

fd

ČASOPIS
PRO
SOUČASNOU
FILOSOFII

ČÍSLO 1
ROČNÍK 13
2021

FILOSOFIE DNES

Časopis pro současnou filosofii
vydává KFSV FF UHK

Šéfredaktor: Ladislav Koreň

Výkonná redaktorka: Iva Svačinová

Hlavní editor čísla: Ladislav Koreň

Redakční rada: Ondřej Beran, Jaroslav Daneš, Petr Glombíček, Tomáš Hirt, Juraj Hvorecký, Vojtěch Kolman, Ladislav Kvasz, Róbert Maco, Tomáš Marvan, Martin Paleček, Jaroslav Peregrin, Marie Hrdá, Ondřej Švec, Eugen Zeleňák

Editoři: Markéta Panoušková, Hynek Kaplan

Sazba a grafická úprava: Hynek Kaplan

Adresa: Filosofie dnes, KFSV FF UHK Rokitanského 62
500 03 Hradec Králové

E-mail: iva.svacinova@uhk.cz

vychází elektronicky,
dvakrát ročně

www.filosofiednes.ff.uhk.cz

ISSN 1804-0969

Ročník 13, Číslo 1 (2021)

Obsah

Précis

Petr Dvořák	<i>Kauzalita činitele</i> : představení hlavních argumentů knihy	3
-------------	--	---

Komentáře

Jaroslav Peregrin	Jak filosofovat o lidské mysli?	29
Stanislav Sousedík	Kauzalita a kontingentní sebedeterminace? Kritická poznámka ke Dvořákově knize <i>Kauzalita činitele</i>	40
David Peroutka	Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi	47
Vít Punčochář	Jak je možná svobodná volba v deterministickém světě	71

Odpověď

Petr Dvořák	<i>Kauzalita činitele</i> ve světle kompatibilistické kritiky	89
-------------	---	----

Kauzalita činitele: představení hlavních argumentů knihy

Petr Dvořák

*Filosofický ústav
Akademie věd České republiky
Jilská 1, 110 00 Praha
petr.dvorak@flu.cas.cz*

Článek shrnuje základní argumenty v knize P. Dvořáka *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle* (Togga 2020). Kniha obhajuje jednu dlejší teorii, tzv. kauzalitu činitele, coby nejlépe schopnou uchovat naše běžné intuice týkající se významu pojmu svoboda vůle a důsledků pro morální odpovědnost. V první části kniha uvádí základní pojmy a klíčový argument pro inkompatibilismus. Hlavního rivala, kompatibilismus v podobě tzv. standardní teorie (D. Davidson), odmítá ve třetí části. Hlavní teze, která leží v pozadí v obhajované hájené kauzality činitele, spočívá v tom, že kontingentní (sebe-)determinace představuje určitý střed mezi deterministickou a indeterministickou kauzalitou. Druhá část knihy pak hraje pomocnou úlohu: hájí nějaký typ dualismu (ať už vlastností či substanční dualismus) proti nereduktivnímu fyzikalismu tím, že se zaměřuje na tzv. problém vyloučení.

Klíčová slova: svoboda, determinismus, kauzalita činitele, inkompatibilismus, kompatibilismus

V následujícím pojednání představíme hlavní argumenty knihy *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*¹ v uzavřené podobě, která, doufáme, nevyžaduje znalost knihy samé. V naší prezentaci oproti knize zaměníme posloupnost jejích částí a část, která se v knize objevuje jako v pořadí druhá a týká se filozofických předpokladů kauzality činitele v oblasti filozofie zvané filozofie mysli, si necháme až na konec. Nejprve

1 Dvořák, P. (2020): *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga, Praha.

představíme hlavní pojmy a ukážeme neslučitelnost běžného robustního (inkompatibilistického) pojetí svobody vyžadujícího alternativní možnosti s determinismem. Dále představíme údajnou neslučitelnost tohoto pojetí, které kromě existence alternativních možností vyžaduje i to, aby svobodný činitel determinoval své chtění a jednání, s popřením determinismu. Na základě obou argumentů se ukáže, že činitele je třeba chápat jako nedeterministického, ale zároveň takového, který nekoná náhodně, ale plně determinuje své chtění a jednání, tj. že nemůže být indeterministický (kdy indeterminismus zahrnuje alespoň zčásti náhodný vznik). Takový činitel musí být obdařen schopností kontingentní determinace, kterou představujeme ve druhé části tohoto pojednání v kontrastu s dnes v analytické filozofii dominantní tzv. „standardní teorií“. Poslední část naší prezentace věnujeme odmítnutí nereduktivního fyzikalismu, jenž coby teorie mysli představuje filozofické pozadí „standardní teorie“, a poukazu na racionální oprávněnost nějaké formy dualismu, kterou jako teorii mysli předpokládá kauzalita činitele, tak jak ji zde chápeme.

PRVNÍ ČÁST KNIHY:

Inkompatibilismus a problém spojený s popřením determinismu

První část knihy vysvětluje základní pojmy determinismu, svobody, inkompatibilismu. Uvádí určitou verzi typického argumentu pro inkompatibilismus (Argument následku) a logické dilema, podle něhož nejen determinismus, ale ani jeho popření neumožňuje existenci inkompatibilistické svobody (Standardní argument). Ukazuje, že námitka, podle níž popření determinismu u vzniku jednání automaticky znamená, že dané jednání vzniká náhodně a je tudíž v rozporu s tím, aby bylo inkompatibilisticky svobodné, je lichá. Absence determinismu příčin neimplikuje absenci determinace příčinami. Vysvětluje, že řešení spočívá v zavedení kauzality činitele, který je kontingentně (tzn. nedeterministicky) determinující příčinou svobodných rozhodnutí.

Determinismus je názor, který říká, že je-li dána minulost a zákony přírody, v každém okamžiku t existuje jen jediná možná budoucnost. Jinak řečeno, to, jaké události budou existovat v libovolném budoucím okamžiku, je v tomto okamžiku t již dané. Přesněji:

(D) Nachází-li se v t_0 svět ve stavu P a platí-li zákony přírody L , potom je pro každou událost v každém okamžiku t_1 následujícím po t_0 nutně dáno, zda se vyskytne či nikoliv.²

Ponecháme-li stranou mikrosvět a zákony kvantové fyziky, zdá se, že makrosvět, který obýváme, popisují deterministické zákony. Na odhalení těchto zákonitostí je založen úspěch vědy. O deterministickou povahu těchto zákonů se opírá fakt, že věda dokáže přesně předpovídat mnohé jevy. I predikovatelnost našeho jednání a jeho vysvětlení udáním důvodů (motivů) vyžaduje pravidelnost a podle některých svědčí o tom, že i ono je výsledkem deterministického působení prostředí, našeho charakteru, dědičnosti atd.

Zdá se, že nutnou podmínkou toho, aby jednání bylo svobodné, je možnost nekonat to, co se koná, možnost učinit opak. V okamžiku bezprostředně před rozhodnutím či konáním existuje ve vztahu k dané minulosti *vícero* možných budoucností, tj. neexistuje jediná událost, která se uskuteční. Takže se zdá být zřejmé, že svoboda jednání není slučitelná s tím, aby jednání bylo výsledkem deterministického působení. Proto, vyskytne-li se alespoň jedno svobodné jednání, nemůže skutečnost existovat tak, jak tvrdí determinismus. Jinými slovy, determinismus musí být nepravdivý. A naopak, je-li pravdivý determinismus, neexistuje žádné svobodné jednání a, jelikož jen za takové jednání může být jeho činitel odpovědný, žádný činitel není za nic morálně odpovědný. To je pochopitelně velmi nepříznivý důsledek, který odporuje běžným názorům i naší praxi. Buď tedy platí determinismus, nebo existují jednání, která jsou svobodná. Determinismus a svoboda rozhodování a jednání jsou vzájemně neslučitelné, nekompatibilní. To je teze o inkompatibilismu.

Uveďme určitou verzi tzv. Argumentu následku (*Consequence Argument*).³ Výrazem „jednání“ v daném argumentu rozumějme rozhodování či z něho plynoucí jednání:

2 Stavem P míníme souhrn všech fakt (případně událostí) existujících v daném čase. Množinou přírodních zákonů P míníme všechny zákony fyzikální, chemické, biologické a jiné, které jsou deterministické, tj. umožňují v každém okamžiku z relevantních fakt odvodit pro libovolný budoucí okamžik jediný fakt.

3 Existují různé verze. Základní pocházejí od Petera van Inwagena. Srov. Van Inwagen (1983, kap. 3).

1. Determinismus je pravdivý (předpoklad)
2. Tedy, každá událost je determinována minulostí P a zákony přírody L
3. Tedy, jednání x činitele S je determinováno P a L
4. S by mohl jednat jinak než x pouze tehdy, kdyby S měl kontrolu nad P nebo L
5. S nemá kontrolu ani nad P , ani nad L
6. Tedy, S nemůže jednat jinak než x
7. Tedy, S není svobodný ve vztahu k jednání x

Protože platí pro každého činitele S a každé jednání x :

8. Tedy, jestliže platí determinismus, teze o svobodě jednání je nepravdivá.

Premisa 1 je předpoklad, premisa 2 vychází z definice determinismu. Premisa 3 vztahuje tvrzení ve druhé premise na jednání. Premisa 4 stanoví podmínku existence alternativních možností jednání.⁴ Premisa 5 konstatuje výše zmíněnou nemožnost měnit minulost a zákony přírody. Premisa 6 vyvozuje důsledek, neexistenci možnosti jednat opačně. Ta je nutnou podmínkou svobody, proto platí závěr 7. Zobecnění na libovolné jednání libovolného činitele vede k popření svobody (závěr 8).

Nabízí se možnost odmítnout závěr o neexistenci svobodného jednání tak, že popřeme první premisu argumentu, předpoklad o platnosti determinismu. Neplatí-li determinismus, pak ne každá událost je určená minulými událostmi a zákony přírody v tom smyslu, že ji lze z těchto faktorů dedukovat. Události, které takto nejsou vyvoditelné, jsou (svobodná) lidská jednání. Aby v daném okamžiku existovala možnost jednat jinak, nemohou zde být *žádné* faktory, z nichž by šlo dedukovat, že se realizuje jedna z těchto možností. Říkejme této pozici indeterminismus. Nyní však mnozí uvažují takto: Pokud bezprostředně před vznikem události neexistují žádné determinující faktory, pak je vznik události čistě náhodný. Jak jsme již poznamenali výše, náhodný děj se vymyká kontrole. A svoboda je druh kontroly nad dějem, nad událostí, již je v našem

4 Již víme, že v případě svobody jednání se jedná o podmínku nutnou. O tom argument hovoří. V případě svobody rozhodování by se jednalo o podmínku nutnou i postačující.

případě určité jednání. Proto žádné jednání nemůže být svobodné. Vzniká tedy následující logické dilema známé v literatuře jako Standardní argument:

1. Buď je determinismus pravdivý, nebo je determinismus nepravdivý (a platí indeterminismus).
2. Jestliže platí determinismus, nemáme svobodu jednání.
3. Jestliže platí indeterminismus, nemáme svobodu jednání.
4. Tedy, nemáme svobodu jednání.

Pravdivost třetí premisy tohoto argumentu se opírá o výše zmíněnou implikaci „Pokud bezprostředně před vznikem události neexistují žádné determinující faktory, pak je vznik události čistě náhodný“. Domníváme se, že aby tato implikace byla pravdivá, je nutno předpokládat, že oněmi „determinujícími faktory“ se míní příčiny. Je jistě pravda, že pokud bezprostředně před vznikem události neexistují žádné příčiny, tzn. pokud vznik události nic nepůsobí, pak je vznik události čistě spontánní a náhodný. To ale z popření determinismu nijak neplyne. Musíme rozlišit *determinující* faktor ve smyslu něčeho, co působí, že účinek má určitý charakter, určitou povahu či podobu, tj. determinuje jej, a *deterministický* faktor, tj. něco, z čeho lze dedukovat, že účinek nastane, ať už příslušný faktor determinuje či ne, tj. má kauzální charakter nebo ne.⁵ Determinismus tedy postuluje, že každá událost plyne z deterministických faktorů, indeterminismus to popírá. Determinující faktor může být deterministický, ale nemusí. Je to právě vznik události při absenci determinujících faktorů, co lze chápat jako náhodu. „Neexistují žádné deterministické faktory“ (to říká indeterminismus, nakolik jej chápeme jako negaci determinismu) tedy neimplikuje „neexistují žádné determinující faktory“. Popření determinismu vede k následující formulaci zmíněné implikace:

5 Minulý stav světa a přírodní zákony samy o sobě nepůsobí budoucí stavy světa. To, co působí budoucí stav světa, jsou všechny existující příčiny a jejich kauzální schopnosti, jejichž působení popisují přírodní zákony. Ty působí budoucí fakta, která souhrnně nazýváme „stavem světa“. Minulé stavy světa a přírodní zákony tedy samy o sobě nejsou determinující faktory, ale lze je označit za deterministické faktory (platí-li determinismus).

Determinismus nechceme zúžit na kauzální determinismus, v němž by deterministické kauzální faktory byly zároveň determinujícími. To proto, že existuje např. teologický determinismus, podle něhož budoucí události plynou z toho, že je Bůh předem poznává. Boží poznání se ale nepovažuje za příčinu těchto událostí.

„pokud bezprostředně před vznikem události neexistují žádné deterministické faktory, pak je vznik události čistě náhodný“. A ta pravdivá není: I když absentují deterministické faktory (kauzální či nekauzální), mohou existovat nedeterministické determinující faktory, nedeterministické příčiny. Nakolik nedeterministická příčina nedeterminuje všechny aspekty účinku, ale jen některé, lze hovořit o náhodnosti. Například nějaká částice udělí zrychlení jiné částici, ale přesná hodnota daného zrychlení touto příčinou určena není a je dílem náhody. Nebo nestabilní jádro atomu způsobí radioaktivní rozpad, ale kdy přesně, není určeno. Pokud však nedeterministická příčina determinuje účinek plně, tj. všechny jeho aspekty, pak taková determinace náhodu na této rovině determinace vylučuje. Činitel determinuje všechny aspekty svého jednání. Proto zde nelze hovořit o náhodě. Činitel je zároveň nedeterministickou příčinou svého jednání. To znamená, že své jednání nedeterminuje deterministicky, tj. jeho vlastní determinaci nelze vyvodit z jiných faktorů, kauzálních či nekauzálních.

Souhrnně je tedy k námitce z náhodnosti vůči těm, kdo popírají determinismus, třeba říci toto: Máme zde dva různé pojmy náhody: náhodu coby absenci determinace a náhodu jakožto absenci determinismu. My zde chápeme náhodu v prvním uvedeném smyslu. Náhodu v druhém pojetí nepovažujeme automaticky za náhodu. Absence determinismu je náhodou jen tehdy, je-li zároveň absencí determinace. U námitky z náhodnosti lze tedy rozlišit dvě podoby. Jedna je skutečná a relevantní, druhá nikoliv. Skutečná námitka směřuje proti indeterministické kauzalitě, v níž hraje roli náhoda, protože determinace toho, který z možných účinků vzniká, nepochází (zcela) od příčiny, od ní pochází jen pravděpodobnost, s níž náhodně vznikne ten či onen účinek. Toto je relevantní námitka vůči libertarianismu, který pojímá kauzalitu jako vztah událostí (*event-causal libertarianism*), nikoli proti libertarianismu založenému na kauzalitě činitele (viz níže).⁶

6 Libertariáni jsou inkompatibilisté, kteří zároveň přijímají, že existuje svoboda chtění a jednání, jež a) implikuje existenci alternativních možností chtění a jednání, b) činitel je posledním zdrojem (příčinou) svého chtění a jednání a nic jiného nebo že dané chtění a jednání nemá příčinu (kdyby bylo zdrojem něco jiného nebo nic, pak by činitel nebyl posledním zdrojem svého jednání, neměl by nad jeho vznikem plnou kontrolu). Protože jsou inkompatibilisté a zároveň přijímají svobodu, musí odmítat determinismus.

Naproti tomu zde máme námitku, která tvrdí, že pokud účinek nevzniká deterministicky a není jej tudíž možné vysvětlit kontrastivně (proč vzniká právě tento a proč nevzniká jiný), je náhodný a činitel tedy nad ním nemůže mít kontrolu, vládu. Existuje-li kontrastivní vysvětlení, pak účinek vzniká nutně a opačný účinek je vyloučen jako nemožný. Tato námitka je však lichá, protože je založena na falešném dilematu „buď nutný, nebo náhodný“, přičemž pravdivá je (tautologická) disjunkce „buď nutný, nebo nahodilý“, rozuměj: „buď je, nebo není vyloučena možnost vzniku opačného účinku, než je ten, který vzniká“. Jak je zřejmé z našeho výkladu, „náhodný“ implikuje „nahodilý“, ale naopak to neplatí.⁷

Je také jasné, proč inkompatibilisté a libertariáni jako O'Connor odmítají, že jediné možné vysvětlení je vysvětlení kontrastivní, proč se realizuje A a proč ne ne-A. Nekontrastivní vysvětlení je sice slabší, ale u nedeterministické kauzality ani jiné být nemůže. Kontrastivní vysvětlení totiž předpokládá, že existují kauzální postačující podmínky, jinak řečeno, předpokládá deterministickou kauzalitu.

Ve snaze vyhnout se třetí premise (ukázat její nepravdivost) někteří argumentují tak, že rozliší kauzalitu událostí od kauzality činitele. V prvním případě do kauzálního vztahu vstupují události nebo stavy. To znamená, že roli příčiny a účinku hrají jen události či stavy. Ve druhém případě roli příčiny hraje činitel a účinkem je událost nebo stav. Vysvětleme na příkladech: zapnutí vypínače způsobilo, že se rozsvítila žárovka. Zapnutí vypínače a rozsvícení žárovky jsou události. Událost je vlastně změna vlastností nějakého objektu. Tato změna implikuje určité časové trvání, minimálně tedy dva časové okamžiky (před změnou a po změně). Místo události můžeme uvažovat stav, tj. skutečnost, že daný objekt má příslušnou kauzálně relevantní vlastnost, aniž by se zde výslovně zohledňoval časový rozměr. Stav, že vypínačem prochází proud, působí, že svítí žárovka. Příkladem kauzality událostí v oblasti, která nás zajímá, může být vztah mezi motivem a jednáním: Petr pocítil touhu uhasit žízeň a uvědomil si, že když si vezme z lednice pivo a napije se, žízeň uhasí. Máme zde dvě mentální události: vznik touhy a vznik přesvědčení, jež jsou motivy pro jednání a které společně vyvolají intenci

7 Proti nutnosti kontrastního vysvětlení v souvislosti s kauzalitou činitele srov. Connor & Jacobs (2013, s. 173–192, srov. s. 187).

tímto způsobem jednat. Komplexní mentální událost, že se Petr rozhodne určitým způsobem jednat, tj. intence vzít si z lednice pivo a napít se, je pak účinkem. Totéž je možno popsat v termínech kauzální relace mezi stavy: Petr je v určitém mentálním stavu, to znamená, že má určité mentální vlastnosti (touhu a přesvědčení), a to působí, že má jinou mentální vlastnost (intenci jednat). Zastánci rozlišení kauzality událostí a kauzality činitele nyní řeknou, že právě svobodné záměrné jednání takto popisovat nelze, tj. nejde ho popisovat v termínech událostí či stavů, jak jsme to právě učinili. Událost či stav intence jednat tak, jak jsme řekli, nevyvolají události či stavy (to že Petr nabyl či má určité motivy), ale činitel sám, Petr. To, co mají tito teoretikové na mysli, je skutečnost, že účinek, Petrovu mentální vlastnost, nevyvolává fakt, že Petr nabyl či má jiné mentální vlastnosti, jako kdyby činitelem byla sama tato vlastnost či příslušný stav (konfigurace, uspořádání) Petrovy mysli či mozku, protože takové působení zbavuje Petra aktivní role. To, že Petr nabyl či má určité mentální vlastnosti (motivy) jej sice ovlivňuje, aby vyvolal intenci, tj. jiný mentální stav, ale přímo tento nově vzniklý mentální stav nepůsobí. Nepůsobí vlastnost či stav Petrovy mysli, ale Petr sám. Kdyby tomu tak bylo, tj. kdyby působila vlastnost či stav Petrovy mysli, tak by Petr byl pasivním pozorovatelem dění, které probíhá bez jeho aktivního přičinění, a nikoliv původcem a aktérem. Podle nich buď událost působí jinou událost nutně, deterministicky, nebo událost vzniká indeterministicky, což zahrnuje náhodu. To, že událost vzniká indeterministicky, znamená, že tato událost buď vůbec není determinována příčinou, nebo se determinace příčiny nevztahuje na některý aspekt události – účinku, případně je dílem náhody fakt, že příčina v jednotlivém případě účinek způsobí. Ve všech těchto případech zde nemůže být kontrola nad účinkem, takže jednání, má-li být svobodné, nemůže být takto působeno. Naproti tomu, zavedeme-li zvláštní typ kauzality, kdy jednání (což je událost) působí činitel, a nikoliv nějaká událost či stav, v němž se činitel nachází, pak takový účinek, tj. vznik jednání, může být kontrolován, protože činitel nepůsobí ani deterministicky, ani náhodně (aby to vylučovalo kontrolu).

Domníváme se, že zavedení rozlišení mezi kauzalitou událostí a kauzalitou činitele není potřebné. Ve skutečnosti je totiž ontologicky základní kauzalita činitele, která platí nejen ve zvláštním případě, kdy je

činitelem rozumem obdařený člověk působící svobodné jednání, ale ve všech případech příčinnosti. Činitelem je vše, co působí ve smyslu aristotelské účinné příčiny: oheň, který ohřívá, magnet, který přitahuje magnetickou silou, elektron, který naráží do jiného, rostlina, která provádí látkovou výměnu s okolím či fotosyntézu. Každý takový činitel má nějakou vlastnost či vlastnosti, díky nimž takto může působit. Tyto vlastnosti mu udělují kauzální schopnost vyvolat určitý účinek, který za určitých kauzálních podmínek buď manifestuje nutně, nebo indeterministicky. Proto lze také druhotně kauzální vztahy zachycovat v jazyce stavů nebo událostí. To však s vědomím, že daný popis není z ontologického hlediska, tj. z hlediska, jak se věci ve skutečnosti mají, základní. Můžeme říci, že fakt, že oheň má vysokou teplotu (stav ohně), způsobil jiný fakt, že voda vře (stav vody). Je to ale proto, že oheň díky tomu, že má příslušnou teplotu, realizuje svou schopnost ohřívát a za podmínky, že se voda nachází v nádobě v jeho blízkosti, v ní vyvolá var. Říkáme-li, že působící příčinou je stav, tj. to, že objekt má určitou vlastnost, lze tomu rozumět buď tak, že působí objekt na základě toho, že má uvedenou vlastnost, nebo tak, že působí daná vlastnost objektu a vyvolává jinou vlastnost na témže či jiném objektu, bez přičinění těchto objektů. První interpretace je správná, druhá nesprávná. Ale právě tato druhá interpretace je základem „standardní teorie“, o níž bude řeč níže. Odmítáme-li zde kauzální působení stavů, týká se to pouze této druhé interpretace. Můžeme tedy říkat, že mentální stav vyvolal jiný, ale musíme si být vědomi, že tím míníme to, že činitel způsobil svůj mentální stav díky tomu, že se nachází v jiném mentálním stavu, a to buď nutně (deterministicky) nebo indeterministicky. V prvním případě nejde o svobodné působení: například když se činitel rozhodl deterministicky na základě nezvladatelného strachu. U takového deterministického působení se zdá jazyk kauzality událostí či stavů případněji, protože se jím jakoby správně signalizuje, že činitel hrál v produkci účinku pasivní, ale nikoliv aktivní roli. Ve skutečnosti ale činitel hraje aktivní roli aspoň v tom smyslu, že je to on, kdo působí. To, čeho je zbaven, je možnost učinit jiné rozhodnutí, či nerozhodnout vůbec, takže ztrácí nad vznikem intence kontrolu. Nemíníme tím však, že by vlastním činitelem byl příslušný mentální stav a ten vyvolával jiný stav, ať už deterministicky či indeterministicky, přičemž činitel by byl

jen trpným pozorovatelem dění. Toto je model spojený se „standardní teorií“, kterou podrobujeme kritice ve třetí části knihy.

TŘETÍ ČÁST KNIHY: Kritika „standardní teorie“ a kauzalita činitele jakožto schopnost kontingentní determinace

Ve třetí části knihy nejprve představujeme, co míníme „standardní teorií“, a uvádíme důvody v její prospěch. Poté nabízíme alternativu, totiž kontingentní determinaci chtění a jednání činitelem jako odpověď na námitky proti „standardní teorii“. Přitom se inspirujeme zejména dílem současného anglického analytického filozofa Thomase Pinka.⁸

V analytické filozofii se od poloviny šedesátých let 20. století rozšířil vlivem D. Davidsona výklad záměrného jednání, které je svobodné, jenž lze nazvat pro svůj vliv „standardní teorií“.⁹ Teorie má původ u T. Hobbesa, D. Huma a dalších raně novověkých anglických filozofů.¹⁰ Svoboda se zde chápe jako dobrovolnost: jednání je určeno vnitřním motivem činitele (touhou a poznáním, že dané jednání vede k naplnění předmětu tužby), který určuje jednání. Ono „určuje“ ve „standardní teorii“ znamená kauzální působení ve smyslu deterministické (eficientní) kauzality. Existenci samotného vnitřního motivu lze také chápat jako produkt deterministické kauzality. Jak vidíme, z teorie přímo plyne kompatibilismus, tedy názor, že existence svobodného jednání je slučitelná s determinismem.

Jednání je podle „standardní teorie“ záměrné, pokud je působeno mým příslušným mentálním stavem, motivem; je dobrovolné, pokud jedním tak, jak chci, tj. ve shodě s mou touhou a poznáním.¹¹ Jinak ře-

8 Srov. zejm. Pinkův úvod do problematiky svobody vůle: Pink (2004a). Ten doplňujeme studii, v nichž Pink v něčem posunul svou argumentaci: Pink (2003), Pink (2008) a Pink (2019).

Tyto články v sevržené podobě představují argumentaci, která se detailněji objevuje v knize *Self-Determination*. (Pink, 2016).

9 Tak také např. Velleman (1992, s. 461–481). Pro počátek „standardní teorie“ u Davidsona a její spojení s nereduktivním fyzikalismem založeným na supervenienci mentálních stavů na fyzických srov. Davidson (1963, s. 685–700).

10 Hobbes (1841, 5. díl, zejm. s. 367 a 372–373). K expozici Hobbesovy teorie v dialogu s Bramhallem srovnej Russell (2011). Ke kritice pak Pink (2004b, s. 127–153).

11 V tomto pojetí záměrné a dobrovolné jednání u člověka rozsahově splývají, pojmy se liší nanejvýš obsahově. Tam, kde se rozezná jako motiv intence, která se liší od touhy a přesvědčení, tam lze

čeno, je zde „správný“ kauzální řetězec od motivů k jednání.¹² Sebevláda, sebedeterminace, jinak řečeno, svoboda mého jednání, není nic jiného než tato dobrovolnost jednání. Tu ruší nátlak, působení vnější příčiny. Brání se tak kauzálnímu vlivu mých vlastních motivů na mé fyzické jednání. Buďto vnější příčina fyzickému jednání brání, nebo fyzické jednání působí proti vnitřním motivům, tj. je s nimi v nesouladu.

Je jasné, že působí-li ve standardní teorii motivy jednání deterministicky, je inkompatibilistická svoboda tohoto jednání vyloučena (viz argument následku výše). Je vyloučeno, aby činitel za splnění stejných kauzálních podmínek (s totožnou množinou motivů) jednal odlišně, než ve skutečnosti jedná. Neexistují alternativní možnosti jednání, resp. existují jen tehdy, uvažujeme-li odlišné motivy. Neplatí absolutně, že činitel, jedná-li, mohl jednat také odlišně, ale jen relativně k odlišnému chtění: činitel, jedná-li, mohl jednat také odlišně, *kdyby chtěl* (tj. kdyby měl jinou motivaci, odlišnou dvojici touha/poznání, která by působila intenci jednat odlišně).¹³

Coby alternativu stavíme proti „standardní teorii“ kauzalitu činitele, kterou chápeme jako polyrealizovatelnou schopnost kontingentní determinace. Vysvětleme, co to znamená, a jak se liší od běžné nutné a indeterministické kauzality v přírodě. Odlišme pojmově a obecně vztah schopnosti vůči jejímu realizujícímu aktu, a to jen jednoho druhu nebo více druhů, podle typu schopnosti. Odlišme dále vztah činitele vůči schopnosti, kterou realizuje. Je-li touto schopností specificky schopnost svobodné volby, pak první vztahuje schopnost vůči různým aktům (aktuálním jednáním) *A*, *B*, *C* včetně nulového aktu, druhý pak vztahuje činitele ke schopnosti svobodné volby vztahem determinace (aby realizovala akt *A*, *B*, *C* nebo nerealizovala nic). První vztah u této specifické

některá jednání chápat jako nezáměrná, ale dobrovolná, ovšem pouze tehdy, nepůsobí-li touha/přesvědčení intenci nutně, což není případ „standardní teorie“, jak ji zde prezentujeme.

12 O tom, co znamená „správný“ bude ještě řeč níže v souvislosti s námitkou z deviantních kauzálních řetězců.

13 Z Humovy definice svobody plynou hypotetické alternativní možnosti, tj. existuje možnost, za předpokladu, že je tu opačný motiv:

Svobodou můžeme tedy mínit pouze moc jednat či nejednat podle určení vůle – tj. rozhodneme-li se zůstat v klidu, můžeme, a rozhodneme-li se pro pohyb, můžeme rovněž. Tato hypotetická svoboda náleží nyní podle všeobecného souhlasu všem, kdo nejsou ve vězení či v řetězcích. Hume (1996, sekce 8, O Svobodě a nutnosti, část I, § 23, s. 135–136).

schopnosti udává polyrealizovatelnost schopnosti (*multi-wayness*), tedy to, že schopnost může být za týchž okolností determinována více způsoby, může být realizována kontrárními akty, nebo vůbec nerealizována. Druhý vztah charakterizuje *kontingentní* determinovatelnost schopnosti činitelem. Činitel determinuje schopnost k činnosti tak, že by byl býval mohl determinovat k odlišné specifické činnosti či nedeterminovat k žádné činnosti. Kontingentní determinace je redukovatelná na realizaci polyrealizovatelné schopnosti. Lze rozlišit trojí druh polyrealizovatelné schopnosti za týchž kauzálních okolností: (i) tu, která umožňuje realizovat různé akty, přičemž se vždy nutně některý akt realizuje, (ii) schopnost, která umožňuje realizovat různé akty včetně možnosti, že se žádný nerealizuje, (iii) schopnost, která umožňuje realizovat jen jediný akt, nebo žádný akt. Schopnost svobodné volby je polyrealizovatelná ve smyslu (ii).

Schopnost svobodné volby se neodlišuje od běžné kauzální schopnosti tím, že je polyrealizovatelná. Polyrealizovatelná je rovněž indeterministická kauzální schopnost. To, co charakterizuje schopnost svobodné volby, je právě kontingentní determinace. Akty této schopnosti jsou determinované činitelem, ale na rozdíl od aktů (deterministické) kauzální schopnosti nejsou determinované nutně, tj. k jedinému specifickému výsledku (aktu), přičemž by zároveň neexistovala možnost jej nerealizovat.¹⁴ Neplatí tedy námitka z náhody. Ta by platila tehdy, kdyby činitel nedeterminoval, který z množiny různých výsledků se realizuje. Tak je tomu u indeterministické kauzality, u níž je determinace aktu záležitostí náhody. Zatímco tedy kauzální schopnosti v přírodě se vyznačují buď nutnou determinací, nebo indeterminací, schopnost volby má uvedený zvláštní charakter.¹⁵

14 Samotná možnost determinace jen k jedinému výsledku ještě nezakládá nutnou determinaci, jak plyne z toho, co bylo řečeno výše. Determinace, která buď determinuje k jednomu výsledku nebo k jeho nerealizaci, je rovněž kontingentní a příslušná schopnost, která je takto determinována, je (slabě) polyrealizovatelná ve smyslu (iii) výše. U nutné determinace musíme vyloučit logickou možnost nerealizace výsledku (je-li přítomna příčina a jsou splněny všechny kauzální podmínky). Schopnost deterministické kauzality je tedy monorealizovatelná.

15 Indeterministická schopnost nemusí znamenat, že činitel ji vůbec nedeterminuje. Činitel zpravidla determinuje jen částečně, tj. (nutně) determinuje to, že se realizuje určitý typ aktu, přičemž to, který ze specifických kontrárních aktů se realizuje, determinováno není, je to dílem náhody. Např. srážka jedné částice s jinou determinuje její akceleraci. Přesná míra akcelerace je však dílem náhody. Nebo částečná determinace představuje jen různé rozložení pravděpodobností, s nimiž se realizují kontrární možnosti.

Nyní uvedeme námitky proti „standardní teorii“, z nichž vyplyne, jakou jinou teorií zmíněný rozšířený výklad nahradit. Většina těchto námitek vychází z toho, že „standardní teorie“ neodpovídá tomu, co zakoušíme jako aktéři. Ukazuje se, že teorie, která chápe svobodu rozhodování robustně, jako polyrealizovatelnou schopnost kontingentní determinace jednání, je dobře zakotvena ve zkušenosti samé.

Námitka mizejícího činitele (*disappearing agent objection*) je formulovatelná proti teoriím, které staví na kauzalitě stavů nebo událostí a chápou jednání jako sérii stavů či událost působenou mentálním stavem či mentální událostí. Zvláště silná je proti libertarianismu událostí (*event libertarianism*), protože tam navíc přichází do hry náhoda místo deterministické kauzality, jak je tomu ve „standardní teorii“. ¹⁶ Platí-li, že jednání působí mentální stavy, pak jaká je role činitele jako takového? Předpokládá se, že činitel je totožný se souborem jeho mentálních stavů, ale to je určitý redukcionismus, který je těžko přijatelný. V každém případě tato pozice odporuje zkušenosti. Já, coby nositel mentálních stavů, nejsem totožný s žádným jednotlivým mentálním stavem nebo jejich souborem. Pozoruji-li, že nějaká nezvladatelná touha či závislost coby (prožívaný) mentální stav působí moji intenci a jednání, pak vím, že to nejsem já, že já si přeji jednat jinak. Hovořím-li v takovém případě v jazyce kauzality stavů či událostí, pak proto, že nejsem skutečným původcem svého jednání coby činitel, třebaže jsem to já, kdo koná, a to s nutností blížící se deterministické kauzalitě. Vnitřní zkušenost vydává přesvědčivé svědectví o tom, že činitel je zdrojem svého svobodného rozhodování a jednání, a nikoliv pasivním pozorovatelem dění, resp. toho, jak jeho mentální stavy působí jednání.

Další námitky proti standardní teorii, totiž námitky z deviantních kauzálních řetězců, si byl vědom již Davidson.¹⁷ Problém spočívá v tomto: motivy způsobí jednání, které ale není záměrné a dobrovolné. Obtíž je tedy v tom, že tyto motivy nepředstavují kauzální postačující podmínku pro dobrovolné a záměrné jednání. Tento kauzální řetěz od motivů k jednání není „správný“, ale je deviantní. Přesněji řečeno, motiv je správný, ale způsob, jímž je jednání způsobeno, nikoliv. Davidson přiznává, že

¹⁶ Srov. např. Pereboom (2014, s. 59–69), Pereboom (2017, kap. 1). Dále Velleman (1992).

¹⁷ Davidson (2001, s. 79).

udat obecná kritéria správnosti způsobu působení, aby jednání bylo záměrné, není možné.

Závažnou námitkou je, že „standardní teorie“ neodlišuje dostatečně aktivní a pasivní motivaci. Ve „standardní teorii“ je vznik intence deterministicky způsoben dvojicí motivů touha/poznání. Proto je stejně pasivní jako samy tyto motivy. To však zcela odporuje naší zkušenosti. Zakoušíme, že zatímco nad motivy a poznáním nemáme přímou kontrolu, rozhodnutí čili tvorba intencí jednat tak a tak za účelem dosažení cíle, což předpokládá volbu cíle jako takovou (že jej chci svým jednáním dosáhnout), je něco, co se nám nepřihází, ale co činíme my sami, co je v naší moci. Zkrátka řečeno, tvorba intence jednat k dosažení cíle je jednáním, a to takovým, nad kterým máme největší kontrolu. Realizace vnějšího jednání, které je touto intencí působeno, již může narazit na vnější překážky v podobě externích příčin, takže se nemusí zdařit. Proto jej máme ve své moci méně. Dobrovolnost se týká pouze vnějšího jednání, které je působeno intencí, nakolik je v souladu s tímto motivem. O dobrovolnosti či nedobrovolnosti nemá smysl hovořit u vnitřního aktu rozhodnutí (tvorby intence k jednání), protože ten není působen žádnými motivy ve smyslu aristotelské eficientní kauzality. Není zde předchůdná intence pojmut intenci k jednání. To ovšem neznamená, že rozhodnutí samo není vůbec motivováno. Je motivováno normativními vlastnostmi cíle, resp. tím, že je poznám. Mentální stav poznání těchto normativních vlastností ale nepůsobí jako eficientní příčina rozhodnutí. Touto eficientní příčinou aktu rozhodnutí, vytvoření intence k jednání, jsem já sám, mé „já“. Normativní vlastnosti cíle působí jinak, jazykem aristotelské filozofie se říká, že působí jako finální příčina. Jako něco, co na mne klade nárok. Metaforicky se hovoří o tahu (v případě účinné příčiny pak o tlaku).

Standardní teorie směšuje dvě různé schopnosti do jedné, totiž motivační schopnost cíle a schopnost činitele k rozhodnutí se pro jednání. Jedna věc je schopnost cíle ovlivnit činitele, jeho přitažlivost, aby se pro něj rozhodl, druhá pak schopnost činitele rozhodnout se. Z pohledu „standardní teorie“ je zde jediná schopnost, a to deterministická kauzální schopnost motivů (touhy/poznání a intence), tedy mentálních stavů. Motivace i sebedeterminace činitele se vysvětlují jediným mechanis-

mem. Toto vysvětlení je sice jednoduché (pracuje s minimem různých objektů a výkladových principů), uniformní (ve smyslu toho, že rozličné interakce v přírodě se vysvětlují stejně) a pracuje se známou a neproblematickou schopností, tj. deterministickou kauzální schopností. To jsou jistě nepochybné teoretické výhody. Na druhou stranu se zdá, že v případě schopnosti motivovat a sebedeterminovat se jde evidentně o dvě různé schopnosti: Mají odlišné nositele i odlišný způsob působení. Cíl, který motivuje, je myšlenkový předmět, mentálně uchopený věčný stav, jenž v realitě dosud neexistuje. Zdrojem sebedeterminace je činitel sám, a nejen některý jeho mentální stav. Ten je jistě důležitý, protože právě proto, že jej činitel má, či lépe řečeno v něm je, může realizovat svou schopnost k jednání. Působení je také odlišné: cíl motivuje, více či méně přitahuje, klade nárok na činitele. Tuto stránku cíle poznává činitel rozumem. Motivovat může cíl jen jako rozumem nazřený, ale není to mentální stav sám, co motivuje, nýbrž jeho poznávaný obsah, věčný stav s danými normativními vlastnostmi. Z vnitřní zkušenosti víme, že jako činitelé jsme pasivními recipienty, jsme podrobeni tomuto působení cíle. Vnitřní zkušenost nás ovšem také informuje o tom, že jsme to my sami, naše „já“, jež je zdrojem rozhodnutí pro nějaké jednání (zdrojem intence) a jeho následné fyzické realizace. Zde nejsme pasivními recipienty, nýbrž aktivními aktéry. Zastánci „standardní teorie“ jsou nuceni tyto vnitřní zkušenosti odmítnout jako iluze.

Mezi pasivní a aktivní motivací (za aktivní motivaci považujeme tvorbu intence) existuje také rozdíl v kritériích jejich racionality. Je racionální po něčem toužit, nakolik je to lákavé, atraktivní, vzbuzující touhu. Naproti tomu jako kritérium racionality rozhodnutí (vzniku intence) atraktivita (normativní vlastnosti) cíle nestačí. Je zde zapotřebí další kritérium, totiž dosažitelnost cíle jednáním. Pokud by cíl nebyl jednáním dosažitelný, pak rozhodnout se pro jeho získání daným jednáním není racionální. Naproti tomu je zcela racionální toužit po věčných stavech, o nichž vím, že je nemohu svým jednáním realizovat. Z toho plyne, že motiv, který je pasivní, nad jehož vznikem nemám přímou kontrolu, a aktivní motiv, který vytvářím (svobodně) sám, mají zcela jiný charakter. Jednomu jsem podřízen a jeho vznik nemám ve své moci, druhý je

podřízen mně a mám jej ve své moci.¹⁸ Teorie, která druhý chápe jako první, nemůže být správná.

Poslední z hlavních námitek proti „standardní teorii“ a jejímu pojetí svobody jako dobrovolnosti pochází ze specifické oblasti zkušenosti, a to z mravní intuice. Všeobecně rozšířené pojetí mravní odpovědnosti za jednání, které Derk Pereboom nazývá odpovědnost v základním smyslu záslužnosti (*basic desert sense*), nehledě na jeho následky či něco jiného, předpokládá svobodu v tom smyslu, že jednání kauzálně deterministicky nevyplývá z ničeho, nad čím by činitel neměl kontrolu, jako je tomu ve „standardní teorii“.¹⁹

DRUHÁ ČÁST KNIHY: Filozofie mysli, kritika nereduktivního fyzikalismu a důvody pro dualismus

Výše jsme představili první a třetí část knihy. Druhá část knihy, kterou jsme zatím vynechali, je věnována filozofii mysli a předpokladům v rámci této disciplíny, na nichž kauzalita činitele staví. Kauzalita činitele není kompatibilní s fyzikalismem. Hrozbou je zejména jeho v analytické filozofii často zastávaná *nereduktivní* podoba, která se nachází v pozadí výše představené „standardní teorie“. Ta uznává existenci mentálních stavů, takže je *ontologicky* neredukuje na stavy fyzické (proto „nereduktivní“). Redukuje je však kauzálně, a tak *explanačně*, jak uvidíme.

Kauzalita činitele rovněž vyžaduje určitý typ dualismu. Neplatí-li nereduktivní fyzikalismus (i jiné formy fyzikalismu), zůstávají dveře dualismu otevřeny. Snažíme se obhájit racionální přijatelnost dualismu,

18 Srovnáváme zde touhu po předmětu coby motiv vznikající spontánně a rozhodnutí jednat tak, abych předmět získal (intence). Ve scholastické teorii, kterou nalezneme např. u T. Akvinského jsou přítomny tři elementy: (i) přitažlivost předmětu, (ii) rozhodnutí pro předmět (záměr) a (iii) rozhodnutí jednat k dosažení cíle (intence), jež vede k jednání. Pouze první, tj. přitažlivost předmětu, nemáme ve své moci, druhé a třetí máme.

19 Pereboom píše, že pro inkompatibilistu, jímž je i on sám, je nutnou podmínkou mravní odpovědnosti za jednání následující: Jednání je svobodné ve smyslu vyžadovaném mravní odpovědností pouze tehdy, když nevzniká jako produkt deterministického procesu, v jehož historii se nacházejí kauzální faktory mimo kontrolu činitele. D. Pereboom, *Living Without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 3. Pereboom se domnívá, že toto kritérium je logicky nezávislé na kritériu, aby činitel mohl jednat jinak, než jedná, tj. na tom, že je schopnost svobodného jednání polyrealizovatelná. Toto druhé kritérium pro mravní odpovědnost odmítá a souhlasí zde s kompatibilitou jako H. Frankfurt a J. M. Fischer.

pokud ne substančního, tak alespoň slabšího dualismu, totiž dualismu vlastností. To je nutné kvůli zamezení tomu, aby se kauzalita činitele nebrala vážně jenom proto, že vyžaduje nějaký dualismus a veškerý dualismus byl považován za „mysterianismus“ bez jakéhokoli rozumového oprávnění. Kniha prezentuje jen nástin takové argumentace, protože filozofie mysli není její hlavní zaměření.

Nejprve tedy shrňme argumentaci proti fyzikalismu. Domníváme se, že fyzikalismus neplatí v žádné verzi. Jak známo, reduktivní fyzikalismus (teorie identity) se neslučuje s vícečetnou realizovatelností (*multiple realizability*).²⁰ Teorie identity, podle níž je druh mentálního stavu totožný s druhem stavu mozku, záhy po své formulaci čelila klíčové námitce: Druhově jeden mentální stav, např. bolest u různých druhů organismů, je biologicky realizován velmi odlišnými způsoby. Fenomén mozkové plasticity odhaluje, že jeden mentální stav může být realizován vícero konfiguracemi vlastností mozku, tedy vícero mozkovými stavy, a to i u jediného druhu organismu, člověka. Pak je zřejmé, že daný typ mentálního stavu nemůže být totožný s jedním typem mozkového stavu (s jedním typem konfigurace či biologické realizace). Proto mezi stavy fyzickými a mentálními není identita (tzv. typová identita).

Naproti tomu nereduktivní fyzikalismus naráží na problém vyloučení. Pokud jsou mentální stavy odlišné od fyzických a platí princip kauzální uzavřenosti fyzického, nemohou být mentální stavy kauzálně činné, což je důsledek odporující zkušenosti, protože se nám zdá evidentní, že naše mentální stavy hrají kauzální roli vůči dalším mentálním stavům i stavům fyzickým (např. chci vyvolat vzpomínku a ta se vybaví, nebo chci pohnout prstem a ten se pohne). Proto je třeba odmítnout princip kauzální uzavřenosti fyzického, který je nutnou podmínkou fyzikalismu. Vyjádřeme přesněji: Nereduktivní fyzikalismus stojí na dvou níže uvedených tezích (2. a 3.) a tezi o supervenienci mentálních stavů na fyzických (5.). Problém vyloučení je tento: Kauzalita mentálních stavů (1. teze) není slučitelná se zbylými dvěma tezemi níže (2. a 3.), platí-li zároveň předpoklady o nemožnosti přeurčení a superveniencie mentálních stavů na fyzických (4. a 5). Proto je nereduktivní fyzikalista nucen opustit tezi 1., což se nám však, jak bylo řečeno, jeví jako nepřijatelné:

20 Putnam (1975, kap. 14, 18, 19, 21). Také J. Fodor v článcích z let 1965–1974.

1. Mentální stavy jsou kauzálně aktivní (působí fyzické stavy i mentální stavy).
2. Princip kauzální uzavřenosti fyzického: každý fyzický stav má postačující fyzickou příčinu.
3. Mentální stavy jsou odlišné od fyzických stavů.
4. Nemožnost ontologického přeurčení: každý stav nemůže mít více než jednu ontologickou postačující podmínku (ať už je determinace konstituční či kauzální).²¹
5. Závislost mentálních stavů na fyzických (silná superveniencie): pro výskyt každého mentálního stavu je nutně postačující výskyt některého fyzického stavu.

Určitý problém vzniká u 5. teze. O jaké nutnosti zde hovoříme? To, zda uvedený operátor nereduktivní fyzikalista bere jako nomologickou nutnost, tedy korelaci ve všech možných světech, v nichž platí tytéž relevantní přírodní zákony, či jako metafyzickou nutnost, tedy korelaci ve všech možných světech, závisí na tom, zda je instanciace fyzických vlastností slučitelná s tím, aby platily odlišné fyzické zákony popisující kauzální interakce těchto vlastností a jejich determinační schopnosti. Pokud ano, lze nomologickou nutnost odlišit od metafyzické a nereduktivní fyzikalista je s to pomocí ní vyjádřit svou tezi o supervenienci. Pokud ne, pak je příslušná modalita ve fyzikalistově tezi o supervenienci mentálních stavů na fyzických výlučně modalitou metafyzickou. Kniha se ve druhé části podrobně věnuje těmto možnostem, ale pro celkový argument ve prospěch kauzality činitele to není rozhodující, proto zde z důvodu úspory místa tyto úvahy nereprodukuje.

Supervenienci mentálního na fyzickém může přijmout i dualista, třebaže na rozdíl od nereduktivního fyzikalisty nemusí. Rozdíl mezi nimi nespočívá v síle modality modálního operátoru, zda jde o nutnost nomologickou nebo metafyzickou.²² Ať už tedy ten či onen přijímá no-

21 Zde jsme formulaci oproti předchozí diskusi zobecnili na ontickou postačující podmínku a nemožnost mít více než jednu takovou podmínku.

22 Například J. van Cleve ve Van Cleve (1990, s. 222), chybně tvrdí, že rozdíl spočívá v tom, že zatímco nereduktivní fyzikalisté jsou vázáni k přijetí metafyzické superveniencie (jež je základem slabé emergence), dualisté k přijetí nomologické, která je základem silné emergence (van Cleve není necessarista s ohledem na přírodní zákony).

mologickou nebo metafyzickou supervenienci, hlavní rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že zatímco nereduktivní fyzikalista míní, že existenci všech mentálních vlastností lze vyvodit čistě na základě znalosti, které fyzické vlastnosti existují a které fyzické a psychofyzické zákony platí. Dualista to popírá. Psychofyzické zákony stanoví determinační vztah mezi fyzickými a mentálními vlastnostmi: které fyzické vlastnosti jsou postačující ontologickou podmínkou pro ty či ony mentální vlastnosti. Toto vyvození všech mentálních fakt z fyzických umožňuje kauzální uzavřenost fyzického a „překlad“ z fyzických vlastností do mentálních prostřednictvím psychofyzických zákonů. Naproti tomu podle dualisty žádné takové vyvození všech mentálních fakt z fyzických čistě na základě fyzických a psychofyzických zákonů není možné. To proto, že mentální vlastnosti samy hrají kauzální roli a působí některé fyzické vlastnosti, takže neplatí princip kauzální uzavřenosti fyzického. Existují tedy indeterministické psychofyzické zákony ještě jiného druhu: v nich některá mentální vlastnost představuje ontologickou nutnou podmínku pro vznik určité fyzické vlastnosti. Tyto zákony nelze odvodit z fyzických a psychofyzických zákonů prvního druhu. To znamená, že se u mentálních vlastností objevují nové kauzální schopnosti, které nejsou převoditelné na kauzální schopnosti čistě fyzických vlastností. „Vynoření se“ mentální vlastnosti a tím i kauzální schopnosti, kterou uděluje nositeli, na základě fyzických vlastností a s nimi spojených kauzálních schopností jeho částí popisuje pojem *emergence*.

Emergence je inverzním vztahem k redukci.²³ O emergenci mentální vlastnosti z fyzické báze tedy hovoří jak nereduktivní fyzikalisté, tak dualisté, a to dualisté vlastností i emergenční substanční dualisté. O emergenci se obecně zpravidla hovoří v kontextu mereologického vztahu částí a celku. Protože je celek uspořádaný a má i jistou dynamiku v čase, často se také hovoří o *systemu* a jeho částech. Vlastnosti částí, které tvoří tento celek či systém, nazýváme nižší. Udělují těmto částem určité kauzální schopnosti, které popisují tzv. nižší zákony. Sem patří nerelační vlastnosti jednotlivých částí i relační vlastnosti, které má více částí najednou,

23 Užitečné představení historie pojmu emergence ve filozofii, jenž má původ v díle tzv. britských emergentistů od J. S. Milla (*A System of Logic*, 1843) po C. D. Broada (*The Mind and Its Place in Nature*, 1925), včetně určitého specifického pojetí vztahu emergence a superveniencie nalezeneme u McLaughlin (1997, s. 25–43).

tzn. jejich vazby a uspořádání. Díky těmto nižším vlastnostem a relacím částí získá souhrn částí schopnost působit emergenci (synchronně determinovat) vyšší vlastnosti tohoto celku, která mu uděluje novou kauzální schopnost. Emergující vlastnost je tedy vlastnost složeného celku či systému a nikdy ne vlastní části tohoto celku. Jde o vlastnost jiného druhu, než jsou vlastnosti částí a je jimi determinována: obvykle se říká, že emergující vlastnost supervenuje na nižších vlastnostech částí, relačních i nerelačních, ale některé koncepce emergence chápou tuto determinaci jako kauzalitu.

Uveďme definiční kritéria emergenčního vztahu. Mentální vlastnost M nositele emerguje z fyzických vlastností jeho částí F_1, F_2, F_3, \dots , právě tehdy, když

- a) M supervenuje na F_1, F_2, F_3, \dots
- b) Pro libovolnou mentální vlastnost M není fakt, že nositel bude mít M , v principu vyvoditelný z (i) fakt, že jeho části mají F_1, F_2, F_3, \dots , (ii) fyzických zákonů popisujících kauzální interakce fyzických vlastností částí nositele a (iii) zákonů o determinaci mentálních vlastností fyzickými.

To je definice tzv. silné (někdy zvané radikální) emergence, která se liší od slabé emergence v podmínce b). Zastává ji emergentní dualista a není slučitelná s fyzikalismem. Podmínka u slabé emergence, která naopak slučitelná s fyzikalismem je, zní takto:

- b)* Pro libovolnou mentální vlastnost M je sice fakt, že nositel bude mít M , vyvoditelný z (i) fakt, že jeho části mají F_1, F_2, F_3, \dots , (ii) fyzických zákonů popisujících kauzální interakce fyzických vlastností částí nositele a (iii) zákonů o determinaci mentálních vlastností fyzickými, ale toto vyvození je nečekané či překvapivé.

Nečekanost či překvapivost je zpravidla dána praktickou neproveditelností vyvození kvůli extrémní složitosti, množství faktorů a proměnných či chaotickému chování systému. To podstatné, co říká podmínka b), je toto: známe-li v přítomném okamžiku všechny fyzické vlastnosti všech

částí systému, a máme-li k dispozici fyzické a psychofyzické determinační zákony, takže známe i všechny mentální vlastnosti v daném okamžiku, nejsme s to pro následující okamžiky predikovat, jaké bude mít systém fyzické vlastnosti ani jaké bude mít vlastnosti mentální. K tomu bychom potřebovali další typ zákonů (byť takové zákony budou indeterministické), řídící kauzální interakce mentálních vlastností. Takové zákony by byly fundamentální, tj. nevyvoditelné z fyzických a psychofyzických zákonů. V rozlišení silné a slabé emergence jde právě o tuto fundamentalitu.

Alespoň některé mentální vlastnosti jsou obdařeny kauzální schopností zasahovat do fyzického řádu a skrze něj díky determinaci mentálního fyzickým také do mentálního řádu. Tato schopnost tedy působí od vyšších vlastností k nižším, tak řečeno se shora dolů. Proto se nazývá *downward causation*, sestupná kauzalita. Podmínka b) tedy u silné emergence platí proto, že mentální fakta mají tuto zvláštní kauzální schopnost, která není redukovatelná na kauzální a determinační schopnosti nižších (fyzických) vlastností částí systému. V tomto smyslu jde tedy o novou schopnost: novou v porovnání s těmi, které částem systému udělují fyzické vlastnosti, ať už působí jednotlivě nebo dohromady. Důsledek je jasný: věda, která odhaluje jen fyzické zákony (fyzika, chemie, biologie), si nemůže nárokovat úplnost vysvětlení existence všech fakt. Silný emergentismus (dualismus) tedy odporuje fyzikalismu, nikoliv však naturalismu, protože existence a působení mentálních vlastností není *sui generis*, nýbrž vysvětluje se z přirozených příčin a přírodní věda může postihovat i je. Výklad toho, jak mentální stavy vznikají a působí, tedy není v principu mimo přírodovědecké vysvětlování.

To, co jsme doposud řekli, je slučitelné jak s dualismem vlastností, tak se substančním dualismem. Dualismus vlastností předpokládá substanční monismus. Tedy mysl, „já“, musí být identické s mozkem nebo celým organismem. Pak mozek či celý fyzický organismus je nositelem jak fyzických, tak také mentálních vlastností, nachází se jak ve fyzických, tak mentálních stavech, působí jiné fyzické stavy a synchronně determinuje stavy mentální. Tedy například v t_1 mozek ve fyzickém stavu $F1$ působí jako nepostačující, nutná, neúplná, nedeterministická příčina toho, že se v t_2 očitne ve fyzickém stavu $F2$. Mozek v mentálním stavu $M1$

je také nepostačující nutná, neúplná a nedeterministická příčina toho, že se v t_2 ocitne ve fyzickém stavu $F2$. Tím, že je mozek jak v $F1$, tak $M1$ *současně*, je nepostačující, nutná, úplná a nedeterministická příčina toho, že se v t_2 ocitne ve stavu $F2$.

Někdo by mohl namítat, že tak radikálně odlišnou kauzální schopnost nemůže nést biologický organismus či jeho část, mozek, nýbrž že zde musí být rovněž radikálně odlišný nositel daných mentálních stavů a jimi udělené schopnosti, mysl, netělesné „já“.²⁴ V knize sumarizuji některé současné argumenty, proč přejít k substančnímu dualismu. Zmiňuji argumenty Plantingy, Lowa, Haskera a T. O'Connora. Z úsporných důvodů uveďme jen argument J. E. Lowa. Ten se pokusil ukázat, že nositel mentálních stavů, „já“, nemůže být identický s celým organismem, ani s libovolnou jeho částí. Zní takto:²⁵

1. Já jsem subjektem všech a výlučně mých mentálních stavů (mé mentální stavy by nemohly existovat, pokud bych já nebyl).
2. Ani mé tělo jako celek, ani jeho libovolná část nemůže být subjektem všech výlučně mých mentálních stavů (většina mentálních stavů může existovat, i kdyby mé tělo i jeho části nebyly).
3. Já nejsem identický s celkem mého těla ani jeho libovolnou částí.

První premisu považuje Lowe za evidentní, proto hlavní váha argumentace směřuje ve prospěch 2. tvrzení, že na těle jako celku ani jeho libovolné části nezávisí, že mám všechny a výlučně mé mentální stavy. Platí princip, že žádná entita nemůže být považována za subjekt určitých mentálních stavů, pokud by dané stavy mohly existovat, i kdyby daná entita neexistovala. Je jasné, že *mé* mentální stavy by nemohly existovat, aniž bych já existoval. Mentální stavy musí vždy mít subjekt, kterému náleží a žádný jiný; v opačném případě by šlo o jiné mentální stavy (daný subjekt je pro tyto stavy esenciální). Ale mnohé, možná všechny mentální stavy by mohly existovat, i kdyby mé tělo či libovolná jeho část, kterou aktuálně má, nebyla. To znamená, že moje tělo jako celek nemůže být

24 Např. podle Morelanda a Craiga implikuje dualismus vlastností kauzalitu událostí, a tak není slučitelný s kauzalitou činitele. Moreland & Craig (2003, s. 241).

25 Lowe (2008, s. 96).

nositelem všech a pouze mých vlastních mentálních stavů. Proto mé „já“ nemůže být identické s mým tělem.

Lowe připouští, že kdyby byl mozek jako celek zničen, byly by zničeny všechny mé mentální stavy. Neexistuje však žádná část mozku taková, např. jeden určitý neuron, že kdyby byla zničena, zanikly by tím všechny mé mentální stavy.

Loweův argument se snaží dokázat substanční dualismus, podle něhož „já“ coby nositel mentálních stavů, není identické s mým tělem či jeho částí. Lowe se však nehlásí k jeho známé karteziánské podobě, nýbrž zastává emergenční substanční dualismus, kdy je substance mého „já“ ontologicky závislá na mém organismu. Svou variantu dualismu nazývá „nekarzeziánský substanční dualismus“ (v angličtině NCS, *Non-Cartesian substance dualism*). Podle Lowa se karteziánský dualismus mylí v tom, že „já“ má výlučně mentální vlastnosti, že je schopné existovat nezávisle na těle a že jednoduchost „já“ nutně implikuje nerozlehlost. U Lowa je „já“ odlišné od těla a libovolné jeho části a jednoduché (shoda s Descartem), ale také rozlehlé, fyzické, mající nejen mentální, ale i fyzické stavy, např. instanciuje vlastnost „být 180 cm vysoký“.²⁶ Podobně jako socha není identická se svým materiálem, protože má odlišné podmínky persistence, ale to ji nečiní nefyzickou.²⁷ Socha nemůže bez materiálu existovat. Sdílí s ním řadu vlastností: zaujímá stejné místo, má tentýž tvar, velikost, hmotnost. Analogie samozřejmě není dokonalá, protože socha na rozdíl od substančního „já“ není jednoduchá.

Lowe se domnívá, že jeho dualismus má coby vysvětlení teoretické výhody oproti konkurenčním výkladům.²⁸ Na rozdíl od karteziánského dualismu nemá potíže s párováním, na které upozornil Kim.²⁹ Oproti reduktivnímu fyzikalismu uchová svébytnou roli mentální kauzality a její intencionální charakter (tím, že ji neredukuje na neintencionální fyzickou kauzalitu).

26 Některé fyzické stavy jsou připsatelné jen tělu, ty tedy „já“ mít nemůže.

27 Socha má odlišné podmínky persistence (přetrvávání) než kus materiálu, z něhož je vytvořena: Socha zanikne v okamžiku, kdy materiál, např. kus bronzu, výrazně změní tvar. Materiál sám existuje dál. Naproti tomu táž socha přetrvává i výměnou některé své části (např. ruky), materiál ne, resp. již to není též materiál. Srov. Lowe (2006, s. 5–23, s. 9).

28 Tamtéž, s. 11nn.

29 Kim (2001, s. 30–43). Tuto námitku zde z úsporných důvodů nepředstavujeme.

Literatura

- Davidson, D. (2001): „Freedom to Act.“ In *Essays on Actions and Events*, D. Davidson. 2. vyd., Clarendon Press, Oxford, 2001, (článek vyšel poprvé v roce 1973), s. 63–81
- Davidson, D. (1963): „Actions, Reasons, and Causes.“ *The Journal of Philosophy* 60 (23): 685–700.
- Dvořák, P. (2020): *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga, Praha.
- Hobbes, T. (1841): *The Questions concerning Liberty, Necessity, and chance*. In *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. W. Molesworth, John Bohn, London, 1841, druhý reprint Scientia Verlag, Aalen, 1966.
- Hume, D. (1996): *Zkoumání o lidském rozumu*. Přeložil J. Moural. Svoboda, Praha.
- Kim, J. (2001): „Lonely Souls: Causality and Substance Dualism.“ In *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons*, ed. K. J. Corcoran, Cornell University Press, Ithaca, s. 30–43.
- Lowe, E. J. (2006): „Non-Cartesian Substance Dualism and the Problem of Mental Causation.“ *Erkenntnis* 65 (1, Prospects for Dualism: Interdisciplinary Perspectives): 5–23.
- Lowe, E. J. (2008): *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford University Press, Oxford.
- McLaughlin, B. P. (1997): „Emergence and Supervenience.“ *Intellectica* 25 (2): 25–43.
- Moreland, J. P. & Craig, W. L. (2003): *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
- O'Connor, T. & Jacobs, J. (2013): „Agent Causation in a Neo-Aristotelian Metaphysics.“ In *Mental Causation and Ontology*, S. C. Gibb, E. J. Lowe & R. D. Ingthorsson, Oxford University Press, Oxford, s. 173–192.
- Pereboom, D. (2001): *Living Without Free Will*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Pereboom, D. (2014): „The Disappearing Agent Objection to Event-Causal Libertarianism.“ *Philosophical Studies* 169 (1): 59–69.
- Pereboom, D. (2017): „Responsibility, Agency, and the Disappearing Agent Objection.“ In *Le Libre Arbitre. Perspectives contemporaines*, ed. J.-B. Guillon, Collège de France, Paris. Dostupné z: <https://books.openedition.org/cdf/4942#entries>.
- Pink, T. (2003): „Action and Self-Determination.“ *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive* (36–37): 247–259.
- Pink, T. (2004a): *Free Will. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- Pink, T. (2004b): „Suarez, Hobbes and the Scholastic Tradition in Action Theory.“ In *The Will and Human Action From antiquity to the present day*, eds. M. W. F. Stone & T. Pink, Routledge, London, s. 127–153.
- Pink, T. (2008): „Intentions and Two Models of Human Action.“ In *Reasons and Intentions*, ed. B. Verbeek, Routledge, London, s. 153–179.
- Pink, T. (2016): *Self-Determination. The Ethics of Action*. 1. díl. Oxford University Press, Oxford.
- Pink, T. (2019): „Freedom, Power and Causation.“ *Organon F* 26 (1): 1–28.
- Putnam, H. (1975): *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, 2. díl. Cambridge University Press, New York.
- Russell, P. (2011): „The Free Will Problem [Hobbes, Bramhall and Free Will].“ In *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*, eds. D. M. Clarke & C. Wilson, Oxford University Press, New York 2011, s. 424–444.
- Van Cleve, J. (1990): „Mind-Dust or Magic? Panpsychism Versus Emergence.“ *Philosophical Perspectives* 4 (*Action Theory and Philosophy of Mind*): 215–226. DOI:10.2307/2214193.
- Van Inwagen, P. (1983): *An Essay on Free Will*. Oxford University Press, Oxford.
- Velleman, J. D. (1992): „What Happens When Someone Acts?“ *Mind, New Series*, 101 (403): 461–481.

Abstract

Agent Causation: Introducing the Chief Arguments of the Book

The paper summarizes chief arguments in the author's monograph *Agent Causation: Introduction to the Analytic Debate on Free Will* (Togga 2020). The book defends one particular theory, that of agent causation, as best suited to preserve our common intuitions regarding the meaning of free choice and its consequences in the sphere of moral responsibility. In the first part it introduces the terms of the debate and a key argument for incompatibilism. The main competitor, compatibilism of the so-called standard theory (D. Davidson), is rejected in the third part of the book. A central thesis underlying the view of agent causation defended in the book is that contingent (self-) determination is a kind of mean between deterministic and indeterministic causation. The second part of the book serves a subservient purpose defending dualism of some kind (either property dualism or substance dualism) against non-reductive physicalism via the so-called exclusion problem.

Key words: freedom, determinism, agent causation, incompatibilism, compatibilism

Dvořák, P. (2021): „Kauzalita činitele: představení hlavních argumentů knihy.“ *Filosofie dnes* 13 (1): 3–28. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Jak filosofovat o lidské mysli?

Jaroslav Peregrin

*Filozofická fakulta
Univerzita Hradec Králové
Rokitanského 62, 500 03 Hradec Králové
jaroslav.peregrin@uhk.cz*

Ve své nové knížce *Kauzalita činitele* Petr Dvořák argumentuje, že svoboda vůle existuje, a tudíž musíme přijmout nějakou formu indeterminismu; a předkládá návrh odpovídajícího pojmového rámce. Já se naproti tomu domnívám, že ač svoboda vůle skutečně existuje, neměli bychom proto opouštět determinismus; hlásím se tedy k určité formě kompatibilismu. Podle mého druhu kompatibilismu tomu ovšem není tak, že by se svoboda vůle dala vtěsnat do deterministického rámce. Domnívám se, že řešení je v přijetí toho, že při výkladu skutečnosti nevystačíme s jediným pojmovým rámcem – konkrétně že na člověka se můžeme dívat jako na organismus (skrze deterministický a fyzikalistický rámeček), ale také jako na osobu (skrze rámeček, který je „prodchnut normativitou“).

Klíčová slova: svoboda vůle, determinismus, indeterminismus, kompatibilismus, Sellars, Davidson, Kant, Petr Dvořák

Kauzalita činitele

Nová knížka Petra Dvořáka *Kauzalita činitele*¹, jak píše její autor v úvodu, má být mimo jiné pokusem o to, aby mě autor přesvědčil „že dualistický koncept mysli do seriózní filosofie patří a že si odbornou diskusi zaslouží“. O tom mě asi přesvědčovat není třeba. Já si sice myslím, že dualismus karteziánského ražení úplně přijatelný není; nemyslím si ale, že by byl předem diskvalifikován ze seriózní filosofie. (Ve své knize² píšu

1 Viz Dvořák (2020).

2 Viz Peregrin (2014).

o „magických“ teoriích mysli, které podle mne diskvalifikovány jsou; určitě jsem ale nechtěl klást rovnítko mezi takové „magické“ pseudoteorie a dualismus.) To, co kolega Dvořák ve své knize předvádí, určitě seriózní filosofie je, dokonce bych řekl, že asi více než to, co předvádím já.

Petr Dvořák je scholastik, ovšem v nejlepším smyslu toho dnes poněkud pejorativně znějícího slova. Má-li pojednat o nějakém tématu, nastuduje si maximální možné množství literatury, všechno si v hlavě utřídí, zváží pro a proti. To, co o tom potom napíše, čtenáři zprostředkuje nejenom jeho vlastní příspěvek k tomuto tématu, ale i ucelený přehled o tom, co si o něm myslí jiní filosofové, a přehledné zdůvodnění, proč on nesouhlasí s těmi z nich, se kterými nesouhlasí. To je obdivuhodné.

Já sám toho také relativně hodně nastuduji, ale na rozdíl od Dvořáka nemám trpělivost se podrobně věnovat filosofům, jejichž názory jsou mimoběžné s těmi mými, nebo se kterými nesouhlasím. A i u těch, kteří jsou mi blízcí, mám tendenci se soustředit na nápady, které ve mně vyvolají větší či menší intelektuální rauš, a zbytku se věnovat jenom zběžně. To souvisí s mým (ne-scholastickým) přesvědčením, že filosofie musí mít za cíl takové intelektuální rauše – že nás má budit z dogmatických dřímot či nás, řečeno památnými slovy Richarda Rortyho, „vytahovat z našeho starého já silou podivnosti“³.

V úvodu své knihy Petr Dvořák nešetří na mou adresu komplimenty, píše o mé „schopnosti srozumitelné prezentace složitých myšlenek“. Jsem samozřejmě polichocen a jsem velmi rád, když někdo shledává to, co píšu, zajímavým či podnětným; mám ale obavu, že někdy se mé pokusy o filosofické provokace také míjejí účinkem a pak možná moc ke čtení nejsou. Abych ale vrátil lichotku: myslím, že to, co píše Petr Dvořák je – na rozdíl od toho, co píšu já – zajímavé i užitečné i pro ty, kdo s tím nesouhlasí.

Indeterminismus?

Pokud jde o svobodu vůle, stanoviska, která jsou zde k dispozici, můžeme roztrdit do tří dobře známých kategorií:

3 Rorty (1979, s. 360).

1. Přijímáme determinismus, a tudíž odmítáme svobodu vůle.
2. Odmítáme determinismus, a tudíž můžeme přijmout svobodu vůle.
3. Přijímáme determinismus, ale i přesto přijímáme svobodu vůle (kterou vyložíme jako s determinismem slučitelnou).

Dvořák se domnívá, že svoboda vůle očividně existuje, a protože *skutečnou* svobodu vůle nám může poskytnout jedině stanovisko kategorie 2., musíme se přiklonit k ní. Já s ním souhlasím v tom, že svoboda vůle očividně existuje: hraje v organizaci lidských společností, zejména v úvahách o tom, kdo za co může, tak zásadní roli, že popírat její existenci podle mne dost dobře nelze. Na rozdíl od Dvořáka si ale nemyslím, že bychom měli odmítnout determinismus, takže pro mne je jasná volba stanovisko kategorie 3.

Proč si myslím, že bychom neměli odmítat determinismus? Jeden důvod je docela zjevný: moderní věda nám předkládá deterministický obraz světa (pomineme-li kvantovou úroveň popisu, která je stále natolik enigmatická, že je asi lepší ji ponechat stranou). Ne že by věda byla posvátná kráva či že by se nemohla mýlit, ale je výsledkem systematické a dlouhodobé koncentrace úsilí nás lidí o poznávání světa, takže není úplně jasné, jak bychom mohli přijít s něčím, co by ji mohlo přebít. A žádný jiný tak systematický a tak komplexní popis světa, jaký nám podává věda, nemáme (k tomu se ještě vrátím).

Je tu ale ještě jedna věc, která je v daném kontextu možná ještě podstatnější. Zdá se mi, že determinismus, jak nám ho servíruje moderní věda, již natolik ovládl i naše běžné uvažování, že vlastně už ani nedokážeme myslet nedeterministicky. Představme si, že sledujeme fotbalový zápas a že míč, který jeden z hráčů přihrál svému spoluhráči, najednou bez zjevného důvodu změnil směr. Proč se to stalo?, ptáme se. Odpovědí může být, že za to může nějaká nerovnost povrchu, po kterém se míč pohyboval. Nebo nějaký poryv větru. Nebo možná nějaká prapodivná faleš, kterou své přihrávce udělil přihrávající hráč. To všechno jsou více či méně přijatelná vysvětlení; ale představme si, že by nám někdo řekl, že ta změna směru neměla vůbec žádnou příčinu. Dokázali bychom se s tím spokojit? Dávalo by nám to vůbec nějaký smysl? Mně se zdá, že ne.

Může se ovšem zdát, že indeterminismus, který potřebujeme, když chceme hájit svobodu vůle způsobem, jakým ji hájí třeba Dvořák, je jiného – a stravitelnějšího – druhu. Představa, že lidská bytost dokáže iniciovat nové kauzální řetězce, neboli způsobovat, že se stane něco, co nemá jinou příčinu než rozhodnutí této bytosti, přece nezní vůbec nestravitelně!

Podívejme se ale na celou situaci podrobněji. Představme si nějakou konkrétní situaci, třeba že se někdo u soudu z vlastní vůle k něčemu přizná. To přiznání má podobu nějakých zvuků, které vypustí z úst. To vypuštění z úst je zjevně věcí nějaké činnosti „mluvidel“ tohoto člověka, která je zase vyvolána signály, které do nich přicházejí po nervových drahách z mozku. (Neurofyziologie by nám už dnes nepochybně dokázala k tomuto procesu dodat různé detaily.) Vyslání příslušných signálů z mozku je ovšem zapříčiněno nějakými ději, které se v mozku odehrály předtím, a ty byly zase způsobeny nějakými předchozími událostmi, případně ději, které byly v mozku vyvolány něčím, co do něj přišlo po nervových drahách ze smyslů atd. A říci, že tady se najednou odehraje něco bez příčiny, mi připadá stejně nestravitelné, jako to říci o tom fotbalovém míči.

Indeterminista má zde tedy, zdá se mi, dvě možnosti. Jednak může říci, že „konatel“, který má schopnost iniciovat nové kauzální řetězce, se dokáže do sítě takových kauzálních řetězců, jaké neustále probíhají v našich mozcích, nějak „nabourat“ a způsobit, že se tam odehraje něco, co nemá standardní příčinu. To je ale věc, o které si nejsem jistý, jak píšu výše, že nám dává vůbec nějaký smysl. Anebo může odmítnout celý ten vědecký výklad toho, proč někdo vypustí z úst to, co vypustí – a i to mi z výše uvedených důvodů připadá nepřijatelné.

Jazyky, kterými popisujeme svět

Není to tedy neřešitelný spor? Dvořák má pocit, že jakákoli svoboda vůle, která by nerušila determinismus, není opravdová svoboda vůle; a já mám pocit, že determinismus nejde odmítnout ... (Když jsem se ještě živil programováním, existovalo pro takový bezvýchodný konflikt dvou programů takové pěkné slovo „deadlock“.) Inu, já mám pocit, že

tak docela neřešitelný není, ale to je důsledkem některých názorů, které já mám na metody filosofie a které se mnou Dvořák asi nesdílí. V každém případě bude dobře, když teď něco o těch svých názorech řeknu.

Zdá se mi, že Dvořák považuje to, zda je svět deterministický, či indeterministický, za čistě faktickou otázku, podobně jako třeba otázku, zda většinu země pokrývají oceány, či nikoli. Já jsem se naučil to vidět poněkud jinak: chápu to spíše jako otázku, jak daleko se v popisování světa dostaneme s jazykem, který má v sobě determinismus zabudovaný.

Podobně je to s fyzikalismem, který je druhou stránkou determinismu. Dvořák píše: „Domníváme se, že fyzikalismus neplatí v žádné verzi.“⁴ To je přesně ten druh prohlášení, se kterými já mám problém. Proč neplatí? Protože je fyzikalistický popis světa očividně chybný či neúplný? Zdá se mi, že ať už je chybný či neúplný, nebo ne, rozhodně to neplatí „očividně“; lidí, kteří fundovaně hájí fyzikalismus, je nemálo. Tak proto, že fyzikalistický popis nezachytí vše? Já mám problém s tím, co to tady znamená „vše“.

Někdo může třeba říkat, že nezachytí zázraky. No ale na to bude fyzikalista právě hrdý: zázraky podle něj prostě neexistují. Proč neexistují? Protože se nevejdou do fyzikalistického popisu světa. Ale tohle už vypadá jako případ přísloví *Jednoho filosofa modus ponens je jiného modus tollens*: fyzikalista říká, že zázraky neexistují, protože se nevejdou do fyzikálního popisu světa, zatímco jeho odpůrce říká, že fyzikalistický popis světa nemůže platit, protože se do něj nevejdou zázraky. Tím ovšem nechci říkat, že takové spory, jako je ten o zázraky, musejí vždy postrádat věcnou podstatu; jenom poukazují na to, že vymezit ono „vše“, které se vejde nebo nevejde do fyzikalistického popisu světa, není neproblematické.

Kořeny tohoto mého postoje sahají až k vykřičenému „obratu k jazyku“, který v první polovině dvacátého století charakterizoval analytickou filosofii.⁵ U něj jsem si uvědomil, že mnohé problémy, které se zdají týkat světa, jsou spíše problémy jazyka, kterým o světě hovoříme. Richard Rorty, který je pro mě představitelem toho, čemu já říkám „druhé kolo“ obratu k jazyku,⁶ mi pak pomohl pochopit, že vzhledem k tomu, že ne-

4 Dvořák (2020, s. 96).

5 Viz Rorty (1967). Viz též Peregrin (2005).

6 Viz Peregrin (1998).

existuje žádný absolutně privilegovaný jazyk pro popis světa (tj. jazyk, který by nepříslušel nám, ale jakoby tomu světu samotnému), je mnoho otázek o obecné povaze světa rozumné chápat jako otázky po použitelnosti různých jazyků k popisu světa.

Vraťme se k determinismu: to je přesvědčení, že vše má svou příčinu. Ale zase: co je to „vše“? Vezměme třeba fakt, že je česká věta „Sníh je bílý“ pravdivá. Čím je tohle zapříčiněno? Někdo může být v pokušení říci, že je to zapříčiněno faktem, že je sníh bílý. Pak by nám ale asi fyzika měla říct, jak k tomu zapříčinění dochází. To nám ale neřekne, protože fakt, že je nějaká věta pravdivá, není tím druhem faktu, s jakým by si věděla rady.⁷ Znamená to, že tento fakt nemá žádnou příčinu, a že tedy naplatí determinismus? To bychom neřekli, spíše bychom konstatovali, že determinismus se týká jenom těch faktů, se kterými si ví rady fyzika.

Zdá se mi, že naproti tomu otázka determinismu jako projekt, kam až se můžeme dostat s deterministickým popisem, je jasná a zajímavá. A moderní věda nám ukazuje, že se s ním dostaneme velmi velmi daleko – mně se zdá, že tak daleko, že prakticky není možné ten deterministický jazyk pominout. (Mějme ale na paměti, že to není proto, že by to byl nějak absolutně adekvátní jazyk, ale proto, že se fakticky ukazuje, že z hlediska své široké užitečnosti nemá moc vážnou konkurenci.)

Znamená to, že všechny ostatní jazyky lze do tohoto jazyka přeložit? Moderní věda tohle prokázala o mnohých jazycích, které dříve vypadaly jako více či méně autonomní. Rozhodně ale není důvod se domnívat, že to musí platit pro každý myslitelný a tak či onak zajímavý jazyk. A na jeden takový případ bych tady rád upozornil.

„Vědecký obraz“ a „zjevný obraz“

Wilfrid Sellars⁸ nazývá to, co produkuje naše věda, *vědeckým obrazem* světa [„scientific image“]. Vědu má ve velké úctě; proslul dokonce svou variací na slavný Prótagorův výrok, které se začalo říkat *scientia mensura*: „Věda je mírou všech věcí, jsooucích, že jsou, nejsou, že nejsou.“

7 Navzdory ojedinělým pokusům, jako je Field (1972), o zabudování pojmu pravdivosti do kauzálního řádu světa.

8 Sellars (1962).

To znamená, že chceme-li autoritativní odpověď na otázku o tom, co je, musíme se s ní podle Sellarse obrátit na vědu.

Přesto si Sellars myslí, že tu je teorie, která není do vědeckého obrazu světa zabudovatelná a která je v některém ohledu možná i důležitější než vědecký obraz: hovoří o *zjevném obrazu* [„manifest image“]. Zjevný obraz je historicky původnější než ten vědecký; ten vědecký se zrodil v jeho lůně. A zjevný obraz obsahuje entity, které podle toho vědeckého neexistují. Sellars říká, že to hlavní, co na něm najdeme, jsou *osoby*.

Znamená to tedy, že my lidé jsme do vědeckého obrazu nepronikli? Nikoli; samozřejmě, že tam jsme, ale jakožto organismy, které tak či onak fungují a tak či onak se chovají. Nejsme tam jako osoby, které konají činy, za které jsou pak také zodpovědné. Proč tomu tak je?

Sellars sám říká, že neredukovatelnost zjevného obrazu na vědecký obraz je věcí neredukovatelnosti „má být“ [„ought“] na „je“ [„is“]. To naznačuje, že zjevný obraz není teorií ve stejném smyslu, v jakém jí je vědecký obraz – že nekonstatuje, co je, ale to, co být má. (Proto je také exkluzivním arbitrem toho, co je, vědecký obraz.)

Neplyne ale z toho, když přijmeme zjevný obraz, že přijímáme existenci osob? A není tohle něco, co popírá vědecký obraz, který je v tomto smyslu autoritou? A nemusíme tedy zjevný obraz z tohoto důvodu prostě odmítnout? Abychom vysvětlili, proč ne, musíme upozornit na nějaké jemné pojmové rozdíly. Představme si, že o někom řekneme třeba to, že je dlužník. Tím nekonstatujeme jenom fakta o tom, že si od někoho něco půjčil a dosud to nevrátil, konstatujeme i to, že to *má* vrátit. Takto chápaný dlužník tedy není ničím, co by mělo existovat ve smyslu vědeckého obrazu. Není to vůbec žádná *věc*, je to spíše *role*, do které můžeme různé věci (v tomto konkrétním případě lidské organismy) obsazovat. To, že má někdo něco vrátit, není vlastnost detekovatelná přírodovědecky.⁹

Tento Sellarsův názor ovšem není bezprecedentní. Domnívám se, že velmi podobné je Kantovo rozlišení mezi teoretickým a praktickým rozumem a zejména mezi jeho „říší pojmu přírody“ a „říší pojmu svobody“. Je tu i paralela mezi touto Sellarsovou „stereoskopií“¹⁰ a „anomálním

9 Protože *X má vrátit Y 10 000 Kč* není synonymní ani s *Pokud X nevrátí Y 10 000 Kč, bude potrestán*, ani s *X prohlásil, že Y vrátí 10 000 Kč* ani s ničím podobným.

10 Viz O'Shea (2012).

monismem“ Donalda Davidsona¹¹. (Dvořák se v knize podrobně věnuje zejména Davidsonově teorii jednání, jeho anomální monismus ale příliš netematizuje.)

Kompatibilismus

Tím se dostávám k oné specifické formě kompatibilismu, kterou já zastávám. Mám pocit, že svět dokážeme do velké míry velice dobře popsat deterministickým jazykem vědy. Zdá se mi, že by byl nesmysl se ho vzdávat, a taky se mi zdá, že ho nejde „vylepšovat“ tak, že by se na něj naroubovalo něco nedeterministického. Sem tam ale potřebujeme nějaký jiný druh popisu, zejména když chceme pojednat o smysluplných mezilidských vztazích, které jsou, řečeno se Sellarsem, „prodchnuty normativitou“ [„fraught with ought“]. Pak musíme to, co nám určitým způsobem popisuje věda, vyložit jiným způsobem – způsobem, který nám vyjeví to, co je pro nás podstatné.

Mám tedy pocit, že svět – včetně nás lidských bytostí jakožto organismů – je možné popisovat deterministickým jazykem vědy. (Beze zbytku? Na to nedokážu odpovědět, neboť mi není jasné, co vše se může počítat za ten zbytek – viz příklady se zázraky a s pravdivostí.) Tento jazyk vyhovuje určitému, já bych řekl základnímu, druhu porozumění, které my lidé hledáme. (Mohli bychom mu říkat „mechanistické“, ale tohle slovo si ve filosofii vysloužilo poněkud pejorativní přízvuk, což se mi nelíbí.) Pak tady ale mohou být ještě jiné druhy porozumění. Tak například Davidsonův anomální monismus se odvíjí od předpokladu, že porozumění jiným lidem, jak se k němu propracováváme během běžného obcování s nimi, je jiného druhu, než to vědecké – natolik jiného, že soustava pojmů, o které se opírá, je mimoběžná se soustavou pojmů, na kterých stojí věda.

Sellars navrhuje i vysvětlení, proč je tato soustava – jeho zjevný obraz – neredukovatelná na tu vědeckou. Je to podle něj proto, že to není teorie ve stejném smyslu, jako jsou ty vědecké. Je „prodchnuta normativitou“, což je dáno tím, že nesměřuje jenom k zachycení toho, co jak je, ale i k projekci našich vizí do budoucnosti: takhle to má být, takže bychom měli pracovat na tom, aby to tak v budoucnu bylo.

11 Viz Peregrin (2018).

Jak už jsem psal, mám pocit, že tento pohled na tuto celou věc je velmi podobný tomu Kantovu. Jeho třetí antinomie z *Kritiky čistého rozumu* proti sobě staví Tezi

Kauzalita podle přírodních zákonů není jediná, z níž mohou být odvozeny veškeré jevy světa. K jejich vysvětlení je nutno přijmout ještě kauzalitu prostřednictvím svobody.

a Antitezi

Žádná svoboda není, nýbrž vše ve světě se děje pouze podle přírodních zákonů.¹²

Terry Pinkard shrnuje Kantův vlastní postoj k této antinomii následujícím způsobem:

Nejslavnější z antinomií byla ta třetí, která tvrdila, že tu musí být radikální svoboda vůle, která zakládá kauzální řetězce, avšak sama není účinkem žádné jiné příčiny; a že každá událost musí mít příčinu, a svoboda tudíž nemůže existovat. To je ovšem podivné i podle Kantových vlastních měřítek. Transcendentální užití ostatních Idejí vede k antinomiím – jako že svět má a nemá počátek v čase – ve kterých obě tvrzení postrádají jakoukoli kognitivní signifikanci. Avšak pokud jde o svobodu a determinismus, měl Kant za to, že musíme věřit jak tomu, že jsme bytosti řídicí se zákony deterministicky chápaného vesmíru, tak že jsme radikálně svobodní a určujeme naše vlastní činy; oba prvky této antinomie jsou pravdivé. Řešením této antinomie, jak měl Kant argumentovat později, bylo, že z praktického hlediska se musíme považovat za noumenálně svobodné, ale z teoretického hlediska musíme být vzhledem k otázce svobody buďto agnostičtí nebo tuto možnost zcela odmítnout.¹³

¹² Kant (1781).

¹³ Pinkard (2002, s. 43).

Způsob, jakým nám Dvořák ve své knize předvádí svět, v sobě z mého pohledu spojuje prvky sellarsovského zjevného i vědeckého obrazu či Kantova pohledu teoretické a praktické filosofie – je to heroický pokus o vybudování pojmového rámce pro jedinou všeobsahující teorii. Mně se ale zdá, že taková všeobsahující teorie nemůže existovat, z důvodů načrtnutých výše: naše úsilí o porozumění světu podle mne není jenom jedním projektem, ale propletením více různorodých projektů, které se opírají o ne úplně slučitelné pojmové soustavy.

Literatura

- Dvořák, P. (2020): *Kauzalita činitele: Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga, Praha.
- Field, H. (1972): „Tarski’s theory of truth.“ *The Journal of Philosophy* 69 (15): 347–375.
- Kant, I. (1781): *Kritik der reinen Vernunft*. Riga; český překlad *Kritika čistého rozumu*, OIKOYMENH, Praha, 2001.
- O’Shea, J. R. (2012): „Prospects for a stereoscopic vision of our thinking nature: On Sellars, Brandom, and Millikan.“ *HUMANA. MENTE* 5 (21): 149–172.
- Peregrin, J. (2005): *Kapitoly z analytické filosofie*. Filosofia, Praha.
- Peregrin, J. (2014): *Jak jsme zkonstruovali svou vlastní mysl*. Dokořán, Praha.
- Peregrin, J. (2018): „Davidson and Sellars on ‚Two Images‘.“ *Philosophia* 46 (1): 183–192. <https://doi.org/10.1007/s11406-017-9902-4>.
- Peregrin, J., ed. (1998): *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Filosofia, Praha.
- Pinkard, T. (2002): *German Philosophy 1760–1860: the legacy of idealism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton.
- Rorty, R., ed. (1967): *The Linguistic Turn*. The University of Chicago Press, Chicago.

Sellars, W. (1962): „Philosophy and the Scientific Image of Man.“ In *Frontiers of Science and Philosophy*, ed. R. Colodny, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, s. 35–78.

Abstract

How to philosophize about human mind?

In his new book Petr Dvořák argues that freedom of will exists, and hence we must accept some form of indeterminism; and he presents a proposal of the corresponding conceptual framework. In contrast to this, I am convinced that though the freedom of will does exist, we should not abandon determinism; therefore I subscribe to a form of compatibilism. However, my version of compatibilism does not claim that freedom could be squeezed into the deterministic framework. I think that the solution consists in admitting that describing reality we do not make do with a single conceptual framework – specifically that a human individual can be seen as an organism (via the deterministic and physicalistic framework), but also as a person (via a framework that is “fraught with ought”).

Key words: free will, determinism, indeterminism, compatibilism, Sellars, Davidson, Kant, Petr Dvořák

Peregrin, J. (2021): „Jak filosofovat o lidské mysli?“ *Filosofie dnes* 13 (1): 29–39. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Kauzalita a kontingentní sebedeterminace? Kritická poznámka ke Dvořákově knize *Kauzalita činitele*

Stanislav Sousedík

Praha

sousedik.s@volny.cz

Petr Dvořák hájí ve své knize *Kauzalita činitele* libertariánské pojetí svobody lidské vůle. Vůli považuje za duševní schopnost člověka a její svobodu spatřuje v možnosti její sebedeterminace. Tuto tezi autor tohoto příspěvku kritizuje. Dokazuje, že sebedeterminující schopnost je *contradictio in terminis*. Libertariánsky pojatá svobodná vůle je možná jen, pokud není schopností. Takovou vůli je pouze vůle Boží (za předpokladu, že Bůh existuje). Autor připojuje historické upozornění, že autorem omylu zaměňujícího lidskou vůli s Boží je renezanční teolog Ludvík Molina, že k jeho stoupencům náležel i René Descartes.

Klíčová slova: svoboda vůle, libertarianismus, sebedeterminace, molinismus, Petr Dvořák

Analytickou filosofii uvedlo do kontextu českého myšlení více našich domácích autorů, uznává se nicméně všeobecně, že hlavní zásluha o to náleží prof. Jaroslavu Peregrinovi. Peregrin ovšem v našem prostředí rozšířil analytickou filosofii pouze v jednom jejím obsahovém zaměření, totiž empiristickém, tedy ve verzi programově uzavřené zájmům metafyzickým. Po několika pokusech o obohacení českého filosofického spektra tímto, tj. metafyzickým směrem, jež však nevyvolaly širší zájem, přichází nyní doc. Petr Dvořák s dílem, jež naše vzdělaná veřejnost nebude moci brevi manu pominout: Autor v něm totiž (na rozdíl od oněch starších příspěvků) navazuje na současnou, autorem pečlivě dokumentovanou

diskusi probíhající dnes (hlavně) v anglosaské oblasti. O jeho knize *Kauzalita činitele*¹ (dedikované po zásluze Jaroslavu Peregrinovi) jsem již s uznáním referoval ve *Filosofickém časopisu*. V tomto článku bych k tomuto referátu rád připojil ještě kritickou výhradu, kterou mám osobně k libertariánské teorii o svobodě vůle. Tu totiž Dvořák v uvedeném díle obhajuje (nebo se k ní přinejmenším kloní). Pokusím se nejprve krátce shrnout Dvořákovu tezi, poté přistoupím k její kritice.

Dvořák uvádí:

„Činitel [míněn je člověk] má [polyrealizovatelnou] schopnost svobodné volby. Tuto svou schopnost (kterou můžeme nazývat „vůle“) činitel realizuje [= přivádí k určité volbě] výlučně svým vlastním kauzálním působením, čili sebedeterminací. To znamená, že činitel je při své [pomoci vůle uskutečňované] volbě příčinou, která k determinaci svého účinku [rozuměj: k rozhodnutí volit to a to] není sama ničím kauzálně determinována.“²

Posledním (mnou podtrženým) tvrzením je vyjádřeno to, co je charakteristické pro libertariánské pojetí svobody vůle, které budu v dalším kritizovat. Než k tomu přistoupím, rád bych Dvořákovu stanovisko formuloval ještě jednou, poněkud volněji a snad, jak alespoň doufám, přístupněji. A tak tedy: Někdo, dejme tomu pan Novák, má (svobodnou) vůli, tj. schopnost, díky níž se může rozhodnout pro A anebo pro B. Příčinou toho, že se rozhodl např. pro A, je pan Novák sám, tj. Novák nedeterminovaný k tomuto rozhodnutí nějakou další příčinou, tedy Novák jako první, nezávislá příčina svého rozhodnutí. Otáže-li se někdo: „Proč se ale Novák rozhodl právě pro A?“, lze sice odpovědět poukazem na motivy, jenže motivy dodávají Novákovu suverénnímu rozhodnutí pouze určitý stupeň pravděpodobnosti, ale nedeterminují je. A co tedy jeho rozhodnutí determinuje? Dvořák odpovídá: Prostě Novákova svobodná vůle sama, tj. schopnost se svobodně rozhodovat (schopnost sebedeterminace). K povaze svobodné vůle náleží, že působí jako příčina

1 Dvořák (2020).

2 Tamtéž, s. 147.

nezávislá na jakékoli příčině další. Dvořák praví: „*Nezdá se nám jasné, proč za definiční vlastnost kauzality pokládat nutné působení s vyloučením kontingentní determinace. Pojmová analýza kauzality nás podle našeho soudu k ničemu podobnému nezavazuje.*“³

* * * *

Tolik Dvořák. Pokusím se nyní ukázat, že *pojmová analýza kauzality sice nevede k tezi, že každá příčina působí nutně s vyloučením kontingentní determinace* (potud dávám Dvořákovi za pravdu), ukáží však, že nás taková analýza vede k tomu, že příčina, o kterou Dvořákovi jde, totiž vůle člověka, takovou kontingentní determinaci (čili sebedeterminaci) vskutku vylučuje, a že tedy, přijmeme-li, co Dvořák svobodou lidské vůle rozumí, tato vůle svobodná není. Budu tedy (srozumitelněji řečeno) hájit tezi, že je sice konzistentně myslitelná svobodná příčina, ale že takovou příčinou není vůle lidská, nýbrž výlučně vůle Boží. Moje kritika je „immanentní“, tj. předpokládám ten význam výrazu „svoboda lidské vůle“, jež mu přikládá Dvořák.

Lidská vůle je podle Dvořáka určitým příkladem schopnosti.⁴ Obecně vzato rozumíme schopností dispozici nějakého nositele být něčím vymezen čili determinován. Elementárním příkladem schopnosti budiž pro nás hrouda vosku, která má při přiměřené teplotě *schopnost* být vymezena různými tvary, tvarem koule, tvarem kvádrů atd. Tyto tvary nemá vosk sám sebou, nýbrž je k nim determinován nějakou z vnějšku působící příčinou (např. člověkem, jenž v něm hnětením tyto tvary vytvoří).

3 Tamtéž, s. 182.

4 Aristotelický pojem „schopnosti“ byl z novověké filosofie po dlouhou dobu vylučován. K prvnímu pokusu o jeho znovuzavedení do současného myšlení došlo teprve v polovině minulého století (G. Ryle). Rylův příspěvek je v podstatě obratným pokusem o takovou recepci pojmu „schopnosti“, aby to nebylo ve sporu s jím zastávanými zásadami behavioristickými. Na podnět Rylův navázalo více myslitelů (Dvořák z nich nejdůležitější cituje ve své knize), z nichž někteří již nevycházeli z behaviorismu. V aristotelickém pojetí je schopnost lidské mysli (např. vůle) jakousi smysly nepostižitelnou entitou, na jejíž existenci usuzujeme ze skutečnosti, že se individuum za určitých podmínek určitým způsobem chová. Např. voják, když uslyší troubit večerku, vrátí se do kasáren. Naproti tomu strom na kasárenském dvoře to nečiní. Proč? Mimo jiné proto, že voják má sluch, kdežto strom nikoli. Tento úsudek ze smysly postřehnutelného (v našem případě z lidského chování za určitých podmínek) na entity smysly nepostřehnutelné (např. na určitou lidskou schopnost) je charakteristickým projevem metafyzického rázu aristotelismu. Ten je ovšem pro behavioristy (a empiristy vůbec) kamenem úrazu.

Jiným příkladem schopnosti je sluch, jenž po kauzálním zapůsobení akustických vln na svůj orgán, je vymezen (determinován) k slyšení. Slyšení je jakási determinace nositele sluchové schopnosti (člověka), jenž se díky ní stal z neslyšícího slyšícím.

Příklady, jež by bylo možné bez omezení rozhojňovat, ukazují vesměs, že nositel schopnosti dosahuje svého vymezení (= determinace, tedy např. určitého tvaru v případě vosku, určitého vjemu v případě sluchu) díky působení nějaké od sebe odlišné, „vnější“ příčiny.

Po této obecné úvaze o schopnostech se můžeme obrátit k té schopnosti, která Dvořáka (a ovšem i nás) zvláště zajímá, totiž k vůli. Vůle je příkladem schopnosti, jejíž determinací je určitá intence, k něčemu zaměřené chtění. Protože je však lidská vůle schopnost, nemůže si udělit svou determinaci sama, nýbrž ji musí mít od nějaké od sebe odlišné příčiny (naprosto stejně jako schopnost vosku nabývat různé tvary si nemůže udělovat tyto tvary sama, sebedeterminací, nýbrž získává je od vnější příčiny). Pochází-li však k něčemu zaměřené chtění lidské vůle od něčeho jiného než od této lidské vůle samotné, není vůle při svém rozhodování první příčinou, a tudíž neplatí libertariánské tvrzení, že vůle je s to determinovat sebe samu.

To je to, na co jsem chtěl poukázat. Můj argument by bylo možno shrnout takto: Není možné, aby existovala schopnost, jež determinuje k určité realizaci sebe samu. Avšak vůle je schopnost. Není tedy možné, aby vůle determinovala sebe samu. A dodávám: Schopnost, jež determinuje sebe samu, je tzv. *contradictio in terminis*.

* * * *

Uvedeným zjištěním bych mohl tento svůj příspěvek ukončit. Bude však, myslím, užitečné, jestliže 1) odpovím na jednu pravděpodobnou námitku, a 2) připojím ještě jedno zcela stručné historické upozornění.

Pravděpodobná námitka zní, že můj argument neplatí pro zvláštní schopnost, jíž je právě lidská vůle. Lidská vůle je totiž příčinou, a „*pojmová analýza pojmu příčiny nás ... k ničemu takovému* (rozuměj: k tvrzení, že žádná příčina nemůže působit svobodně) *nezavazuje*.“⁵

5 Dvořák (2020, s. 182).

Odpovídám: K zamítnutí libertarianismu nás nezavazuje pojem příčiny sám o sobě, nýbrž pojem příčiny, jež je schopností. Pojem „svobodná příčina“ neobsahuje sám spor, sporným se stává teprve, je-li taková příčina chápána jako schopnost.

Tu však vzniká otázka: Je příčina, která by nebyla schopností, myslitelná? Vždyť je-li nějaké x příčinou, znamená to přece vždy, že x má jakousi schopnost? Soudím, že tomu tak není. Příčina, jež by nebyla schopností, je myslitelná: nesměla by však při rozhodnutí podléhat žádné determinaci, a tudíž *ani sebedeterminaci*. Realizací své kauzality by se tudíž neměnila nijak sama, nýbrž by beze změny sebe samé vyvolávala mimo sebe účinek, např. A (a nikoli B). Taková příčina by byla sice s to se svobodně rozhodnout, ale nemusela by být při tom schopností. Zdá se, že takovou svobodnou příčinou je Bůh (existuje-li ovšem, což zde nechávám stranou): Bůh se svobodně rozhoduje stvořit možný svět A spíše než možný svět B, C, D atd. Stvoří-li pak de facto svět A, zůstává tím ovšem sám naprosto nezměněn.⁶ Domnívám se, že chyba libertarianismu spočívá v tom, že zaměňuje kauzalitu, jež není schopností (tedy kauzalitu Boží) s kauzalitou schopnosti (tedy např. s kauzalitou lidské vůle).

Na závěr ještě ono slíbené historické upozornění: Autorem onoho (podle mého mínění nepřijatelného) učení, jehož výsledkem je, že není po určité stránce rozdílu mezi svobodnou vůlí Boží a lidskou⁷ je, jak Dvořák ve své knize sám uvádí, renezanční teolog, jezuita Ludvík Molina. V Molinově učení byl vychován, jak známo, i René Descartes. Jak učenlivým žákem byl, svědčí mimo jiné jeho výklad o lidské vůli, obsažený ve 4. meditaci jeho spisu *Meditationes de prima philosophia*.

6 To, že je Bůh neměnný, plyne z jeho nekonečné dokonalosti. Zdá se ovšem, že se Bůh stvořením světa mění, že totiž nabývá vztahu „být stvořitelem“, jehož neměl. Tak tomu však není. Proč? Existují totiž jednak vztahy reálné, jež mají svůj základ v realitě. Vyrostle-li chlapec tak, že je posléze větší než jeho otec, je tento vztah „větší než“ reálný, založený na reálné skutečnosti tělesného růstu. Je-li naproti tomu nějaký důstojník jmenován např. velitelem pluku, nabývá také určitého vztahu, ale tento vztah nemá žádného reálného základu (jmenovaný důstojník se nestal velitelem pluku na základě toho, že by byl býval např. vyrostl, ztloustl apod.). Základem vztahu „být velitelem pluku“ je něco pouze myšleného, totiž objektivně chápané rozhodnutí příslušného nadřízeného. Odtud se rozlišují vztahy reálné a vztahy fiktivní čili intencionální (lidským myšlením vytvořené, tedy vztahy bez základu v realitě). Stvoří-li Bůh svět, nabývá sice vztahu „být stvořitelem“, ale tento vztah je jen vztahem intencionálním, jímž se Bůh po reálné stránce nemění. Inverzní vztah, vztah „být stvořenou věcí“ je ovšem vztah reálný.

7 V obou případech se svobodná vůle chápe jako svého druhu první příčina.

Zde vykládá, že vůle je z lidských schopností jediná, kterou si prý nelze myslet větší, než ve skutečnosti je. Spočívá prý totiž „formálně“ pouze v tom, že můžeme něco buď učinit nebo neučinit (tj. tvrdit to nebo popírat⁸, usilovat o to, anebo od toho upustit) a necítíme se při tom determinováni žádnou vnější příčinou. Tento pro svobodnou lidskou vůli podstatný rys nelze stupňovat, takže se svobodou své vůle člověk prý neliší od Boha. Je to prý právě hlavně díky této povaze jeho vůle, že je člověk obrazem a podobenstvím Božím.⁹ Poznávám, že Molinova (Descartem a po něm početnými novověkými mysliteli, také Kantem, převzatá) nauka byla ve své době novinkou, starší křesťanští teologové hájili, jak známo, různé verze kompatibilismu.

Uvádím zde tyto skutečnosti, abych naznačil, že Dvořák jde se svým libertarianismem podle mého mínění sice nesprávným směrem, ale ne tak, že by se dopouštěl nějaké vulgární chyby: hájí určitou myšlenkovou tradici, se kterou z výše uvedených důvodů osobně nesouhlasím.

Literatura

Dvořák, P. (2020): *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga, Praha.

Descartes, R. (1905): *Meditationes de prima philosophia*. Ed. C. Güttler, München.

Gilson, E. (1913): *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. Alcan. Paris; přetisk Vrin, Paris 1982.

⁸ Nezapomeňme, že tvrzení a popírání je podle Descarta v poslední instanci úkonem vůle.

⁹ Descartes píše: „Nemohu si také stěžovat, že se mi od Boha nedostalo vůle s dostatek vznešené a dokonalé. Nezakouším totiž, že by byla omezena nějakými hranicemi. A mám za to, že je vhodné, abych zde upozornil, že nic jiného ve mně není tak dokonalé či veliké, abych si nemohl myslet, že je možné něco dokonalejšího nebo většího. Když totiž uvážím např. svou schopnost chápat, hned musím uznat, že je nevelká a velmi omezená, a zároveň si vytvářím ideu nějaké větší, ba největší a nekonečné ... Je to pouze vůle čili svoboda rozhodování, kterou v sobě shledávám tak velikou, že nemám ideu žádné větší. Především s ohledem na svou vůli tedy chápu, že jsem jakýmsi obrazem a podobou Boží. Neboť ač je Boží vůle neporovnatelně větší než moje ... přece se nezdá být větší, uvažuje-li se o ní formálně a precizně, protože takto uvažovaná spočívá pouze v tom, že můžeme totéž učinit nebo neučinit (tj. tvrdit nebo popírat, usilovat o něco, anebo se toho vyvarovat) či spíš pouze v tom, že se k tomu, co je nám rozumem předkládáno k tvrzení či popírání či k tomu, abychom o to usilovali nebo se toho vyvarovali, vztahujeme tak, že nepocítujeme žádnou vnější sílu, která by nás k tomu determinovala.“ Descartes (1905, s. 151, 152), překlad autora. K pojetí vůle u Descarta srov. Gilson (1913).

Abstract

Causality and self-determination. A critical remark to P. Dvořák's book *Agent Causation*

Peter Dvořák defends in his book *Agent Causation* the libertarian approach to the liberty of human will. He considers the will of man to be a capacity, and its freedom the possibility of its self-determination. The author of present contribution criticizes Dvořák's theses: He argues a "self-determining capacity" to be a *contradictio in terminis*. According to his opinion the will can only be self-determining, if it is not a capacity. Only God (if he exists) can have such a will. The author adds a historical remark that a famous exponent of the (as he means) error mistaking the human for the divine will is the sixteenth century theologian Luis Molina; among whose prominent followers we can find René Descartes, too.

Key words: freedom of will, libertarianism, self-determination, molinism, Petr Dvořák

Sousedík, S. (2021): „Kauzalita a kontingentní sebedeterminace? Kritická poznámka ke Dvořákově knize *Kauzalita činitele*.“ *Filosofie dnes* 13 (1): 40–46. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi

David Peroutka

Filozofická fakulta
Univerzita Jana Evangelisty Purkyně
Pasteurova 13, 400 96 Ústí nad Labem
peroutka.ujep@seznam.cz

V reakci na knihu Petra Dvořáka *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle* hájím určitý typ kompatibilismu. Dvořák upozorňuje, že pokud bylo něčí rozhodnutí predeterminováno od něj odlišnými příčinami, pak onomu jedinci za jeho volbu nepřisuzujeme morální odpovědnost. Mým návrhem je však „asymetrické“ řešení otázky. V oblasti predeterminovaných voleb připouštím nepřítomnost odpovědnosti v případě všech morálně zlých voleb, nikoli však v případě všech voleb hodnocených jako morálně dobré. Existují totiž takové dobrovolné volby, při kterých sice nejsme s to – např. na základě silných morálních důvodů – volit jinak, avšak přesto vnímáme své rozhodnutí jako svobodné. Navíc platí, že i *kdybychom* se při tom dověděli, či uvěřili, že daná volní nutnost není důsledkem naší minulé „libertariánské“ sebeformace, stěží by nám takové mínění zabránilo cítit se ve své volbě svobodnými. Způsoby, jakými svobodu vůle prožíváme, bychom ovšem měli jakožto filosofové respektovat.

Klíčová slova: svoboda vůle, sebedeterminace, volní nutnost, kompatibilismus, libertarianismus, Petr Dvořák

1. Úvod

Knihy Petra Dvořáka *Kauzalita činitele*¹ je více než jen *Úvodem do analytické diskuse o svobodě vůle* (jak zní podtitul). Představuje určitě konkrétní řešení diskutovaného problému. Autor odmítá tzv. standardní teorii, kořenící ve filosofii Davida Humea a rozvinutou zejména

1 Dvořák (2020).

Donaldem Davidsonem, podle které je volba s nutností generována určitými mentálními či psychologickými stavy, totiž našimi míněními (*beliefs*) a tužbami (*desires*). Dvořák proti tomuto stanovisku obhajuje (v návaznosti na Thomase Pinka a další autory) teorii, podle které volbu, resp. intenci (záměr) nějak jednat, kauzálně nepůsobí samy naše psychologické stavy (jakkoli ji jistě ovlivňují), ani důvody, které nás ke zvolení alternativy přivedly,² nýbrž příčinou a autorem volby je sám (substanční) volitel nadaný schopností „kontingentní sebedeterminace“. Dvořák v tomto smyslu rozvíjí příslušnou ontologii (druhá část knihy) a také zajímavou a dobře rozpracovanou teorii motivace (zejména 3. a 4. kapitola poslední části).

Proti těmto hlavním liniím Dvořákových úvah nemám vážných námitek. Domnívám se naopak, že ladí se zkušeností. V momentech, kdy se ve svém rozhodování cítíme svobodní, přece sami sebe zakoušíme jako aktivní činitele a původce volby, nikoli jako pouhé pasivní loutky deterministických psychologických faktorů. A dovolím si poznamenat, že vzhledem k tomuto zkušenostnímu základu Dvořákovy primární teze se budou její oponenti nutně nalézat v překerní situaci. Vždyť, jak připomíná např. Charles Taylor, dobrá teorie (alespoň nejde-li o teorii normativní, nýbrž explanační) by neměla protirečit způsobu, jak fakticky prožíváme své životy.³

Táž metodologická zásada mě nicméně nutí vyjádřit v přítomné studii určitý dílčí nesouhlas, totiž svou nespokojenost s Dvořákovým příliš paušálním a nediferencovaným odmítnutím kompatibilismu. Náš autor (jak dále podrobně ukážu) staví na předpokladu, že volba je svobodná pouze tehdy, *mohl-li se volitel (za týchž okolností) rozhodnout jinak*. Proti tomu však svědčí zkušenost volby, při které sice na jedné straně víme, že z nějakých, např. i morálních důvodů, v dané situaci rozhodně *nejíme schopni volit jinak*, avšak zároveň se – na druhé straně – jedná o naše vlastní rozhodnutí, k němuž jsme vedeni svým osobním přesvědčením (rozhodujeme se „sami ze sebe“ a na základě svého rozumu), takže nepochybujeme o svobodné povaze své volby. V podobných případech

2 Ty mohou být sice pokládány za finální příčiny (v aristotelském smyslu slova), nikoli však za příčiny eficientní. Tamtéž, s. 166.

3 Taylor (2001, s. 58).

je, myslím, svoboda volby *slučitelná* (srov. termín „kompatibilismus“) s nutností, tj. s faktem, že volitel nemůže volit jinak; resp. že danou volbu *ceteris paribus*⁴ nemůže neučinit.

Záměrem mé statě je vést v tomto směru s Petrem Dvořákem diskusi, tj. vznést námitky proti jeho inkompatibilismu. Zkraje bude možná užitečné připomenout, jak mnohotvárná teoretická stanoviska nazývaná „kompatibilismus“ a „inkompatibilismus“ vztahují pojem svobody k determinismu. Determinismus obecně říká, že vše, co nastává, nastává s nutností. Kauzální a nomologický determinismus upřesňuje, že vše, co nastává, je na základě přírodních zákonů nutným důsledkem předchozího stavu věcí. Kompatibilismus je pak stanoviskem, podle nějž deterministická povaha reality neodstraňuje morální odpovědnost, neboť nevyklučuje existenci svobodné vůle, resp. jejích aktů, svobodných rozhodnutí. Naopak podle inkompatibilismu existuje rozpor mezi determinismem a předpokladem volní svobody, potažmo i odpovědnosti (svoboda vůle tvoří podmínku morální odpovědnosti). Pokud inkompatibilista navíc míní, že svoboda vůle existuje, nazýváme jej libertariánem.

Petr Dvořák je (libertariánský) inkompatibilista. Bere totiž za své tvrzení, že

„...vyskytne-li se alespoň jedno svobodné jednání, nemůže skutečnost existovat tak, jak tvrdí determinismus. Jinými slovy, determinismus musí být nepravdivý. A naopak, je-li pravdivý determinismus, neexistuje žádné svobodné jednání, a jelikož jen za takové jednání může být jeho činitel odpovědný, žádný činitel není za nic morálně odpovědný.“⁵

Proč podle Dvořáka determinismus vylučuje svobodu? Je tomu tak proto, že nezbytnou podmínkou svobody je volitelova „sebedeterminace“ k volbě, resp. k pojmutí intence, přičemž tato podmínka „zahrnuje navíc i skutečnost, že činitel nemůže být k sebedeterminaci determino-

4 „Za ostatních (podmínek) rovných“, tj. za týchž okolností; v téže situaci.

5 Dvořák (2020, s. 25).

ván něčím či někým od něj odlišným“,⁶ jak tomu ovšem vždy je podle determinismu. Dvořák nabízí dvě různá zdůvodnění svého požadavku, aby jednající, má-li být ve své volbě vskutku svobodný, nebyl ke své sebedeterminaci sám determinován ničím od sebe odlišným. Jedním důvodem je, že jinak by údajná (kompatibilisticky myšlená) svoboda nestačila k *morální odpovědnosti* za danou volbu, takže by se nejednalo o skutečnou svobodu.⁷ Druhým důvodem je tzv. *princip alternativních možností*, který v případě svobodných aktérů nepřipouští zmíněnou „vnější“ predeterminaci.⁸ Probereme obě tyto argumentační linie, avšak začneme od poslední jmenované zásady, které zde budeme věnovat větší prostor.

2. Princip alternativních možností vs. kompatibilismus

Petr Dvořák soudí, že „vnější determinace, která činitele determinuje k tomu, aby se sám určitým způsobem vymezil, ruší svobodu“.⁹ Na čem toto své mínění staví? Především na tom, čemu se běžně říká princip alternativních možností (dále jen PAP = *principle of alternate possibilities*). Podle této zásady je aktér *morálně odpovědný* za svou volbu jen tehdy, pokud mohl volit jinak.¹⁰ Jelikož morální odpovědnost předpokládá svobodu rozhodování, a svoboda nás zajímá, právě nakolik tvoří předpoklad morální odpovědnosti, lze PAP stejně dobře formulovat i takto: Volba je *svobodná* jen tehdy, mohl-li se aktér rozhodnout jinak.

V tomto duchu Dvořák zdůrazňuje, že „klíčovou“ či „nutnou i postačující podmínkou“ svobody rozhodování je právě „existence alternativních možností“.¹¹ Na tomto předpokladu náš autor staví jasný argument proti slučitelnosti volitelovy svobody s jeho vnější predeterminací:

6 Tamtéž, s. 18.

7 Tamtéž, s. 167–170.

8 Tamtéž, s. 18–23.

9 Tamtéž, s. 19.

10 Ačkoli se tradičně při formulaci PAPu hovoří o možnosti *jednat (act)* jinak, domnívám se (z důvodů, jež v dalším vyjdou najevo), že – chceme-li být přesní – jde spíše o možnost *chtít, volit či rozhodnout se jinak*. V tomto duchu formuluje PAP např. Stewart Goetz: „An agent is morally responsible for his choice at time *t* only if he was free at *t* to choose otherwise.“ Goetz (2005, s. 83).

11 Dvořák (2020, s. 23 včetně pozn. 9).

„To, že k této vnější determinaci nemůže dojít, totiž plyne (...) z podmínky existence alternativních možností: pokud činitel je s to za přesně stejných kauzálních okolností jednat jinak, než jedná, pak z toho plyne, že k vlastní determinaci jednat tak a tak není ničím determinován, jinak by tuto alternativní možnost neměl.“¹²

Jelikož souhlasím, že determinismus (či, přesněji, deterministické fungování veškeré skutečnosti) by vylučoval alternativní možnosti voleb, považuji Dvořákův argument za platný v tom smyslu, že závěr opravdu plyne z daných předpokladů. Návrh klasických kompatibilistů, že determinismus *nevylučuje* alternativní možnosti, se mi nezdá přesvědčivý. V čem tato starší kompatibilistická strategie spočívala?

Myšlenka je jednoduchá: Svobodní jsme prostě tehdy, činíme-li to, co činit chceme.¹³ Determinismus prý tudíž připouští, že aktér by mohl jednat jinak. Vždyť říci, že by mohl jednat jinak, neznamená nic více, než že by jinak jednal, kdyby se pro to rozhodl.¹⁴ Např. žízniVEC sice *za určitých okolností* nutně chce pít a nutně pije, avšak *za nějakých jiných okolností*, např. kdyby šla historie jinak a on v daný moment nežíznil, by pít nechtěl – a tudíž nepil. Za dané situace tedy sice s nutností platí, že se rozhoduje pít a pije, avšak zároveň platí, že by nepil, *kdyby* se tak rozhodl.

Jak je vidět, tato „kondicionální“ či „hypotetická analýza“¹⁵ svobody v ústech klasického kompatibilisty předpokládá, že chce-li aktér za určitých okolností nějak jednat, nemůže *za týchž okolností* chtít nic jiného. Aktérovo chtění jednat jinak by nastalo jen za odlišných okolností. A právě jen v tomto omezeném smyslu podle klasického kompatibilisty platí, že by činitel – navzdory determinismu – mohl jednat jinak. I za deterministických předpokladů je totiž mnohdy pravdou, že by jednal jinak, *kdyby* – za odlišných podmínek – jednat jinak chtěl.

¹² Tamtéž, s. 19.

¹³ David Hume: „By liberty, then, we can only mean a power of acting or not acting, according to the determinations of the will; that is, if we choose to remain at rest, we may; if we choose to move, we also may.“ Hume (1975, s. 95).

¹⁴ Srov. např. Ayer (1972, s. 271–283).

¹⁵ Tento termín používá libertarián Robert Kane. Kane (2005, s. 16; s. 26–31).

Proč tato s determinismem slučitelná „možnost jednat jinak“ nediskvalifikuje Dvořákův argument? Volit a jednat jednak jinak by (v analyzované perspektivě) pro určitého volitele v čase t bylo možné jen *za odlišné situace* v témže čase t (tj. nikoli *ceteris paribus*). Nehledě na fakt, že takováto „jiná situace“ je v deterministickém světě kauzálně nedostupná, je zřejmé, že možnost „jednat jinak“, kterou disponuje klasický kompatibilismus, rozhodně není možností jednat jinak „za přesně stejných kauzálních okolností“, jak je to ovšem výslovně zmíněno v premise Dvořákova argumentu. Postřehy klasických kompatibilistů tudíž nejsou s to zpochybnit, že inkompatibilistický závěr z daných premis opravdu plyne. Determinismus vylučuje možnost jednat *ceteris paribus* jinak. Z PAPu plyne inkompatibilismus.

U klasického kompatibilismu se ještě na moment pozdržme. Představme si, že aktér jedná, jak jednat chce. Rozlišme v této situaci chtění (volici), a na něm založené jednání. Nevýhodou klasického kompatibilismu je, že vysvětluje pouze svobodu *jednání*: ta prý tkví ve shodě s aktérovým chtěním. Zůstává však otázkou, v jakém smyslu vůbec může být svobodným *samo chtění*. Tato otázka je ovšem podstatná, zkoumáme-li svobodnou vůli (*free will*). A klasický kompatibilismus na ni neodpovídá. Aby tedy inkompatibilista zřetelně „odfiltroval“ kompatibilistický prelud alternativních možností volby, je pro něj užitečné při definování svobody nezůstat jen u požadavku možnosti *jednat* jinak, ale musí svobodu vázat na možnost *chtít*, *volit* či *rozhodnout se* jinak. Toho si je Petr Dvořák patrně vědom, a proto výslovně hovoří o svobodě rozhodování (nejen jednání); definuje ji následovně:

„Činitel S za daných kauzálních okolností O činí rozhodnutí x , které je svobodné, právě tehdy, když je možné, aby S v okolnostech O neučinil rozhodnutí x .“¹⁶

Pokud PAP chápeme takto, pak ovšem opravdu nepřipouští žádný kompatibilismus.

V tomto bodě je však třeba zároveň konstatovat, že se Dvořák nepokusil pro PAP, ani pro svou verzi PAPu, uvést žádný argument. A to je zaráže-

¹⁶ Dvořák (2020, s. 23).

jící především vzhledem k výše referovanému faktu, že totiž právě PAP je premisou, na které týž autor ve své knize zakládá svůj inkompatibilismus (ve smyslu popření kompatibilismu jako takového). Nadále proto budu postupovat tak, že v hrubých rysech připomenu dosavadní filosofickou diskusi o pravdivosti PAPu a představím argumenty vyvracející paušální platnost této zásady (čímž zpochybním Dvořákův inkompatibilismus).

3. Princip alternativních možností a Frankfurtův protipříklad

Dvořákova kniha vytváří dojem, že kompatibilismus existuje toliko ve své klasické verzi, jež (jak jsme viděli výše) při popisu svobody operuje s aktérovými alternativními možnostmi (s možností „jednat jinak“)¹⁷. Náš autor tak nechává bez povšimnutí hlavní linii ve vývoji kompatibilismu za posledních cca 50 let, která je vyznačena jmény jako H. G. Frankfurt či J. M. Fischer a od klasického kompatibilismu se liší především výslovným odmítáním principu alternativních možností. Nyní zde připomenu alespoň nejznámější linii této neuvěřitelně rozsáhlé diskuse.

Představme si, nabádá nás Harry G. Frankfurt ve svém slavném článku z r. 1969, že Black chce, aby Jones uskutečnil určitou volbu. Black je schopen pomocí technických prostředků kontrolovat Jonesův mozek, takže pokud by se snad schylovalo k tomu, že by Jones volil jinak, Black by zasáhl a způsobil by, aby se Jones rozhodl v souladu s jeho přáním. Jones nicméně tuto volbu činí sám od sebe, takže Black nezasahuje. Pointou příběhu je, že ačkoli Jones vzhledem k Blackově kontrole *nemůže volit jinak*, přesto je za svou volbu *odpovědný*, nakolik ji totiž činí sám od sebe, bez nucení a bez Blackova zásahu.¹⁸ Jelikož však morálně odpovědní jsme výhradně za volby svobodné, Jones, ač nemůže volit jinak, činí svou volbu svobodně – a PAP tudíž neplatí.

Dejme tomu, že Jonesova volba je z etického hlediska špatná.¹⁹ Ačkoli je Frankfurtovo vyprávění působivé, lze se domnívat, že je Jones zatížen morální odpovědností proto, že – nemohl-li více – mohl (a měl!) přinejmenším donutit Blacka k zásahu, tj. nečinít danou volbu sám od sebe.

¹⁷ Tamtéž, s. 40.

¹⁸ Frankfurt (1969, s. 835–836).

¹⁹ Např. David Widerker Frankfurtovu imaginaci upřesňuje v tom smyslu, že Jones se rozhoduje zabít Smitha. Widerker (1995, s. 247–261).

Pak by ovšem Jonesova odpovědnost a svoboda přece jen závisely na možnosti jednat jinak (totiž tak, aby Black musel zasáhnout). Je tudíž Frankfurtův argument neúspěšný?

Frankfurtův stoupenec John Martin Fischer uznává, že Jones byl s to vyprovokovat Blackovu intervenci. Dodává však, že ji nemohl podnítit svou *dobrovolnou volbou*, ale leda „pouhým nedobrovolným projevem nějakého znamení“, jímž může být např. „neurologický vzorec v mozku“. Jonesova schopnost zachovat se jinak není ničím více než jen „schopností dát nedobrovolně odlišné znamení“, které by Black vnímal jako impuls k intervenci.²⁰ Takové „znamení“ je Jonesovou „zcela nedobrovolnou indikací budoucí volby činit jinak (v případě, že mu nebude zabráněno).“ „Jestliže Black uvidí předběžné znamení, může intervenovat před jakoukoli [Jonesovou] dobrovolnou aktivitou.“²¹ Neexistuje tu tedy žádná možnost *dobrovolně volit* jinak, na které by Jonesova morální odpovědnost mohla záviset.

Z toho popisu je ovšem patrné, že Fischerův scénář se odehrává v deterministickém rámci. Kdyby totiž Jonesova psychologie nefungovala deterministicky, Black by na základě pozorovaného fyzického stavu, např. stavu mozku, *nemohl vědět*, že se může zdržet intervence, čili že se Jones následně (tak jako tak) rozhodne kýženým způsobem.

Předpokládá-li ovšem frankfurtovská strategie determinismus, je nasnadě následující pádná námitka. Argument již předpokládá to, co by měl dokazovat, totiž slučitelnost svobody s determinismem.²² Vždyť inkompatibilistický čtenář příběhu nemá – vzhledem k jeho deterministické podobě – důvod připouštět existenci Jonesovy svobody, kterou ovšem Frankfurtův protipříklad potřebuje pro svou pointu, totiž aby se ona svoboda ukázala být slučitelnou s Blackovou kontrolou vylučující alternativní možnosti. Frankfurtovský argument nijak nebrání inkompatibilistovi tvrdit, že Jonesova svoboda a morální odpovědnost *již byly eliminovány samotným deterministickým rámcem příběhu*, a nemohou tudíž zdařile koexistovat s Blackovým vyloučením alternativní volby, jak si to přál Frankfurt.²³

20 Fischer (2002, s. 288–289).

21 Fischer (2012a, s. 128).

22 Kane (1985, s. 51; 1994, s. 142–145, 191–192); Widerker (1995); Ginet (1996).

23 Goetz (2005, s. 83–105).

J. M. Fischer nakonec – vzhledem k uvedené námitce – činí taktický ústupek. Jelikož v argumentaci pro kompatibilismus nemůže předpokládat jak determinismus, tak zároveň i morální odpovědnost, je nucen se jedné z obou rekvizit zříci. Ve výsledné verzi svého argumentu sice nadále předpokládá deterministický rámec příběhu, avšak upouští od předpokladu Jonesovy morální odpovědnosti. Nová formulace frankfurtovského argumentu tak dospívá ke slabšímu výsledku, který říká: jestliže Jones *není* morálně odpovědný za svou volbu, nemůže za to chybění alternativních možností.²⁴ Tento „iniciální závěr“²⁵ znamená, že eliminace alternativních možností je někdy (jako právě v Jonesově případě) pro otázku morální odpovědnosti *irelevantní*.²⁶

Šiky Fischerových oponentů samozřejmě nelení a čile atakují premisy²⁷ nebo i logickou formu²⁸ jeho vylepšeného argumentu. My však zde můžeme ponechat stranou jak strukturu argumentu, tak i dosavadní námitky oponentů. I když totiž připustíme správnost argumentu (*datum non concessum*²⁹) včetně řečeného „iniciálního závěru“, PAP zůstává nedotčen, neboť je s tímto závěrem slučitelný, jak nyní ukážu.

Ve vyumělkovaných frankfurtovských příbězích je sice (dejme tomu) eliminace alternativ, působená Blackem, irelevantní pro otázku Jonesovy odpovědnosti, avšak to inkompatibilistovi nijak nebrání tvrdit, že v podobných případech zde ovšem *žádná morální odpovědnost neexistuje* (Fischer ji, jak už víme, v premisách nepředpokládá – a ani v závěru se neobjevuje). A tudíž ovšem může zároveň stále a neohroženě platit, že kde naopak morální odpovědnost za volbu vskutku *existuje*, tam musí pro volitele existovat alternativní možnosti (jak říká PAP). Řečeno ve zkratce: věta „eliminace alternativních možností je v některé situaci irelevantní pro odpovědnost“ a věta „odpovědnost vždy implikuje alternativní možnosti“ se vzájemně nevylučují. Ukážu to na příkladu.

24 Fischer (2010, s. 328).

25 Tamtéž, s. 324.

26 Tamtéž, s. 335.

27 Palmer (2014); Cohen (2016); Tierney (2014).

28 Widerker & Goetz (2013).

29 „Dejme tomu“. Obrat vyjadřuje situaci, v níž takticky akceptujeme některý předpoklad našeho partnera v diskusi, avšak spíše proto, že toto tvrzení v daný moment nepotřebujeme vyvracet, než že bychom je skutečně potvrdzovali.

Představme si chlapce, který krade v samoobsluze, přičemž fakt, že za své jednání nenese morální odpovědnost, se nezakládá na tom, že by snad nemohl volit jinak (dejme tomu, že by mohl), ale spíše na tom, že byl špatně vychován. Kdyby se tedy do příběhu navíc zapojil Black (se svou neurální kontrolou) a eliminoval chlapcovu možnost volit jinak, byla by tato eliminace pro otázku morální odpovědnosti irelevantní. Přesto ale může zároveň platit, že *kdykoli* někdo (náš hoch či kdokoli jiný) vskutku *je* za svou volbu morálně odpovědný, jsou zde i alternativní možnosti (= PAP). Podobně např. v případě ochrnutého člověka zavřeného v těsné kabině může být pravdou, že nedostatek prostoru je irelevantní pro fakt, že nemůže chodit, avšak přesto zároveň zůstává pravdou, že chodí-li někdo, musí mít pro chůzi prostor.

Fischer ze svého „iniciálního závěru“ dále vyvozuje „generalizovaný závěr“, který říká, že pokud determinismus odstraňuje odpovědnost, nečiní to eliminací alternativních možností.³⁰

Toto tvrzení je z „iniciálního závěru“ získáno nikoli strukturovaným argumentem ani s pomocí dalších premis, nýbrž, jak Fischer uvádí, „přirozeně a přímo“ (*naturally and straightforwardly*).³¹ Mám dojem, že k tomuto kroku Fischer není oprávněn. Kdyby Fischer svou verzi frankfurtovského příběhu dokázal, že *každá* eliminace alternativních možností je irelevantní vzhledem k odpovědnosti, pak by z toho nepochybně vyplývalo, že tedy rovněž i ta eliminace, která je spojena s determinismem. Avšak Fischer dokázal maximálně jen to,³² že *některá* eliminace (totiž přinejmenším ta, kterou působí Black) je irelevantní pro morální odpovědnost.³³ Odtud ovšem neplyne, že by stejně „neškodnou“ či irelevantní musela být i ta eliminace alternativních možností, která by byla důsledkem deterministického fungování světa. Inkompatibilista není ni-

30 Fischer (2010, s. 328, 335).

31 Tamtéž, s. 335.

32 Pochybují vlastně, že daný argument vůbec něco dokazuje. Nepřijímám totiž jeho skryté fyzikalistické předpoklady. Pro analýzu tohoto typu zde však není prostor. Omezují se jen na poukaz, že z „iniciálního závěru“ (i kdybychom ho Fischerovi uznali) neplyne ani neplatnost PAPu, ani „generalizovaný závěr“.

33 Sám Fischer uzavírá: „...there are cases in which the agent's lack of access to a certain sort of alternative possibility appears to be irrelevant to his or her status as morally responsible for the relevant behavior.“ Fischer, jak vidno, jen říká, že „existují takové případy“, kdy je nepřítomnost alternativ irelevantní pro akterovu odpovědnost. Nemůže tvrdit, že je irelevantní ve všech případech. Fischer (2010, s. 335).

kterak nucen Fischerovi připustit, že by se daná irelevance měla z Blackovy a Jonesovy situace zbůhdarma rozšířit rovnou na celé univerzum.

4. Svoboda volby bez alternativních možností

Ačkoli je obhajoba frankfurtového protipříkladu nesnadným, a možná neproveditelným úkolem, jak jsme právě viděli, přesto se zároveň domnívám, že stojí za to být k Frankfurtovu příběhu vnímavý a všimnout si jeho podstatného poselství. Týká se faktu, že k morální přičitatelnosti volby (a následného jednání) někdy stačí, aby racionální aktér – podobně jako právě např. Jones – činil svou volbu sám od sebe (*on his own*).³⁴ To, že se někdo rozhodl sám od sebe, a tudíž se zdá být za svou volbu vskutku odpovědný, samo o sobě ještě nic neříká o existenci nějakých alternativních možností! V tomto směru však nyní můžeme opustit zbytečně sofistikované a kontroverzní příběhy o Jonesovi a Blackovi a věnovat pozornost jiné, v podstatě velmi příbuzné, jen daleko jednodušší a přesvědčivější linii Frankfurtovy a Fischerovy argumentace.

Harry Frankfurt hovořil o tzv. volní nutnosti (*volitional necessity*), jež nijak neprotiřečí svobodě. Tuto nutnost odlišuje od psychologické determinace, s níž např. „nedobrovolný narkoman“ – navzdory svým dobrým předsevzetím – opět bere svou drogu a koná tak, co v nějakém významném smyslu slova dělat nechce. Subjekt „volní nutnosti“ naopak činí to, co on sám *chce* tak jednoznačně, že ani není s to chtít jinak.³⁵ Ve volné návaznosti na Frankfurtovy úvahy můžeme volní nutnost definovat takto: Aktérova volba je případem volní nutnosti právě tehdy, pokud platí, že i kdyby (za dané situace) *mohl jednat jinak, kdyby jen chtěl*, přece (za téže situace) *není schopen chtít jednat jinak*.

Že je volní nutnost dobře slučitelná s morální odpovědností, je vidět na příkladu, jež uvádějí John Martin Fischer a Mark Ravizza: Matouš, jelikož je dobrým a zodpovědným člověkem, v určité situaci nemůže jinak než zachránit tonoucí dítě. Filosofickou pointou tohoto mini-příběhu je, že *i kdybychom* připustili, že Matouš mluví pravdu, když tvrdí, že

34 Frankfurt Jonesově volbě a jednání říká: „If he does it on his own, however, his moral responsibility for doing it is not affected by the fact that Black was lurking in the background with sinister intent, since this intent never comes into play.“ Frankfurt (1969, s. 836).

35 Frankfurt (1998, s. 86–88; 1999, s. 111).

v daný moment nebyl s to volit jinak, budeme *i přesto* jeho čin považovat za morálně dobrý a chvályhodný, což znamená, že Matoušovi vzhledem k jeho volbě připisujeme morální odpovědnost, jejímž předpokladem je ovšem svoboda rozhodování.³⁶ PAP tudíž neplatí.

Můžeme si v tomto kontextu připomenout metodologickou zásadu, jež byla zmíněna v Úvodu. Dobrá teorie vysvětluje naši zkušenost, aniž by jí protiřičila. Zde se jedná o morální zkušenost. Při určitých volbách na jedné straně víme, že z etických důvodů nejsme schopni rozhodnout se jinak, avšak přesto – na straně druhé – zároveň své rozhodnutí zakoušíme jako svobodné: činíme je totiž sami od sebe a na základě vlastního přesvědčení. Naše teorie by neměla tuto zakoušenou či prožívanou konjunkci nutnosti a svobody popírat, jak se toho dopouští obhájece obecné platnosti PAPu.

Lze k tomu navíc dodat, že ztotožnění svobody volby se schopností „volit jinak“ klade svobodu a morálku proti sobě: Je-li někdo morálně vysoko stojící osobou, jako např. Matouš, jenž „nemohl jinak“, stává se proto člověkem nesvobodným. Stoupenec PAPu je nucen tvrdit, že kdyby Matouš nebyl tolik morálně dobrým a byl by naopak *schopen* ponechat tonoucí dítě svému osudu, byl by díky tomu svobodnější (byl by totiž s to volit jinak, než jak volil). Jelikož však bude čtenář pravděpodobně souhlasit, že v rozvoji lidského života naopak osobní morálka a vnitřní svoboda rostou společně, odmítne, jak doufám, PAP, který je zdrojem stěží přijatelných důsledků.

Jaké jsou filosofické důsledky naznačeného spojení nutnosti volby se svobodou též volby? Snad opuštění PAPu a nevyhnutelné přijetí kompatibilismu? Robert Kane se pokusil najít únikovou cestu. Volba sice někdy může být nutná i svobodná zároveň, uznává Kane, avšak jedině a výlučně v těch případech, kdy aktérova povaha, která je zdrojem dané psychologické nutnosti, vznikla přispěním jeho nenutných voleb v předchozím životě, při nichž aktér ovšem „mohl jinak“. Aktérova determinující povaha byla zformována jeho dřívějšími nedeterminovanými volbami, tzv. „sebeformujícími akty“ (*self-forming actions*) či „sebeformujícími volicemi“ (*self-forming willings*).³⁷ V tomto smyslu i svoboda oné volby, jež

³⁶ Fischer & Ravizza (1991, s. 259).

³⁷ Kane (1996, s. 74, s. 125; 2005, s. 129–131).

je nakonec determinovanou a nutnou, podle Kanea závisí na možnostech „volit jinak“ v předchozím životě, totiž při dřívější aktérově sebeformaci.

Co k tomu říci? Popravdě řečeno nikdy jsem u Kanea nenalezl argument, proč by zkušenost svobody neměla být u nutné volby stejně respektována i za předpokladu, že je volitelova determinující povaha spíše důsledkem toho, jak byl tento aktér bez své libovůle „utvořen“, ať už za jeho povahu může dědičnost, souhra vlivů, Bůh, výchova – či to vše dohromady. Osobě mohlo být „souzeno“ nahlížet morální důvody tak zřetelně, že – při své povaze – činí svou volbu s nutností, a přesto (či dokonce právě proto) volí autonomně a podle vlastního rozumu, tj. svobodně (viz následující oddíl). Pro uznání takovéto svobody nejsou sebeformující akty absolutně nutným předpokladem. K tomu se zde vrátím v 7. oddílu. Nyní je třeba zodpovědět, co tedy – z hlediska kompatibilitismu – činí popsáný typ voleb svobodnými.

5. Podstata svobody a kauzalita činitele

Netkví-li svoboda v možnosti „volit jinak“, co jiného pak tvoří její podstatu? Uvažujme nejprve o úloze racionality. Volní nutnost, jež funguje na základě rozumových důvodů, je třeba odlišit od emoční determinace. V případě volní nutnosti nejde o to, že bychom byli bezmocnými „oběťmi“ svých citů. Nutnost naší volby souvisí s *rozumem chápanými důvody* pro určité jednání, které by byly rozhodující i v případě, že by emoční inklinace k danému jednání byla překonatelná. Jak říká Susan Wolfová: „Jedním [možným] vysvětlením, proč nějaká aktérka není schopna jednat jinak, je, že je zcela racionální učinit to, co činit zamýšlí, a ona je příliš racionální, než aby tento fakt ignorovala.“³⁸

K tomu, aby byla volba svobodná, se zdají být nezbytnými tři charakteristiky – a racionalita je jednou z nich. Za prvé, má volba je svobodná pouze za podmínky, že se opravdu jedná o *mou* volbu (nejsem např. obětí psychologické manipulace ze strany jiné osoby či post-hypnotické sugesce). Za druhé, volba musí být dobrovolná, nikoli např. vynucená hrozbou. Jelikož by však tyto podmínky mohla při svém rozhodování splňovat i zvířata (např. Micčina volba pít mléko může být opravdu jejím

³⁸ Wolf (1993, s. 70).

vlastním rozhodnutím, a navíc zcela dobrovolným a nevynuceným), je třeba připojit, podmínku třetí: svobodná volba je vedena rozumem poznanými důvody. Tato třetí podmínka tvoří kritérium, na základě kterého např. přisuzujeme *morální* odpovědnost a svobodu Matoušovi, a nikoli třeba záchranářskému psu,³⁹ třebaže se dejme tomu oba tito hrdinové rozhodují k akci sami od sebe a dobrovolně. Jsou-li všechny tři podmínky splněny, pak je volba svobodnou *nezávisle* na tom, zda aktér je či není s to volit jinak.

Požadavek racionality bývá zpochybňován filosofy, kteří svobodu volby vidí spíše v tom, že dané rozhodnutí znamená autentické „sebevyjádření“ (*self-expression*) jednajícího. Tuto teorii lze ilustrovat následovně: Chlapci Huckleberrymu Finnovi (postavě známého Twainova příběhu) jeho výchovou zformované svědomí říkalo, že uprchlý černý otrok Jim by měl být navrácen „právoplatné“ majitelce. Huck však navzdory tomu pomáhá Jimovi při jeho útěku na svobodný Sever. Ačkoli hoch jakožto morální aktér nejedná ve shodě se svým rozumovým přesvědčením, nýbrž naopak v rozporu s ním, přesto čtenář jeho jednání hodnotí jako morálně dobré a chvályhodné. Podmínkou morální odpovědnosti tudíž není racionalita volby, uzavírají stoupeneci expresivismu.⁴⁰

Osobně pochybuji, že je takováto argumentace dostatečná. Huck byl ve své spontánní volbě veden určitými hodnotami, jimiž mohly být např. přátelství, svoboda, lidská důstojnost či solidarita. Přestože nedisponoval přesným slovníkem hodnot, poznával tyto vůdčí hodnoty v nějaké míře i jakožto rozumová bytost, nejen čistě „animálně“. A tak tomu mohlo být bez ohledu na (protichůdné) závěry Huckových explicitních morálních úvah.

Výměr svobody, který se obejde bez PAPu, může být formulován i v termínech kauzality: Má volba je svobodná v tom smyslu, že mou vůli – či, přesněji řečeno, *mne* jakožto „uživatele“ vůle – k rozhodnutí *přímo* nedeterminovaly žádné eficientní⁴¹ příčiny kromě mne samého.

39 Existuje historický případ psa jménem Guinefort, jehož volba zachránit dítě byla hodnocena jako záslužná v morálním smyslu slova a chrt byl lokálně uctíván jako svatý (a dokonce jako mučedník, neboť jeho pán, otec zraněného dítěte, Guineforta omylem zaměnil s útočníkem a zabil jej). Inkvizice nicméně kult sv. Guineforta potírala jako pověru. Schmitt (2007).

40 Sripada (2016, s. 1214).

41 Používám zde aristotelickou klasifikaci příčin. Eficientní neboli účinná příčina je příčinou

Tím není vyloučeno, že mohou být ke své volní sebedeterminaci nějakými eficientními příčinami nepřímo predeterminován. Takovými eficientními příčinami (souvisejícími např. s genetikou, výchovou či dalšími vlivy) totiž mohla být zformována má povaha a mentalita. Díky té pak za některé situace nemohu nevidět důvody (např. morální) pro danou volbu a odpovídám na ně s nutností. Je pravdou, že mou volbu tak v jistém smyslu *přímo* působí (kromě mne jako eficientní příčiny) i ony důvody, avšak ty zde hrají roli finální⁴² (nikoli eficientní) příčiny.

Toto pojetí svobody je v podstatě tomistické⁴³ a dokonale ladí s Dvořákovou ideou „kauzality činitele“. Sám Dvořák nic nenamítá proti tomu, aby bylo rozlišení eficientní a finální kauzality takto aplikováno a finální kauzalita byla do popisu svobodného rozhodnutí v uvedeném smyslu zahrnuta. Jakožto inkompatibilista a libertarián jen trvá na tom, že – má-li být volice svobodná –, nesmí být fungování finální kauzality provázeno determinující nutností.⁴⁴ Dvořákovy důvody už známe. Prvním z nich byl PAP, který jsme zde ovšem již – jakožto univerzální princip – dostatečně diskvalifikovali v minulém oddílu. Podívejme se v následující sekci na druhý základ Dvořákova inkompatibilismu, totiž na požadavek, aby svoboda volby v našem popisu tvořila funkční základ volitelovy *morální odpovědnosti*.

6. Morální odpovědnost

Petr Dvořák – v návaznosti na Derka Perebooma – rozlišuje dvojí typ morální odpovědnosti. Odpovědnost „ve slabším smyslu“ lze přisuzovat voliteli, který byl ke své sebedeterminaci predeterminován jinými příčinami, než je on sám.⁴⁵ Podobný pojem odpovědnosti vyjadřují někteří soudobí autoři termínem „přičitatelnost“ (*attributability*).⁴⁶ Dvořák

v běžném smyslu slova (např. oheň v kamnech je účinnou příčinou toho, že se plotna rozežhívá; tenista je při podání eficientní příčinou pohybu míčku). Od eficientní příčiny se odlišuje (mj.) finální příčina, jež je tím, kvůli čemu činitel koná. Cíle, pro které jednáme, nás uvádějí v činnost jakožto finální příčiny této činnosti.

42 Viz předchozí poznámku.

43 Peroutka (2012; 2016).

44 Dvořák (2020, s. 166 včetně pozn. 140).

45 Tamtéž, s. 168–169, srov. s. 18).

46 Např. psychopatovi lze jeho problematické chování přičítat a negativně jej za ně morálně hodnotit, aniž by však za ně nesl morální odpovědnost (*accountability*). Shoemaker (2011).

dává za příklad určitá morální hodnocení lidských charakterů, nakolik jsou namíště i v případě, že by hodnocená povaha byla pouhým výsledkem dědičnosti a výchovy; viz např. větu „je sobec, ale nemůže za to“.⁴⁷ V podobné míře náš autor připouští kompatibilistům, že i lidská jednání, jež jsou zatížena odpovědností jen „ve slabším smyslu“, lze někdy morálně hodnotit.⁴⁸

Petr Dvořák ovšem nevidí důvod, proč bychom ve své teorii měli tuto slabší odpovědnost vázat na pojem svobody. Nevidí, proč bychom jednání, za které aktér nemůže, měli nazývat svobodným. Skutečnou svobodu pojímá jako cosi, co se požaduje pro naši odpovědnost v silnějším smyslu slova. Tato silnější odpovědnost je založena na faktu, že jednající za svou volbu může, neboť ke své volní sebedeterminaci nebyl s nutností preterminován ničím, nad čím by sám neměl kontrolu.⁴⁹ V tomto smyslu kontingentně determinuje sám sebe a je původním autorem své volby, a to buď přímo, anebo díky své dřívější relevantní sebeformaci.⁵⁰

Myslím, že právě zde se dostáváme k podstatnému a subtilnímu jádru neshody mezi kompatibilistou a inkompatibilistou. Libertarián bude trvat na tom, že přisuzování morální odpovědnosti *pouze ve slabším smyslu* (jak jej chápe Dvořák) nepřipouští *svobodnou* povahu dané volby. Kompatibilista bude naopak tvrdit, že i přisuzování odpovědnosti ve slabším smyslu může vyžadovat, abychom aktérově volbě připisovali skutečnou svobodu jako podmínku odpovědnosti (takže lze na tomto základě hovořit o volbách nutných i svobodných zároveň). Ačkoli zamýšlím argumentovat ve prospěch tohoto druhého stanoviska, naznačím nejprve jeho limity.

S Petrem Dvořákem a jinými libertariány souhlasím, že v případě voleb, které hodnotíme jako *morálně špatné*, pouhá slabá odpovědnost *není* skutečnou odpovědností a není důvod ji vázat na svobodu jako podmínku. Důvodem tohoto mého ústupku je, že o zlých volbách musíme uvažovat jinak než o volbách, jež jsou podle nás z etického hlediska v pořádku. Oba typy voleb stojí v jisté vzájemné disproporcii či „asymetrii“.⁵¹

47 Dvořák (2020, s. 169).

48 Tamtéž, s. 168–169.

49 Srovnej tamtéž, s. 167.

50 Srovnej tamtéž, pozn. 145 na s. 169.

51 O „asymetrii“ hovoří Susan Wolf (1993, s. 69–79).

Ta je dána pozoruhodným faktem, že zatímco z hodnocení volby jako morálně dobré neplyne, že měl aktér volit jinak, hodnocení volby jako zlé tento předpoklad samo sebou obnáší. A dále ovšem platí, že osobě, která *měla* volit jinak, smíme připisovat *vinu* jen tehdy, pokud se *mohla* rozhodnout jinak.⁵² Jinými slovy: jen a pouze volby zlé a vinu obnášející jsou volicemi, pro něž jsme nuceni uznat platnost PAPu.⁵³

Z platnosti PAPu pro zlé volby ovšem dále plyne, že volitel, *máme-li mu za zlé rozhodnutí přičítat odpovědnost a vinu*, nemohl být k takové sebedeterminaci predeterminován „zvnějšku“, jak už víme z Dvořákova zdařilého argumentu,⁵⁴ který jsem citoval výše (v druhém oddílu této studie). Predeterminovaný, tzn. nanejvýše jen slabě odpovědný vykonavatel zlé volby, ačkoli snad jeho povaha i volba mohou být negativně hodnoceny,⁵⁵ přece nenese morální odpovědnost v pravém smyslu slova.

Jinak je tomu ale u voleb, které hodnotíme jako morálně dobré! V jejich případě nepředpokládáme, že aktér měl volit jinak; nejsme pro ně nuceni předpokládat platnost PAPu (viz výše 4. oddíl). Nevidím tudíž důvod vyžadovat zde odpovědnost v silnějším smyslu (čili odpovědnost, která by byla případnou predeterminací odstraňována). Dvořák při svém požadavku silnější odpovědnosti argumentuje fakticitou, konkrétně „běžným chápáním“ obvyklým v oblasti „západní morálky“.⁵⁶ To by (snad) bylo příléhavé ohledně voleb eticky špatných, u nichž někdy predeterminace (čili „slabost“ odpovědnosti) opravdu bývá považována za omluvu. Neslyšel jsem však, že by v naší (či jiné) kultuře byly kdy někomu upírány uznání, chvála či úcta s odvoláním na předpoklad, že daná osoba nemůže za to, jak dobrým člověkem je – a že díky této své povaze beztak „nemohla jinak“.

52 Nebylo by fér, podotýká Mellema, obviňovat někoho, že nejednal tak, jak jednat nemohl. Mellema (2004, s. 40). O platnosti zásady *ought implies can* by samozřejmě mohla být vedena dlouhá diskuse. Avšak jelikož v jedné stati nemohu vyřešit vše, budu zde předpokládat, že pokud aktér nejen jedná zle, ale je tím navíc i *vinen* (na rozdíl např. od duševně nemocného či nevědomého), pak tvrzení, že *měl* jednat jinak, zahrnuje předpoklad, že *mohl* jednat jinak.

53 Viz k tomu např. Copp (1997); Widerker (1991); Schnall (2001).

54 Dvořák (2020, s. 19).

55 Např. Julia Driver míní, že ačkoli psychopat není za své problematické chování morálně odpovědný, přesto mu může patřit hana. Psychopat je podle ní „morally appraisable, and the appropriate subject of blame, even though not morally responsible in virtue of lacking the relevant agential capacities“. Driver (2015, s. 171).

56 Dvořák (2020, s. 169).

Zastavme se u tohoto rozdílu (jenž je odrazem výše zmíněné „asymetrie“). Představme si dvě osoby, z nichž ani jedna *nemůže za svou povahu* a obě *na základě této své povahy* činí určitou volbu s *nutností* („nemohou jinak“). Dejme tomu, že první osoba reaguje na situaci obecného ohrožení zbaběle, kdežto druhá naopak obětavě. Pokud se o první z obou osob dozvíme, že na základě své nezaviněné povahy nemohla jinak, budeme jakožto morální hodnotitelé ochotni její jednání omluvit (PAP totiž pro morálně špatné volby platí). Naproti tomu v případě druhé osoby jistě nebudeme popírat její morální zásluhu s odůvodněním, že na základě své dobré povahy nemohla jinak.

Dvořák požaduje „kontingenci“ sebedeterminace. Mám ale dojem, že druhá z popsaných osob si nezaslouží chválu o nic méně, než kdyby svou volbu činila „nahodile“ a ne nutně. Spíše naopak: nutnost zde značí pevný charakter. Údajně „slabá“ odpovědnost někdy neoslabuje, nýbrž naopak posiluje morální hodnocení volitele. Oslabuje či odstraňuje přesto jeho svobodu?

7. Otázka intuice

Uvažme případy volby, při níž na jedné straně zakoušíme, že na základě jasně nahlédnutých morálních důvodů v dané situaci nejsme schopni volit jinak, než jak volíme, avšak na druhé straně svou volbu prožíváme jako svobodnou, neboť ji činíme sami od sebe, dobrovolně a z vlastního přesvědčení. *I kdybychom* se při tom dověděli, že naše nahlížení morálních důvodů – a s tím spojená volní nutnost – nejsou výsledkem naší dřívější „libertariánské“ sebeformace („sebeformujících volic“ v Kaneově smyslu), ale např. určité stránky naší vrozené – a výchovou rozvinuté – povahy, či třeba Boží milosti, čili té či jiné predeterminace, stěží bychom kvůli tomu přestali svou volbu prožívat jako svobodnou.

V tomto příkladu (i v mnoha předchozích) apelují na cosi, čemu se v analytické filosofii obecně říká „intuice“. Jedná se konkrétně o „intuice“, jež se týkají podstatných rysů našeho morálního života. Je apel na intuici dostatečným základem pro konstrukci teoretických řečení?

Odkaz k „pouhé“ intuici nabývá síly skutečného argumentu, pokud k němu připojíme (již výše zmiňovanou) metodologickou zásadu: naše

teorie by neměla zbůhdarma popírat to, co v běžném životě tvoří inherentní předpoklad naší praxe (jakou je i prožívání či hodnocení morálně významných voleb). Morální zkušenost svobody, a tedy předpoklad svobody (byť před-teoretický či „intuitivní“) bychom měli jako filosofové respektovat, pokud tomu nic nebrání, a to platí i pro případ volní nutnosti popsany v předminulém odstavci. Petr Dvořák – a pokud vím ani nikdo jiný – nám nenabízí dostatečný důvod k opačnému postoji.

„Intuice“, o kterou v našich úvahách jde, je celkem jednoznačná – a lze si ji uvědomit mnoha různými způsoby či v mnoha jejích verzích. Uvažme např. člověka, který na základě svého dobrého srdce nemohl jinak než nám z vlastního rozhodnutí nezištně pomoci v naší nouzi. Přestali bychom mu snad být vděční, kdybychom se dověděli, že své dobré srdce, resp. jeho relevantní aspekty, sám nestvořil „sebeformujícími akty“, nýbrž že „už je prostě takový“?

Volba je chvályhodná nejen tehdy, když takovou volbou člověk *působí*, že se stává morálně dobrým, ale také tehdy, když – v případě volní nutnosti – svou volbou *projevuje*, že je dobrým. Tak vnímáme sféru morálky. Libertarián tyto intuice připouští, ale nespokojuje se s jejich mírou: chce, aby „viděly“ více. Chce po nich příliš. Připojuje totiž jaksi navíc, že pokud má být morální aktér chválen za takovou svou volbu, jež byla nutným důsledkem jeho dobré povahy, musí být příslušné stránky této povahy výsledkem jeho minulých kontingentních „sebeformujících volic“ a „aktů“. Tento požadavek, který povážlivě zužuje pojmy odpovědnosti a svobody, ovšem pokládám za pouhý postulát.

Položme si nakonec otázku, zda diskuse o svobodě není sporem čistě terminologickým. Kompatibilisté disponují širším pojmem svobody než libertariáni. O co se tedy přeme? Není věci jednoho každého, jak si který termín zavede a jak úzce či široce výraz „svoboda“ definuje? Nestojíme tak před diskusním „patem“?⁵⁷ Není vše jen věcí pouhé stipulace?

Myslím, že nikoli. Jistě by např. nedávalo smysl přidělit slovu „svoboda“ tak široký význam, že bychom „svobodným“ nazývali i (zdánlivě nepředvídatelný) pohyb padajícího pířka, ani naopak tak úzký, že by podle nás byly „svobodnými“ výhradně jen volby neovlivněné žádnou emocí. Názvoslovná libovůle je zde omezena faktem, že pojem svobody vážeme

57 Fischer (2006, s. 119).

především k našemu morálnímu životu, od něhož jsou ovšem určité perspektivy neoddělitelné. To musí být určující pro naše filosofické pojetí svobody. Má upozornění ohledně uvedených „intuicí“ (viz zejména první odstavec tohoto oddílu) ukazují, že libertariánské stanovisko tomuto požadavku nedostává.

8. Závěr

Petr Dvořák opírá svůj inkompatibilismus jednak o princip alternativních možností, a jednak o předpoklad, že se morální odpovědnost neslučuje s predeterminací (v uvedeném smyslu). Viděli jsme však, že důvody pro takové předpoklady platí jen v případě morálně špatných voleb. Jen zde má smysl argumentovat, že nikoho nelze vinit za jeho volbu, byl-li k ní predeterminován a nemohl proto volit jinak (viz zde 6. sekce). Existence morálně dobrých rozhodnutí, která jsou činěna svobodně i nutně zároveň, tedy není vyloučena; spíše se zdá, že jsou k mání důvody ji přijmout (jak jsem se v průběhu této statě pokusil ukázat).

Z provedených úvah tak plyne zvláštní typ kompatibilismu, který lze nazvat „částečným kompatibilismem“. V případě některých morálně dobrých voleb je jejich svoboda slučitelná s nutností a determinací. Naopak v případě volby, kterou hodnotíme jako morálně špatnou, takže aktér podle nás *měl* jednat jinak, platí, že pokud je vskutku *vinen* tím, že se jednat jinak nerozhodl, znamená to, že se *mohl* rozhodnout jednat jinak. Takové volby jsou tedy vždy „inkompatibilistické“, resp. „libertariánské“; vždyť k provinění nemohl být volitel s nutností predeterminován.

Platí-li posledně jmenované zjištění, znamená to, že náš aktuální svět není kompatibilistický. Za svá morálně špatná rozhodnutí totiž někdy neseme vinu, jež ovšem není slučitelná s deterministickou povahou skutečnosti. Nicméně z množiny možných světů, v nichž se nikdo nikdy neprovinil, jsou některé světy kompatibilistické: totiž ty, ve kterých jsou všechny svobodné volby činěny s nutností. V tomto smyslu pokládám svobodu a determinismus za kompatibilní.

Tím ovšem neříkám, že by byl se svobodou slučitelný determinismus fyzikalistického typu. Vždyť volní nutnost, o níž jsme uvažovali, není beze

zbytku důsledkem pouhé eficientní kauzality. Ve hře je i kauzalita čistě finální, totiž determinující přitažlivost rozumově poznaných důvodů, kterou nemáme důvod redukovat na mechanismus přímých eficientních příčin. Různé eficientní příčiny, odlišné od volitele samého, mohly jeho volbu způsobit nepřímo, tj. spíše ji predeterminovat než bezprostředně zapříčinit. Mohly předem formovat aktérovu povahu a racionalitu tak, aby za určitých okolností nahlédl určité nezpochybnitelné důvody a přitakal jim s nutností. *Přímou eficientní* příčinou výsledné volice však zůstává jen sám volitel, nakolik je s nutností veden oněmi poznanými důvody jakožto *finálními* příčinami své volby. Je to on, kdo činí své rozhodnutí. Kauzalita či sebedeterminace činitele vylučuje *přímou determinaci jinými eficientními příčinami*, kterou ovšem tak či onak předpokládá stoupenec fyzikalismu.

Odmítnutím fyzikalismu nicméně není vyloučena nomologická a kauzální povaha (v širším významu termínů) příslušného determinismu. Nevím o žádném důkazu, že by nomologickým a aitiologickým slovníkem nemohl být popsán jiný než čistě jen fyzikalistický determinismus.

Výhodou částečného kompatibilismu se mi zdá být opora ve zkušenosti. Někdy víme, že jsme se provinili; že jsme měli – a mohli – volit a jednat jinak. Jindy naopak, ačkoli svou morálně dobrou volbu prožíváme jako svobodnou (tj. skutečně svou, řízenou naším vlastním přesvědčením), přece zakoušíme „volní nutnost“: nemůžeme jinak. „Částečný“ či „racionální kompatibilismus“, který hájím a který zahrnuje i Dvořákem zdůrazňovanou „kauzalitu činitele“, nám dovoluje být loajální vůči této variabilitě lidské morální zkušenosti, a být tak svou teorií věrní skutečné povaze našeho morálního života.

Literatura

- Ayer, A. J. (1972): „Freedom and Necessity.“ In *Philosophical Essays*, A. J. Ayer, Macmillan, London and Basingstoke, 1972, s. 271–284.
- Cohen, Y. (2016): „Fischer’s Deterministic Frankfurt-Style Argument.“ *Erkenntnis* 82 (1): 121–140.

- Copp, D. (1997): „Defending the Principle of Alternate Possibilities: Blameworthiness and Moral Responsibility.“ *Noûs* 31 (4): 441–456.
- Driver, J. (2015): „Appraisability, Attributability, and Moral Agency.“ In *The Nature of Moral Responsibility. New Essays*, eds. R. Clarke, M. McKenna & A. M. Smith, Oxford University Press, New York, 2015, s. 157–174.
- Dvořák, P. (2020): *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga, Praha.
- Fischer, J. M. (2002): „Frankfurt-type Examples and Semi-Compatibilism.“ In *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. R. Kane, Oxford University Press, Oxford, 2002, s. 288–289.
- Fischer, J. M. (2006): „Responsibility and Self-Expression.“ In *My Way. Essays on Moral Responsibility*, J. M. Fischer, Oxford University Press, New York, 2006, s. 106–123.
- Fischer, J. M. (2010): „The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories.“ *Philosophical Review* 119 (3): 315–336.
- Fischer, J. M. (2012): „Conditional Freedom and the Normative Approach to Moral Responsibility.“ In *Deep Control: Essays on Free Will and Value*, J. M. Fischer, Oxford University Press, New York, 2012, s. 122–143.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M. (1991): „Responsibility and Inevitability.“ *Ethics* 101 (2): 258–278.
- Frankfurt, H. G. (1969): „Alternate Possibilities and Moral Responsibility.“ *The Journal of Philosophy* 66 (23): 829–839.
- Frankfurt, H. G. (1998): *The Importance of What We Care About*. Cambridge University Press, New York.
- Frankfurt, H. G. (1999): „On the Necessity of Ideals.“ In *Necessity, Volition, and Love*, H. G. Frankfurt, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 108–116.
- Ginet, C. (1996): „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don’t Find Frankfurt’s Arguments Convincing.“ *Philosophical Perspectives* 10: 403–417.
- Goetz, S. (2005): „Frankfurt-Style Counterexamples and Begging the Question.“ *Midwest Studies in Philosophy* 29 (1): 83–105.

- Hume, H. (1975): *Enquiry concerning Human Understanding* (VIII, 1, § 23). In *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 3rd revize P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.
- Kane, R. (1985): *Free Will and Values*. State University of New York Press, Albany.
- Kane, R. (1994): *Through the Moral Maze*. Paragon House, New York.
- Kane, R. (1996): *The Significance of Free Will*. Oxford University Press, New York.
- Kane, R. (2005): *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press, New York.
- Mellema, G. F. (2004): *The Expectations of Morality*. Rodopi, Amsterdam.
- Palmer, D. (2014): „Deterministic Frankfurt cases.“ *Synthese* 191 (16): 3847–3864.
- Peroutka, D. (2012): „Svoboda vůle podle Tomáše Akvinského.“ In *Svoboda od antiky po současnost*, ed. A. Havlíček, FF UJEP, Ústí nad Labem, 2012, s. 54–79.
- Peroutka, D. (2016): „Poinsoť’s Compatibilism: An Inspiration for Moral Psychology.“ *Explorations in Late Scholasticism, Filosofický časopis – 2016* (Special Issue, eds P. Dvořák & T. Machula): 9–22.
- Shoemaker, D. (2011): „Attributability, Answerability, and Accountability. Toward a Wider Theory of Moral Responsibility.“ *Ethics* 121 (3): 602–632.
- Schmitt, J.-C. (2007): *Svatý chrt. Guinefort, léčitel dětí ze 13. stol.* Academia, Praha.
- Schnall, I. M. (2001): „The principle of alternate possibilities and ‘ought’ implies ‘can’.“ *Analysis* 61 (4): 335–340.
- Sripada, Ch. (2016): „Self-expression: a deep self theory of moral responsibility.“ *Philosophical Studies* 173 (5): 1203–1232.
- Taylor, Ch. (2001): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

- Tierney, H. (2014): „A Pilgrimage through John Martin Fischer’s Deep Control: Essays on Free Will and Value.“ *Criminal Law and Philosophy* 10 (1): 179–196.
- Widerker, D. (1991): „Frankfurt on ‚Ought Implies Can‘ and Alternative Possibilities.“ *Analysis* 51 (4): 222–224.
- Widerker, D. (1995): „Libertarianism and Frankfurt’s Attack on the Principle of Alternative Possibilities.“ *The Philosophical Review* 104 (2): 247–261.
- Widerker, D. & Goetz, S. (2013): „Fischer against the dilemma defence: the defence prevails.“ *Analysis* 73 (2): 283–295.
- Wolf, S. (1993): *Freedom within Reason*. Oxford University Press, New York, Oxford.

Abstract

Decider’s self-determination in compatibilist version

In reaction to Petr Dvořák’s book *Agent Causation: Introduction to the Analytic Debate on Free Will* I defend a version of compatibilism about free will. Dvořák points out that we do not attribute moral responsibility to an agent whose decision had been predetermined by some causes distinct from him. I propose, however, a kind of “asymmetry thesis”. Within the class of predetermined decisions I admit the absence of responsibility in all the cases of morally wrong decisions, but not in all of those we assess as morally good. There are some voluntary decisions, I argue, such that *although* we are not able, for strong moral reasons, to choose differently, we feel fully free in making our choice or keeping our volition. And *even if* we have learned, or get to believe, that the volitional necessity in question has not been a result of our past ‘libertarian’ self-formation, we still hardly could be stopped by such a belief from feeling free in our choice. As philosophers, then, we should opt for respecting the way we actually experience freedom of will.

Key words: free will, self-determination, volitional necessity, compatibilism, libertarianism, Petr Dvořák

Peroutka, D. (2021): „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi.“ *Filosofie dnes* 13 (1): 47–70. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Jak je možná svobodná volba v deterministickém světě

Vít Punčochář

*Filosofický ústav
Akademie věd České republiky
Jilská 1, 110 00 Praha
puncochar@flu.cas.cz*

V tomto článku předkládám některé důvody proti Dvořákovu nedeterministickému pojetí svobodné vůle, které vyložil ve své nedávno publikované knize *Kauzalita činitele*. Zejména se zabývám Dvořákovým řešením problému náhody, podle kterého je akt svobodné vůle náhodný do té míry, do jaké se nepodřizuje deterministickým zákonům, a do této míry také nemůže být předmětem morálního hodnocení. Proti Dvořákově koncepci stavím vlastní pojetí svobodné vůle, které je variací na to, co Dvořák označuje jako „standardní teorie“. Z hlediska tohoto pojetí je svobodná vůle možná i v deterministickém světě. Analyzuji, v čem spočívá volba mezi alternativními možnostmi, a argumentuji, že je možné mít kontrolu nad vlastním jednáním, i když nemáme kontrolu nad minulostí, která toto jednání jednoznačně determinuje. Zároveň vysvětluji, proč se v ostrém rozporu s Dvořákovou koncepcí domnívám, že člověk v deterministickém světě může nést odpovědnost za své činy.

Klíčová slova: svobodná vůle, Petr Dvořák, náhoda, kontrola, morální odpovědnost

1. Úvod

S ohledem na to, jak bohatá je produkce českých filosofických textů, je překvapující, že poměrně málo prostoru je v těchto textech věnováno jednomu z centrálních témat filosofie, které je tradiční a zároveň stále živé, totiž problému svobodné vůle. Na toto téma bylo v posledních desetiletích publikováno neuvěřitelné množství anglicky psané literatury, v našem prostředí se však této problematice mnoho lidí nevěnuje.

Dvořákova kniha *Kauzalita činitele*¹ je do jisté míry výjimkou. Je to pozoruhodný text, který se vyznačuje důkladností a dobrým přehledem o relevantní literatuře. Představuje a obhájí svébytnou variantu jednoho z nejvýraznějších názorových proudů v debatě o svobodné vůli. Základním charakteristickým rysem tohoto přístupu je teze, že člověk je obdařen svobodnou vůlí, která je nutnou podmínkou morální odpovědnosti a je neslučitelná s deterministickým výkladem světa.²

V článku „Problém svobodné vůle a logika kontrafaktuálních výroků“³ jsem rozpracoval své pojetí jiného ze základních trendů filosofie svobodné vůle.⁴ Také podle tohoto přístupu je člověk obdařen svobodnou vůlí, ta je však naprosto slučitelná s determinismem, který není nikterak na překážku morální odpovědnosti. V chápání toho, v čem svobodná vůle a morální odpovědnost spočívají, jsou tedy tyto dva přístupy ve vzájemné opozici. Velmi vítám tuto příležitost názorového střetu, o to více, že můj článek i Dvořákova kniha vycházejí z analytické tradice, a je zde tedy šance, že sdělíme základní argumentační principy.

2. Základní rysy Dvořákova pojetí svobodné vůle

Pokusím se nyní co nejpřesněji shrnout, jak rozumím Dvořákovu přístup. Svobodná vůle je kapacita činit svobodná rozhodnutí a v důsledku toho svobodně jednat. Svobodné jednání není nic jiného než jednání determinované svobodným rozhodnutím. Klíčovou otázkou tedy je, v čem spočívá svobodné rozhodnutí. Člověk se rozhoduje mezi určitými alternativami. Pokud se pro něco rozhodne, je (podle Dvořákova pojetí) toto rozhodnutí svobodné pouze tehdy, když se v přesně té samé situaci a za zcela stejných vnitřních i vnějších podmínek mohl rozhodnout pro něco jiného. Jednání je pak svobodné, když rozhodující se subjekt (Dvořák používá termín „činitel“) měl možnost rozhodnout se a následně

1 Dvořák (2020).

2 Dvořákův přístup je inspirován především Pinkem (např. 2003, 2016, 2019) a O'Connorem (např. 2000a, 2000b, 2005), avšak Dvořák i k těmto autorům přistupuje kriticky a vytváří svoji vlastní originální koncepci.

3 Punčochář (2017).

4 Toto pojetí má mnoho společného s tím, co Dvořák nazývá „standardní teorie“. Tato teorie byla v moderní verzi formulována Davidsonem (1980), avšak své kořeny má už u Hobbese (1651) a Huma (1748). Můj článek byl nejvýrazněji inspirován Moorem (1912).

jednat jinak. Jen tak může být člověk za své rozhodnutí a následně za své jednání morálně odpovědný.

„Aby mravní kvalifikace skutku byla možná, musí být příslušná osoba, jíž říkáme činitel, vlastním původcem jednání ve smyslu alespoň nutné podmínky jeho vzniku a toto jednání musí být působeno tak, že činitel mohl za daných okolností způsobit i něco jiného, než působí, nebo nezpůsobit vůbec nic.“⁵

Toto pojetí svobody podle Dvořáka koresponduje s běžnými intuicemi, které se odrážejí v právu a morálce. Připsat někomu odpovědnost můžeme smysluplně pouze tehdy, když jeho jednání nebylo důsledkem okolností, nad nimiž neměl kontrolu. Svobodný subjekt musí být schopen determinovat sám sebe – tato determinace nemůže být působena něčím od něj odlišným.

Pokud by byl člověk ke svému jednání determinován něčím, co nemá pod vlastní kontrolou, znamenalo by to, že neměl možnost jednat jinak, než jak ve skutečnosti jednal. On sám a nic jiného musí být zdrojem intence jednat určitým způsobem.

Je-li nutnou podmínkou svobody možnost jednat – za přesně stejných vnitřních a vnějších podmínek – různými způsoby, znamená to, že ve vztahu k fixně dané minulosti existuje více možných budoucností. To je však přesně negace deterministického pojetí světa, v němž minulost jednoznačně určuje jedinou možnou budoucnost. Z toho, že máme svobodnou vůli, kterou přímo zakoušíme v každodenní zkušenosti, můžeme usoudit, že svět je nedeterministický.

„... nutnou podmínkou toho, aby jednání bylo svobodné, je možnost nekonat to, co se koná, možnost učinit opak. V okamžiku bezprostředně před rozhodnutím či konáním existuje ve vztahu k dané minulosti vícero možných budoucností, tj. neexistuje jediná událost, která se uskuteční.

5 Dvořák (2020, s. 17–18).

Takže se zdá být zřejmé, že svoboda jednání není slučitelná s tím, aby jednání bylo výsledkem deterministického působení. Proto, vyskytne-li se alespoň jedno svobodné jednání, nemůže skutečnost existovat tak, jak tvrdí determinismus. Jinými slovy, determinismus musí být nepravdivý.⁶

3. Problém náhody

Proti tomuto pojetí svobody existuje standardní námitka.⁷ Je-li rozhodování člověka nedeterministické, znamená to, že nelze uvést nic, co by určovalo, že se v dané chvíli rozhodl pro možnost X a nikoli pro možnost Y, neboť obě tyto varianty mohly nastat za zcela totožných okolností – to znamená: nejen v identických vnějších podmínkách, ale i při zachování stejných kognitivních a charakterových vlastností rozhodujícího se subjektu, v kontextu stejných přesvědčení a též vnitřní motivace. Pak to ale vypadá, že výsledek rozhodnutí, k němuž reálně došlo, je určen pouhou náhodou, která je však se svobodou neslučitelná.

Dvořák se domnívá, že tato námitka je neoprávněná. V této souvislosti rozlišuje mezi determinujícím faktorem, který kauzálně určuje charakter účinku, a deterministickým faktorem, na jehož základě lze dedukovat, že daný účinek nastane. Dále rozlišuje mezi náhodným a nahodilým. Událost je náhodná, když pro ni chybí determinující faktory. Podle Dvořáka však mohou existovat nedeterministické determinující příčiny. Je-li příčina nedeterministická, je její účinek nahodilý v tom smyslu, že mohl nastat i jiný účinek. Jinými slovy, účinek nelze předem z příčiny odvodit. Avšak pokud nedeterministická příčina determinuje plně všechny aspekty svého účinku, nelze tento účinek pokládat za náhodný. K této specifické kauzalitě dochází v procesu svobodného rozhodování. Člověk při něm determinuje zcela své jednání, které tak není výsledkem náhodného procesu. Jednání je však determinováno nedeterministickým způsobem, a proto je svobodné. Dvořák v této souvislosti mluví o nedeterministické kontingentní determinaci.

6 Tamtéž, s. 25.

7 Tato námitka je formulována např. u Ayera (1954) či Meleho (2006).

„... i když absentují deterministické faktory (kauzální či nekauzální), mohou existovat nedeterministické determinující faktory, nedeterministické příčiny. Nakolik nedeterministická příčina nedeterminuje všechny aspekty účinku, ale jen některé, lze hovořit o náhodnosti... Pokud však nedeterministická příčina determinuje účinek plně, tj. všechny jeho aspekty, pak taková determinace náhodu na této rovině determinace vylučuje. Činitel determinuje všechny aspekty svého jednání. Proto zde nelze hovořit o náhodě.“⁸

Tato argumentace, nakolik jí rozumím, mi připadá problematická. Co se míní tím, že výsledek nedeterministického rozhodnutí je určen pouhou náhodou? Náhoda neznamená nic víc než absenci jakéhokoli zdroje vysvětlení. Otázka, zda je výsledek rozhodování náhodný, tak odpovídá otázce, zda je v principu možné vysvětlit, proč k tomuto rozhodnutí došlo. Běžně vysvětlujeme určité rozhodnutí či jednání na základě motivů. Například rozhodne-li se někdo nevzít nabízený úplatek, může to být třeba ze strachu před případným odhalením nebo proto, že je v něm silně zakořeněné přesvědčení, že brání úplatků je morálně nepřijatelné. V typickém případě jde o kombinaci řady takovýchto motivů, které převážily nad přáním získat jednoduchým způsobem peníze. Avšak vysvětlení určitého jednání na základě motivů je neslučitelné s pojetím svobody, které Dvořák ve své knize zastává. Aby se člověk rozhodoval svobodně, nesmí jeho morální a jiná přesvědčení, ani jeho přání a tužby jednoznačným způsobem determinovat výsledek rozhodnutí.

Při tomto pojetí svobody tedy principiálně přicházíme o významný způsob vysvětlení daného rozhodnutí. Pokud není tento způsob vysvětlení nahrazen nějakým jiným, zůstává rozhodnutí nevysvětleno, a právě v tomto smyslu je náhodné.

Dvořákově řešení tohoto problému se tedy dá shrnout takto. Námitka, o kterou jde, zní: výsledek nedeterministického procesu je náhodný a jako takový není v souladu se svobodou. Podle Dvořákovy interpretace náhodnost v této námitce znamená, že výsledek nedeterministického procesu nemá příčinu. Námitku řeší tak, že postuluje možnost nede-

8 Dvořák (2020, s. 31).

terministických, avšak plně determinujících příčin. V případě výsledku rozhodnutí je takovou příčinou přímo rozhodující se činitel. Moje reakce na toto řešení pak spočívá v tvrzení, že v původní námitce není ani tak podstatné, zda má výsledek nedeterministického procesu příčinu, ale spíše to, že takový výsledek nelze ničím vysvětlit. Příčina zde figuruje do té míry, že se jedná o typický nástroj vysvětlení. Domnívám se, že postulování nedeterministické determinující příčiny nijak nevysvětluje, proč k danému rozhodnutí došlo, a problém tedy zůstává.

Proč nedeterministická determinující příčina nemůže sloužit jako důvod vysvětlující vznik nějaké události? Abychom mohli A považovat za důvod dostatečně vysvětlující B, musí A nějakým způsobem implikovat B, což znamená, že když zafixujeme relevantní okolnosti, a přitom platí A, s určitou mírou nutnosti musí platit i B. Důvod samozřejmě nemusí mít vždy podobu příčiny, jako ho nemá například matematické zdůvodnění, ale vždy by měl mít za daných okolností charakter postačující podmínky. Avšak Dvořák vymezuje pojem nedeterministické příčiny – v protikladu k deterministické příčině – právě jako takové příčiny, ze které účinek nelze nijak odvodit. Domnívám se tedy, že důvod nemůže mít podobu nedeterministické determinující příčiny právě proto, že na ní nelze identifikovat nic, co by vylučovalo jiný výsledek než ten, který reálně nastal a který má být vysvětlen.

Sice v současné době máme dobré doklady toho, že teorie operující s nedeterministickou kauzalitou může být velmi užitečná a dobře použitelná k pravděpodobnostním predikcím, avšak to, jestli jsou v takové teorii příčiny pokládány za plně determinující či nikoli, nemůže mít na predikovatelnost žádný vliv. Co se nachází za hranicí predikovatelnosti, zůstává teorií nevysvětleno. Pokud nedeterministická teorie na základě daných vstupních podmínek připouští X a Y jako dva stejně možné výstupní stavy, nemůžeme tuto teorii použít pro vysvětlení toho, proč ve skutečnosti došlo k X a nikoli k Y, a nepomůžeme si příliš ani tehdy, když v rámci této teorie označíme příčiny za plně determinující, i když nikoli deterministické.

Má nedůvěra k pojmu nedeterministické, avšak plně determinující příčiny je tedy dána tím, že tento pojem postrádá charakteristické instrumentální vlastnosti standardních kauzálních pojmů. Podstatným rysem kauzality je, že příčiny mohou sloužit jako důvody a kauzální vzta-

hy umožňují predikci. Pojem nedeterministické determinující příčiny neumožňuje ani jedno z toho. Na otázku, *proč* se činitel rozhodl nevzít nabízený úplatek, nelze uvést nic, zakážeme-li si poukazovat na motivy či jakékoli jiné vlastnosti činitele.

Dvořák si je nepochybně vědom této potenciální výhrady. V tomto kontextu podniká následující argumentační manévr. K vysvětlení nedeterministické determinující kauzality svobodného rozhodnutí používá aristotelský pojem finální příčiny. Normativní vlastnosti cíle působí jako finální příčina. Cíl klade nárok na člověka a ten ho rozpoznává svým rozumem. Cíl sám může figurovat jako vysvětlující faktor pro dané rozhodnutí. Náš činitel se rozhodnul nevzít úplatek, *protože* takové jednání je správné.

„Bud' fakt, zda se v jednotlivé situaci realizuje A nebo B, závisí na činiteli, nebo nezávisí... Co v tomto případě znamená „závisí na činiteli“? Jednání vychází z cíle, k jehož realizaci má vést.“⁹

Ale není přece jen pro finální rozhodnutí podstatné, jak je sám činitel citlivý vůči normativním vlastnostem cíle, a není tato citlivost součástí vnitřního nastavení jedince, které spoluutváří vstupní kauzální podmínky v situaci rozhodování? Na tuto námitku Dvořák reaguje, když se vymezuje proti Davidsonově „standardní teorii“, v níž se svobodné jednání nevysvětluje na základě cíle samotného, nýbrž kauzálně, na základě mentálních stavů, které jsou na tento cíl zaměřeny. Dvořák tvrdí, že cíl je vzhledem k motivům primární:

„Tento motiv, mentální stav, je ale zajisté druhotný. Touha po dosažení věcného stavu je zde proto, že cíl, věcný stav, má určité normativní charakteristiky vyvolávající touhu, a nikoli naopak. Jednání v této [„standardní“] teorii lze specifikovat bez odkazu k cíli. Alternativou je chápat jednání jako bytostně zacílené. Chůze by tak nebyla sama o sobě jednáním, nýbrž jen chůze vztažená k cíli.“¹⁰

9 Tamtéž, s. 32.

10 Tamtéž, s. 135.

Avšak může cíl za těchto okolností figurovat jako důvod vysvětlující dané rozhodnutí? Domnívám se, že nikoli, a to ve stejném smyslu, v jakém takto nemůže figurovat nedeterministická příčina. Cíl sám nemůže být dostatečným vysvětlením daného jednání, když za zcela stejných podmínek a při zcela stejném působení cíle by mohlo dojít i k jinému rozhodnutí a následně k jinému jednání. Cíl sám – bez vhodného motivačního nastavení subjektu a jeho citlivosti vzhledem k cíli – nijak dané rozhodnutí neimplikuje, a tedy ani nevysvětluje.

Je patrné, že Dvořák si je těchto potenciálních problémů vědom a pečlivě je promýšlí. Avšak musím se přiznat, že mi jeho řešení nepřipadá přesvědčivé. V této souvislosti dokonce jakoby sám na chvíli připouští, že výsledek takto pojatého svobodného rozhodnutí je výsledkem náhodným, čímž by ovšem celá reakce na výchozí námitku byla bez řešení smetena ze stolu:

„U rozhodnutí pro jednání (a pro cíl, k němuž jednání vede) nelze udat důvod, který by předem vyloučil ostatní cíle a jiná jednání. Kdyby tomu tak bylo, pak by motivy, tj. nahlédnutelný cíl s jeho normativními charakteristikami (proč jej preferovat), a nahlédnuté jednání k němu vedoucí samy působily jako deterministické faktory určující činitelovo rozhodnutí a následné jednání. Proč se činitel tedy rozhodl pro tento cíl a ne jiný? Je to náhoda? Pokud je, pak ovšem ne taková, jež by bránila v kontrole nad jednáním, protože činitel sám se rozhoduje pro daný cíl a jednání, které předem poznává, třebaže neexistuje rozhodující důvod preferovat právě tento cíl a jednání, na jehož základě by se dalo s pravděpodobností 1 predikovat, že se takto rozhodne.“¹¹

Domnívám se, že smysl praxe připisování odpovědnosti musí nějak vnitřně souviset s tím, co to vůbec znamená odpovědnost mít. Smysl praxe připisování odpovědnosti spočívá v tom, že formuje motivaci jedinců a skrze ni kauzálně působí na jejich jednání. Vědomí odpovědnosti za vlastní činy je pro nás silným kauzálním faktorem, který spolu s ostat-

¹¹ Tamtéž, s. 33.

ními psychologickými faktory determinuje naše rozhodování. Avšak v nedeterministické teorii svobodného rozhodnutí jako by se skutečná morální odpovědnost jedince zcela mýjela s touto funkcí, kterou má praxe připisování odpovědnosti. Vědomí odpovědnosti za výsledek rozhodnutí jakožto kauzální psychologický faktor totiž z principu nemůže mít vliv na nezdůvodnitelné a nemotivované aspekty rozhodnutí, které jsou podle této teorie klíčovou podmínkou existence svobodné vůle.

4. Volba mezi alternativními možnostmi

Zatímco nedeterministická teorie svobodného rozhodnutí se potýká s neodbytně se vnučujícím problémem náhody, její protipól, tj. deterministická teorie svobodného rozhodnutí, čelí jiné intuici, totiž silnému dojmu, že determinismus neumožňuje výběr z alternativních možností, který je nutným předpokladem svobodné volby.¹² Tato intuice je skutečně velmi silná a nelze ji brát na lehkou váhu. Jak mohu být svobodný, když každé rozhodnutí, které v životě udělám, bylo jednoznačně determinováno ještě před tím, než jsem se narodil?

Nyní se pokusím vyložit vlastní řešení tohoto problému,¹³ které je silně inspirováno takzvanou kondicionální analýzou problému svobodné vůle mající kořeny u G. E. Moora¹⁴. Je pravda, že rozhodování spočívá ve výběru mezi alternativními možnostmi. Je také pravda, že pokud je proces rozhodování deterministický, pak z globálního kauzálního hlediska může nastat jen jedna z těchto alternativ. Avšak toto globální hledisko není hlediskem rozhodujícího se subjektu a ani jím z principu nemůže být. Pro subjekt nemůže být výsledek procesu rozhodování definitivně určen dříve, než tímto procesem projde. Znalost výsledného rozhodnutí by totiž byla sama faktorem, který by výsledek mohl zvrátit. Pokud bych věděl, že je definitivně předem určeno, že se rozhodnu jít doleva, a nikoli doprava, mohl bych se na základě této znalosti – čistě ze zlomyslné schválnosti – rozhodnout jít doprava. Je podstatným aspektem rozhodování, že z perspektivy rozhodujícího se subjektu představují alternativy,

¹² To je společná teze inkompatibilistů, ke kterým se kromě Dvořáka řadí např. Robert Kane (1989, 2000) či van Inwagen (1975, 1983).

¹³ Toto řešení rozvádí základní myšlenky mého článku Punčochář (2017).

¹⁴ Moore (1912).

mezi nimiž se rozhoduje, zcela otevřené možnosti. A pro tuto perspektivu, která je pro otázku svobody klíčová, je irelevantní, že z jiné perspektivy, totiž z perspektivy globální kauzality, je již předem rozhodnuto.

Rekněme, že se náš činitel rozhoduje, jestli si koupí drahé nebo levné auto. Má dostatek peněz, aby si mohl dovolit drahé auto, po kterém již dlouhou dobu touží, ale chce ještě realizovat rekonstrukci bytu a pokud si koupí drahé auto, na tuto rekonstrukci mu již nezbyde dostatek prostředků. Předpokládejme, že celý proces rozhodování je deterministický. Nicméně i tak má velmi dobrý a přirozený smysl říci, že je v situaci, kdy si může vybrat jakoukoli z těchto možností. Může si koupit drahé auto a může si koupit levné auto, a to v tom smyslu, že pokud se rozhodne koupit si drahé auto, koupí si drahé auto, pokud se však rozhodne koupit si levné auto, koupí si levné auto. Jinými slovy, to, jaké auto si ve výsledku koupí, závisí podstatně na jeho rozhodnutí. Je podstatnou složkou celého tohoto (deterministického) procesu rozhodování, že obě tyto možnosti jsou z perspektivy činitele oprávněně vnímány jako otevřené.

Člověk se nerozhoduje mezi alternativami, které jsou možné z nějakého absolutního metafyzického hlediska. Rozhoduje se mezi tím, co je závislé na jeho vůli, tedy mezi tím, co svým rozhodnutím může ovlivnit. Co je a není závislé na vůli rozhodujícího se subjektu, je objektivním faktem. Na mé vůli například závisí, zda si dnes vezmu šedou či modrou košili, ale nikoli to, jestli dnes dojde k zatmění slunce. Není pravda, že by dnes došlo k zatmění slunce, kdybych se pro to rozhodnul, avšak je objektivním faktem, že kdybych si vybral šedou košili, tak bych si ji také vzal. Pro jakou košili se ve výsledku rozhodnu, může být výsledkem deterministického procesu. Avšak ty možnosti, pro které jsem se ve skutečnosti nerozhodl, nelze pokládat za fiktivní jen proto, že nebyly v deterministickém procesu rozhodování vybrány. Sahrály svoji aktivní roli jako relevantní reálné možnosti, mezi kterými subjekt vybíral či mohl vybírat. I v deterministickém světě může mít rozhodující se subjekt realistický či nerealistický odhad toho, co může učinit, a skutečnost, jak realistický odhad v této věci má, podstatně ovlivňuje, jestli se rozhoduje správně.

Příčinou silné intuice, že determinismus neumožňuje svobodu, je, domnívám se, přirozená tendence směšovat perspektivu rozhodujícího

se subjektu s globální perspektivou celku deterministické skutečnosti. Tvrdím, že tyto perspektivy mají odlišnou relevanci pro problém svobodné vůle.

Nejvíce problematickým důsledkem takového směřování perspektiv je smazání určitých elementárních praktických rozdílů, které mají své místo a musí být zachovány i v deterministickém světě. Pokud je determinismus překážkou svobodné vůle, neboť nedává subjektu prostor rozhodovat se mezi alternativními možnostmi, znamená to, že za předpokladu determinismu pro mě dnes byla možnost vzít si šedou košili stejně nedosažitelná jako možnost způsobit zatmění slunce (neboť jsem si šedou košili nakonec nevzal). To mi připadá jako absurdní závěr, neboť je holým faktem, že jsem se rozhodoval mezi šedou a modrou košilí a konstitutivním aspektem tohoto rozhodování bylo mé přesvědčení, že si mohu vzít šedou košili. Bylo snad toto přesvědčení iluzorní?

Ve specifických případech ovšem dává smysl říci, že přesvědčení o existenci nějaké možnosti v rámci procesu rozhodování bylo iluzorní. Někdy pokládáme za objektivní možnost něco, co ve skutečnosti objektivní možností není. Například se domnívám, že za stromem, který před sebou vidím u silnice, je odbočka doprava, a rozhoduji se, zda pojedou stále rovně, či odbočím. Avšak ve skutečnosti tam žádná odbočka není. V takové situaci bylo mé rozhodování v přirozeném smyslu slova založeno na iluzi, neboť neplatí, že bych odbočil po cestě doprava, kdybych se pro to rozhodnul. To je ale situace podstatně odlišná od případu s košilí, kde o takovéto iluzi nelze rozumně mluvit. A právě tato přirozená rozlišení, která ke své smysluplnosti nijak nevyžadují nedeterministickou realitu, svědčí proti tezi, že determinismus a svobodná vůle jsou neslučitelné.

I v deterministickém světě platí, že když je člověk přesvědčen, že jeho vůle není více než pasivním vykonavatelem toho, co je předem dáno, a tudíž nemůže reálně nic ovlivnit, bude jednat jinak, než když je přesvědčen o své svrchované roli v procesu rozhodování a o možnosti aktivně spoluurčovat, co se v budoucnosti stane. Přesvědčení o vlastní možnosti ovlivnit dění ve vnějším světě je podmínkou této možnosti. Avšak právě skutečnost, že toto přesvědčení je důležitým faktorem, který má faktický vliv na to, jak se člověk zachová, je dokladem jeho pravdivosti. I v deterministickém světě jednání člověka bytostně závisí na jeho vůli.

Přesvědčení, že mám svobodnou vůli, potřebuji k tomu, abych se mohl v deterministickém světě aktivně rozhodovat. Toto přesvědčení není iluzí.

5. Problém kontroly

Avšak základní otázka se stále vnucuje a uznávám, že vnucovat se asi jen tak nepřestane: Jak může mít činitel kontrolu nad tím, co učiní a pro co se rozhodne, když v jistém smyslu je již vše dávno určeno? Souhlasím s tím, že aby byl subjekt svobodný, tak musí mít nad vlastním jednáním kontrolu. Avšak nesouhlasím s Dvořákovým pojetím kontroly založené na koncepci absolutní sebedeterminace. Přiznám se, že pojem absolutně sebedeterminujícího činitele není pro mě srozumitelný. Takový činitel sám sebe určuje, avšak nikoli na základě svého charakteru a osobnostních rysů, které jsou výslednicí interakce vrozených předpokladů a okolního působení. Mechanismus tohoto sebeurčování je tak pro mě zcela nejasný.

Je však možné mít kontrolu nad svým jednáním v deterministickém světě? Pro vyvrácení takové možnosti uvádí Dvořák¹⁵ slavný van Inwagenův argument, jehož jádro lze stručně shrnout takto:¹⁶ Mít kontrolu nad jednáním znamená mít kontrolu nad faktory, které jednání determinují. V deterministickém světě jsou z definice těmito faktory minulost a přírodní zákony. Avšak činitel nemůže mít kontrolu ani nad minulostí, ani nad zákony přírody. Tedy v deterministickém světě činitel nemůže mít kontrolu nad svým jednáním.

Ač zní tato argumentace velmi intuitivně, domnívám se, že obsahuje špatnou analýzu toho, v čem kontrola spočívá. Co znamená, že má člověk něco pod kontrolou? Nic víc než, že se to chová v souladu s jeho vůlí a že to může vůlí usměrňovat. Fotbalista má pod kontrolou míč, když se tento míč pohybuje směrem, který mu vůle hráče určuje. Fotbalista naopak míč pod kontrolou nemá, když mu třeba míč utíká, i když je záměrem hráče udržet ho u nohy, nebo když chce přihrát spoluhráči, ale míč letí k protihráči.

¹⁵ Dvořák (2020, s. 26–27).

¹⁶ Van Inwagenův argument lze najít v různých podobách v různých publikacích. V jedné verzi se vyskytuje např. ve van Inwagen (1975).

V tomto smyslu můžeme mít pod kontrolou své jednání, i když nemůžeme vůlí nijak změnit minulost a přírodní zákony. To, jestli na křižovatce odbočím doleva nebo doprava, mám pod kontrolou, protože z mé perspektivy řidiče jsou pravdivé tyto věty:

- (1) Když se rozhodnu odbočit doleva, skutečně doleva odbočím.
- (2) Když se rozhodnu odbočit doprava, skutečně doprava odbočím.

Z mé perspektivy řidiče, který se před křižovatkou rozhoduje, kam odbočit, jsou obě tyto možnosti otevřené, což je skutečnost, která spoluutváří situaci rozhodování. Předpokládejme, že se ve skutečnosti rozhodnu odbočit doleva, což je deterministickým důsledkem minulých stavů světa a přírodních zákonů. I tak bude stále pravda, že jsem mohl odbočit doprava, protože, kdybych se pro to rozhodnul, odbočil bych tam. Je ovšem také pravda, že kdybych se rozhodnul odbočit doprava, byla by minulost jiná, než jaká skutečně byla (předpokládejme, že přírodní zákony jsou fixovány). To ovšem neznamená, že kdybych se rozhodnul odbočit doprava, tak bych změnil minulost. V tomto smyslu mám pod kontrolou, kam odbočím, i když nemohu změnit minulost.

Matoucí na této úvaze je, že pokud ji přijmeme, jsme nuceni prohlásit, že závěr následujícího intuitivního argumentu nelze legitimně odvodit z jeho předpokladů, což se na první pohled zdá nesprávné:

Předpoklad 1. Mohu odbočit doleva.

Předpoklad 2. Kdybych odbočil doleva, byla by minulost jiná, než jaká ve skutečnosti je.

Závěr: Tedy mohu změnit minulost.

Ale tento argument je skutečně neplatný v tom ohledu, že předpoklady mohou být v jistém smyslu oba pravdivé, avšak to nijak negarantuje pravdivost závěru. Důvod je zcela analogický jako u následujícího argumentu, kde je to však zřetelněji vidět:

Předpoklad 1. Je možné, že venku nyní prší.

Předpoklad 2. Kdyby venku nyní přišlo, bylo by tam jiné počasí, než jaké tam ve skutečnosti je.

Závěr: Tedy je možné, že venku je jiné počasí, než jaké tam ve skutečnosti je.

Řekněme, že první předpoklad je pravdivý z hlediska někoho, kdo je zavřený v místnosti bez oken a nemá výhled na ulici, a tudíž nevidí, jaké je venku právě počasí. Dále předpokládejme, že druhý předpoklad je pravdivý z toho důvodu, že venku ve skutečnosti nyní neprší. Je však zjevné, že z těchto dvou předpokladů nemůžeme odvodit uvedený závěr. Proč tomu tak je? U předpokladů došlo ke zjevnému posunu kontextu, vůči kterému pravdivost vyhodnocujeme. První předpoklad je pravdivý relativně vzhledem k situaci někoho zavřeného v domě, avšak druhý předpoklad je pravdivý vzhledem k jinému kontextu, který zahrnuje na rozdíl od toho prvního informaci, že venku ve skutečnosti neprší. Takové posuny kontextu bývají typickým důvodem toho, že nějaký úsudek vyznívá absurdně, i když má na první pohled platnou formu. Jako velmi odlišný ilustrativní příklad, za jehož absurdností je však také jistý kontextový posun, můžeme uvést tento argument:

Předpoklad 1: Když si koupím auto, nebudu mít na nájem.

Předpoklad 2: Když vyhraju v loterii, koupím si auto.

Závěr: Tedy když vyhraju v loterii, nebudu mít na nájem.

První premisa mluví o tom, že když si za současné situace koupím auto, nebudu mít na nájem. V druhé premise je však nákup auta podmíněn výhrou v loterii, čímž se posouváme do jiného kontextu. V tomto a v předchozím argumentu je kontextový posun patrný. U argumentu se změnou minulostí je kontextový posun hůře identifikovatelný, ale přítomný je tam též. První premisa je pravdivá relativně vůči kontextu rozhodujícího se řidiče, konkrétněji vzhledem k tomu, mezi čím se objektivně může v dané situaci smysluplně rozhodovat. Součástí tohoto kontextu není a ani z podstaty věci nemůže být úplná informace o minulosti, která determinuje řidičovo výsledné rozhodnutí. Avšak tato informace je součástí kontextu, vzhledem k němuž je pravdivý druhý předpoklad. Tyto kontexty se tedy liší.

6. Problém morální odpovědnosti

Výrazným důvodem, proč Dvořák usiluje o teorii nedeterministické svobodné vůle, je jeho přesvědčení, že alternativní teorie svobodné vůle, jako je ta výše načrtnutá, neumožňují morální odpovědnost člověka za své činy. Jak mohu být odpovědný za něco, co bylo determinováno dříve, než jsem se narodil?

Jak jsem již naznačil, domnívám se, že hlavní funkcí pojmu odpovědnosti je to, že působí jako klíčový faktor v motivačním systému jedinců.¹⁷ Odpovědnost připisujeme sobě i druhým z dobrého důvodu. Je pozoruhodným faktem, že dává dobrý smysl připisovat odpovědnost člověku jen za to, co je předvídatelným důsledkem jeho rozhodnutí. Kdybychom začali systematicky připisovat lidem odpovědnost za děje na noční obloze, nemělo by to žádný důsledek na tyto děje. Avšak když systematicky připisujeme odpovědnost za předvídatelné důsledky lidských rozhodnutí, má to na tato rozhodnutí, a tedy i na jejich důsledky podstatný vliv.

Myšlenka, že jedinec v deterministickém světě nemůže nést za nic odpovědnost, zcela smazává právě popsany rozdíl, neboť podle této myšlenky v deterministickém světě nemá jedinec nad svým jednáním o nic větší kontrolu než nad pohybem nebeských těles. Tento důsledek považují za nepřijatelný.

Jsem přesvědčen, že význam predikátu odpovědnosti musí vnitřně souviset s funkcí praxe připisování odpovědnosti. Jinými slovy, odpovědnost nepovažuji za nějakou nezávislou ontologickou kategorii, ale chápu ji jako něco, co bylo konstituováno příslušnou praxí používání tohoto predikátu. Tato praxe má poměrně jasně stanovenou funkci, která dává smysl i uvedenému predikátu.

Nést odpovědnost za své činy mimo jiné znamená právě to, že při morálním posuzování těchto činů bude kauzální řetěz událostí zpětně sledován jen k osobě činitele a původnější kauzální faktory, které tuto osobnost zformovaly, budou ignorovány. Avšak to neznamená, že takové původnější kauzální faktory neexistují. Je důležitým aspektem kauzálního uvažování, že sledujeme kauzální řetězce jen tam, kam má smysl, abychom je sledovali. Například při požáru chaty označíme za příčinu

17 Toto pojetí odpovědnosti je podrobněji vyloženo v Punčochář (2017) a navazuje např. na klasický text Moritze Schlicka (1939).

výbuch propanbutanové plynové láhve a nikoli mnohem dřívejší dědic-ké řízení, které umožnilo podnikatelovi založit firmu, která tuto láhev vyrobila. Podobně při odsouzení vraha označíme za příčinu vraždy roz-hodnutí vraha a nikoli události odehrávající se v jeho dětství. Avšak to, kam až je vhodné sledovat kauzální řetězec, se může měnit s kontextem. Jinou úlohu má při detekci příčiny vraždy soudce a jinou má psycholog, který následně s odsouzeným vrahem pracuje ve vězení.

Když připisujeme člověku odpovědnost za nějaký jeho čin, zastavíme se ve zpětném sledování kauzálního řetězce v momentě jeho rozhodnutí. Tato praxe má velmi dobrý smysl. Je však v kontrastu s tím, když mluví-me o determinismu a zvažujeme při tom na abstraktní úrovni kauzální řetězce v jejich úplnosti. Otázka slučitelnosti svobodné vůle s determi-nismem staví oba tyto fenomény na stejnou úroveň a tím nás přirozeně vede k ignorování rozdílu mezi odpovídajícími perspektivami. To způsobuje silný intuitivní sklon domnívat se, že svobodná volba v determinis-tickém světě není možná.

7. Závěr

Dvořákova kniha *Kauzalita* činitele reprezentuje významný proud v dis-kusi o svobodné vůli a rozpracovává originálním způsobem některé jeho aspekty. Podle tohoto myšlenkového směru je nutnou podmínkou mož-nosti existence svobodné vůle nedeterministický svět. Moji hlavní ná-mitku proti tomuto pojetí, kterou jsem v tomto textu vyložil, lze shrnout takto: Přesvědčení, že svobodná vůle je neslučitelná s determinismem, vychází z toho, že svobodná vůle předpokládá variabilitu možností, mezi kterými subjekt svobodně volí, zatímco determinismus takovou variabilitu z definice nepřipouští. Domnívám se však, že v této úvaze dochází k neoprávněnému ztotožnění dvou zásadně odlišných perspek-tiv. Determinismus sice nepřipouští při fixně dané minulosti variabilitu možných budoucích událostí, avšak činí tak z globální ontické perspek-tivy. Naproti tomu prostor možností, mezi kterými činitel volí, musí být konstituován s přihlédnutím ke specifické perspektivě činitele, zejména k jeho epistemickému stavu. To neznamená, že takový prostor možných variant je čistě subjektivní. Naopak, o jeho objektivitě svědčí, že subjekt

se může mýlit v tom, co je a co není reálnou možností, kterou by měl při rozhodování zvážit. I v deterministickém světě by bylo chybné domnívat se, že nyní mohu pouhou myšlenkou, tj. bez toho, abych se jakkoli pohнул, přemístit vzdálený fyzický předmět z jednoho místa na jiné, avšak není chybné být přesvědčen, že nyní mohu vstát a odejít. I v deterministickém světě totiž mé rozhodování povede k zásadně lepším výsledkům, když se budu rozhodovat na základě přesvědčení druhého typu a nikoli na základě přesvědčení prvního typu. Kdyby však svobodná vůle byla neslučitelná s determinismem, takové rozlišení mezi reálnými a nereálnými možnostmi by v deterministickém světě nedávalo dobrý smysl.

Literatura

- Ayer, A. J. (1954): „Freedom and Necessity.“ In *Philosophical Essays*, A. J. Ayer, Macmillan, London.
- Davidson, D. (1980): *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford.
- Dvořák, P. (2020): *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga, Praha.
- Hobbes, T. (1651): *Leviathan*. Andrew Crooke, London.
- Hume, D. (1748): *An Enquiry Concerning Human Understanding*. A. Millar, London.
- Kane, R. (1989): „Two Kinds of Incompatibilism.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (2): 219–254.
- Kane, R. (2000): „The Dual Regress of Free Will and the Role of Alternative Possibilities.“ *Philosophical Perspectives* 14: 57–79.
- Mele, A. (2006): *Free Will and Luck*. Oxford University Press, Oxford.
- Moore, G. E. (1912): *Ethics*. Williams and Norgate, London.
- O'Connor, T. (2000a): „Causality, Mind, and Free Will.“ *Noûs* 34 (14): 105–117.
- O'Connor, T. (2000b): *Persons and Causes*. Oxford University Press, Oxford.
- O'Connor, T. (2005): „Freedom With a Human Face.“ *Midwest Studies in Philosophy* 29 (1): 207–227.

- Pink, T. (2003): *Free Will. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- Pink, T. (2016): *Self-Determination. The Ethics of Action. 1. díl*. Oxford University Press, Oxford.
- Pink, T. (2019): „Freedom, Power and Causation.“ *Organon F* 26 (1): 1–28.
- Punčochář, V. (2017): „Problém svobodné vůle a logika kontrafaktuálních výroků.“ *Filosofický časopis* 65 (4): 607–631.
- Schlick, M. (1939): *Problems of Ethics*. Prentice Hall, New York.
- van Inwagen, P. (1975): „The Incompatibility of Free Will and Determinism.“ *Philosophical Studies* 27 (3): 185–199.
- van Inwagen, P. (1983): *An Essay on Free Will*. Clarendon Press, Oxford.

Abstract

How it is possible to have free choice in a deterministic world

In this paper I argue against Dvořák's non-deterministic conception of free will developed in his recent book *Agent Causation*. In particular, I address Dvořák's solution of the problem of randomness, according to which the act of free will is random insofar that it is not governed by deterministic laws, and to this extent it cannot be an object of moral evaluation. I put forward my own conception of free will which contrasts to Dvořák's views and which can be seen as a version of what Dvořák calls the “standard theory”. From this point of view, free will is possible in a deterministic world. I further analyze what a choice among alternative possibilities consists in and I argue that one can have control over one's actions even if one does not have control over the past which causally determines these actions. I also explain why I believe – in sharp contrast to Dvořák's conception – that a person can be responsible for her actions even if the world is deterministic.

Key words: free will, Petr Dvořák, randomness, control, moral responsibility

Punčochář, V. (2021): „Jak je možná svobodná volba v deterministickém světě.“ *Filosofie dnes* 13 (1): 71–88. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

Kauzalita činitele ve světle kompatibilistické kritiky

Petr Dvořák

*Filosofický ústav
Akademie věd České republiky
Jilská 1, 110 00 Praha
petr.dvorak@flu.cas.cz*

Článek souhrnně odpovídá na vybrané podněty a námítky čtyř textů, jež polemizují s některými aspekty Dvořákovy knihy *Kauzalita činitele* (Togga 2020). Ve vztahu k článku J. Peregrina vysvětluje, proč nelze přijmout jeho řešení antinomie mezi svobodným rozhodováním a determinismem oddělením dvou druhů jazyků či výkladových rámců. Kritiku S. Sousedíka Dvořák považuje za založenou na příliš úzkém pojetí schopnosti. Odmítá to, že by z pojmu schopnosti plynulo, že ta může být determinována pouze něčím jiným, než je její nositel. Podstatnou část námítky D. Peroutky Dvořák přijímá a upřesňuje, nakolik je existence alternativních možností nutnou podmínkou svobodného charakteru rozhodování. Konečně, v polemice s V. Punčochářem se Dvořák snaží vyložit, ve kterém smyslu náhoda ruší svobodu a ve kterém nikoliv. Dále, autor nepovažuje epistemické alternativy za dostatečné pro skutečnou svobodu rozhodování.

Klíčová slova: svoboda vůle, kauzalita činitele, inkompatibilismus, kompatibilismus

Následující pojednání si klade za cíl stručně odpovědět na kritické články kolegů, které se věnovaly některým aspektům mé knihy *Kauzalita činitele*¹. Kritiky spojuje náklonnost ke kompatibilismu, byť u každého trochu jiná. Například pan profesor Stanislav Sousedík je zastáncem teologického kompatibilismu, David Peroutka pak racionálního kompatibilismu v oboru finální kauzality. Zároveň však mezi námi panuje

1 Dvořák (2020).

shoda ohledně platnosti koncepce kauzality činitele. Toto pojetí lze totiž zastávat nezávisle na tom, na jakou stranu se přikloníme ve sporu mezi kompatibilismem a inkompatibilismem. Pan profesor Jaroslav Peregrin a Vít Punčochář představují zásadnější kritický hlas. Lze je také řadit mezi kompatibilisty, ale navíc odmítají i teorii kauzality činitele. Oběma je společná sympatická snaha určitě inkompatibilistické intuice uchovat rozlišením perspektiv či jazyků.

Všem čtyřem kolegům jsem vděčný za kritickou pozornost, kterou mé knize věnovali, a redakci časopisu za tuto diskusní příležitost. Předem se omlouvám, že není možné reagovat na všechny vznesené podněty. Odpověď je tedy někdy možná až příliš stručná. Snažil jsem se vždy vystihnout jádro sporu. Někdy by obhajoba vyžadovala rozsáhlejší pojednání, které by vybočilo z rámce problematiky svobody rozhodování, takže jsem se tímto směrem ani nepokoušel vydat.

Knihu jsem věnoval panu profesoru Peregrinovi, proto hodlám nejprve reagovat na jeho článek. Pan profesor ve svém obecněji pojatém příspěvku „Jak filosofovat o lidské mysli?“² upozorňuje (mj. v duchu Davidsonova anomálního monismu)³ na skutečnost, že existují dva nesouměřitelné přístupy a jazyky ve vztahu k vysvětlování mentální kauzality a fenoménu rozhodování a jednání: vědecký deterministický kauzální model a mentalistický jazyk běžného vysvětlování lidského jednání. Ústřední námitka pana profesora vůči mé argumentaci, resp. jejím závěrům, spočívá v tom, že oba jazyky nelze integrovat do jednoho pojmového výkladového modelu, jak to činí přístup, který ve své práci volím já. Námitce rozumím, jedná se o vnější typ námitky v tom smyslu, že vychází z odlišného obecnějšího pojetí filozofie. Obecnějším pojetím filozofie míním určitý epistemologický a určitý metafyzický rámec, jež charakterizují odpovědi na otázky, co vše lze poznat, a v návaznosti na to, co existuje, jak věci jsou. Metafyzické realistické stanovisko, v jehož rámci se moje argumentace pohybuje, předpokládá, že existuje na poznání nezávislý strukturovaný svět, který našimi pojmovými systémy lépe či hůře

2 Peregrin (2021).

3 Původní formulace Davidsonova anomálního monismu se nachází v článku „Mental Events“ z r. 1970, Davidson (2001).

zachycujeme a vykládáme. Nesouměřitelnost je vždy známkou toho, že jeden výklad je horší než jiný ve vztahu k těžce vysvětlovací funkci, kterou představuje pravdivý popis ve smyslu adekvační teorie pravdy (výrok je pravdivý právě tehdy, když skrze něj náš rozum zpřítomňuje aktuální stav světa).⁴ Fakt, že jsou dva výklady skutečnosti nesouměřitelné, znamená následující: jedno vysvětlení sestává z určité kategorizace skutečnosti a z určitých tezí, které alespoň *prima facie* odporují tezím jiného vysvětlení s jinou kategorizací, přičemž ony klíčové kategorie (a teze o nich) se mají týkat stejných jevů. Například skutečnost, že mě bolest zubu vede k rozhodnutí objednat se k lékaři, lze vysvětlit fyzikalisticky jako kauzální vztah mezi komplexními fyzickými stavy v mém mozku, mezi stavem, který nazýváme bolestí, a stavem, který označujeme jako rozhodnutí k nějaké činnosti. První stav je postačující příčinou druhého. Ve výkladu, který používá mentalistické kategorie bolesti a rozhodnutí, jde rovněž o svého druhu kauzální vztah, ale první (bolest) není postačující příčinou druhého (rozhodnutí), protože rozhodnutí považujeme za svobodné v duchu inkompatibilistické svobody. První jazyk implikuje, že do kauzálního vztahu vstupují fyzické objekty (objekty jiného typu nepotřebujeme), druhý jazyk, že existují také mentální objekty, a že ty jsou členy kauzálního vztahu. Tentýž jev je zároveň modelován jako fyzický i mentální. Tedy *prima facie* je zde rozpor: Z realistické pozice plyne, že nakolik je objekt kauzálně aktivní, je buď fyzický, nebo mentální. Nemůže být zároveň fyzický a působit deterministicky a mentální a působit indeterministicky, protože i účinek by byl fyzický i mentální zároveň a jeho existence by byla vzhledem k výskytu příčiny nutná a nahodilá zároveň, což je spor (J. Peregrin v této souvislosti trefně zmiňuje Kantovu třetí antinomii, která přesně tento spor zachycuje)⁵. Realistické stanovisko tedy implikuje, že jen jeden z výkladů může být správný. Naproti tomu antirealistické stanovisko (v širším smyslu), které v určité podobě zastává prof. Peregrin, hovoří o dvou ontologických modelech, mezi nimiž není možno ani nutno rozhodnout a které mohou existovat zároveň, plní-li své funkce, které se patrně neomezují jen na vysvětlení a predikci

4 Hovořím raději o adekvační než korespondenční teorii, protože druhá může implikovat reprezentacionalismus, kterému se usiluji vyhnout. K tomuto rozdílu a k adekvační teorii srov. Novák & Vohánka (2015, kap. 4).

5 Peregrin (2021, s. 37).

budoucích jevů. Pokud tvrzení neposuzujeme podle adekvátnosti, s níž vyjadřuje skutečnost, ale nakolik jsme oprávněni jej tvrdit (vzhledem k jiným tvrzením, která zastáváme), tedy v duchu koherence určitého obrazu světa, pak lze přijmout nesouměřitelné popisy bez nutnosti hledat prostor pro indeterminismus v analýze fyzických procesů v mozku, skrze něž či s jejichž pomocí se uskutečňuje to, co mnozí chápou jako mentální kauzalitu.

Neshoda se tedy netýká jen dílčích argumentů a jejich konkluzí, ale epistemologicko-metafyzických rozvrhů (realismus vs. antirealismus či konstruktivismus), z nichž vyplývají i určité metodologické závazky či nároky na řešení dané problematiky. Obhajoba metafyzického realismu přesahuje možnosti této stručné odpovědi. Čtenáře případně odkazují na zdařilou knihu L. Nováka a V. Vohánky⁶. Domnívám se, že příspěvek profesora Peregrina dobře poukazuje na hlubší předpoklady či základy, na nichž diskuse o svobodě vůle v analytické tradici staví. Peregrinovo řešení v duchu Davidsonova anomálního monismu či Kantovy třetí antinomie nemohu přijmout, protože moje přesvědčení o povaze skutečnosti a jejím poznání mě zavazují hledat řešení, která nesouměřitelnost považují za v principu dočasný epistemický deficit odstranitelný dalším empirickým bádáním a filozofickou analýzou.

V polemickém příspěvku „Kauzalita a kontingentní sebedeterminace?“⁷ považuje pan profesor Stanislav Sousedík za sporné, aby se schopnost (a vůle je takovou schopností chtít) sama sebe determinovala. Svou determinaci musí přijímat od vnější příčiny. Domnívám se, že vymezení schopnosti takové, které nabízí pan profesor Sousedík, je příliš úzké. Je také třeba rozlišit vymezení v řádu finální kauzality a v řádu účinné kauzality. Vůle se vymezuje sama v řádu účinné kauzality tak, že se přiklání k některému z vymezení v oboru finální kauzality, tj. k některému z intelektem nahlédnutých motivů (tyto pochopitelně pocházejí z intelektu, ne z vůle, takže motivy, tj. možná zaměření, možná vymezení vůle, jsou vůli vnější). Tudíž při vymezení vůle je zde aspekt účinný a finální. První činí vůle zcela sama, ke druhému využívá to, co jí představuje intelekt.

6 Novák & Vohánka (2015).

7 Sousedík (2021).

To je podstatou kontingentní sebedeterminace vůle, která je v tomto zcela výjimečnou schopností a, jak se coby křesťanský teista domnívám, v tomto je člověk obrazem Božím (jak zmiňuje i podle slov pana profesora Descartes)⁸. V tomto se vůle liší od pasivní schopnosti, jíž je schopnost vosku přijímat tvary, ale i od jiných aktivních schopností, jako je schopnost zrakového vidění či schopnost sluchová. Jen takové pojetí vůle může založit mravní odpovědnost za jednání v plnohodnotném smyslu, protože za to, co uvidím či uslyším, nemohu nést žádnou odpovědnost, to se přihází nutně. Kdyby tedy vůle byla takovou schopností, jak schopnost vymezuje S. Sousedík, nebyla by svobodná.

David Peroutka ve svém příspěvku „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi“⁹ právem poukazuje na to, že (libertariánské) inkompatibilistické stanovisko, které hájím, staví na principu alternativních možností (*Principle of Alternate Possibilities*, PAP). To znamená, že nutnou podmínkou svobody rozhodování a jednání je, že bezprostředně před rozhodnutím existuje reálná možnost daným způsobem nejednat.¹⁰ V knize podle Peroutky dostatečně nehájím nutnost zmíněného principu (PAP), ani se nevyrovnávám se současnou sofistikovanou kompatibilistickou argumentací. V tom má jistě pravdu. Stál jsem před volbou, co na omezené ploše zmínit a rozpracovat. S ohledem na cíl, jímž bylo na prvním místě hájit kauzalitu činitele, a až na druhém pak samotný inkompatibilismus, jsem zvolil argumentaci namířenou proti nereduktivnímu fyzikalismu a ve prospěch nějakého druhu dualismu. To jsou nutné předpoklady, na nichž přijatelnost kauzality činitele stojí a s nimiž také zřejmě padá. Šlo mi o rehabilitaci určité filozofické pozice alespoň v tom smyslu, že je filozoficky hodnotné se jí zabývat (proti námitce z mysterianismu a automatickému předpokladu, že se v oblasti filozofie myslí kauzalita týká výlučně událostí. Proto jsem D. Peroutkovi vděčný za to, že v tomto duchu mou argumentaci doplňuje a poukazuje na místa, kde je zapotřebí mé teze podložit propracovanějšími argumenty či dále analýzu

8 Tamtéž, s. 45.

9 Peroutka (2021).

10 „Reálnou možností“ se na tomto místě na rozdíl od „logické či metafyzické možnosti“ míní uskutečnitelnost, tj. možnost, kterou může přesně za dané situace aktualizovat některá z existujících příčin. V našem případě je touto příčinou pochopitelně činitel sám.

zjemnit. Peroutka je zastánce kauzality činitele jako já. Ovšem ve vztahu ke sporu kompatibilismu a inkompatibilismu zastává diferencovanější pozici. V tom se podobá Thomasi Pinkovi, z jehož díla jsem hojně čerpal a který v pozdějších pracích zastává vůči danému sporu spíše agnostické stanovisko s tím, že se kloní ke kompatibilismu (podle něj není pravda, že každá determinace činitele k volbě ruší jeho svobodu).¹¹ Peroutkovo stanovisko je, dalo by se říci, hybridní: v případě zlých voleb je inkompatibilistou (musí existovat alternativa k provedené volbě), ovšem v případě dobrých voleb alternativa existovat nemusí. Rozhodnutí je svobodné i bez ní. Poukazuje na důležitou asymetrii: U špatných voleb je případná alternativa ve shodě s tím, co má být, a pokud „měl učinit“ předpokládá „mohl učinit“, pak zde morální odpovědnost vyžaduje existenci reálné alternativy před daným rozhodnutím. U mravně dobrých voleb to tak není, špatné alternativy předem existovat nemusejí.

D. Peroutka vychází z intuic, z mravního vědomí. S jeho obhajobou užití intuic v argumentaci souzním. V zásadě odmítá, že bychom posuzovali dobré rozhodnutí, které činitel v určité situaci musel učinit, tj. neměl alternativu, například díky svému charakterovému založení, za méně záslužné a za nesvobodné. Zde bych ovšem diferencoval. Zdá se mi, že se zásluha umenšuje, pokud je volba výsledkem přirozeně daného osobnostního nastavení a nikoliv charakterového nastavení, které bylo postupně získáno správnými volbami za existence reálných alternativ špatných voleb, alespoň v počáteční fázi budování charakteru (o nichž hovoří Kane, kterého Peroutka zmiňuje). Pokud „nést morální odpovědnost za jednání“ znamená připsatelnost viny za špatné rozhodnutí (a jednání) a zásluhy za dobré rozhodnutí (a jednání), pak se umenšuje i morální odpovědnost za takové jednání, byť dobré. Je jistě rozdíl mezi situacím, kdy člověk popsaným způsobem (v Kaneově duchu sebe-budujících voleb)¹² vytvoří v čase dobrý charakter do té míry, že ten odstraňuje reálnou alternativu mravně špatných voleb, a situacím, kdy mu je tento charakter dán bez jeho přičinění. Řekněme, že by bylo v technických možnostech neurověd změnit nějakým neinvazivním zásahem rozhodování člověka tak, že by pro něj mravně špatné volby přestaly být reálnou alternativou

¹¹ Pink (2016, např. s. 3).

¹² Např. Kane (2005, s. 129–131).

a musel v každé situaci volit dobro (či by alespoň volil dobro s vysokou mírou pravděpodobnosti). Fakt, že tuto úpravu, i když by byla zdravotně zcela bez rizik, automaticky nespátřujeme jako žádoucí pro každého, kdo dobrý charakter dosud nemá (ať už tím, že jej nevybudoval, nebo tím, že mu nebyl dán přirozeně), znamená, že v morální oblasti spatřujeme rozdíl mezi jednáním, které vychází z charakteru budovaného vlastní pílí ze situace, kdy jsou zlé volby reálné, a jednáním, které vychází z charakteru, který tuto „plnohodnotnou“ či „mravně nebezpečnou“ volbu nikdy neumožnil. Nevím jak David Peroutka, ale já mám tuto intuici silnou.

Zdá se, že zásluha je tím větší, čím reálnější (pravděpodobnější) je možnost selhat. Dá se však říci, že pokud by zde reálná možnost selhat vůbec nebyla, jednání by nebylo svobodné? Zde dávám Davidovi Peroutkovi za pravdu, že nejspíše ne. Pro křesťanského teistu je tato odpověď navíc důležitá také proto, že křesťanský Bůh nemá reálnou alternativu volit zlo díky své přirozenosti (je maximálně dobrý), a přesto je považován za maximálně svobodného. Existence reálné možnosti zlé volby tedy nemůže být nutnou podmínkou svobody v tom smyslu, v němž má svobodu Bůh (existuje-li). Tato problematika již přesahuje čistě filozofický zájem většiny čtenářů. Stojí však za zmínku, že se zde setkávají dvě v určitých rysech protichůdná pojetí svobody rozhodování – obě s antickými kořeny –, která se např. jednotliví scholastičtí filozofové snažili sladit a vyvážit: svoboda daná alternativními možnostmi a svoboda jako absence překážek aktualizace možnosti správné volby. Napětí mezi nimi spočívá v tom, že se zdá, že svoboda ve druhém smyslu narůstá, když se umenšuje první (s ohledem na zlé alternativy). Totální absence zlých alternativ neruší svobodu ve druhém smyslu, naopak ta je největší (to je zmíněný případ Boha). Důvod, proč se na rozdíl od správné volby vyžaduje existence alternativy při zlé volbě, je nasnadě: je-li primárním významem „svobody“ absence překážek aktualizace možnosti jednat správně, pak se zde reálná možnost jednat správně předpokládá.

Přesto na základě toho, co bylo řečeno, se zdá, že míra záslužnosti jednání nekopíruje prostou míru, s níž absentují překážky aktualizace správného jednání, nýbrž že odstranění překážek musí být dílem činitele, jinak je méně záslužné (přirozená danost) či záslužné minimálně (v případě neuro-programování). Se stupňovatelným pojmem zásluhy

se nutně pojí míra, s níž je zapotřebí překonávat překážky. Podobně jako u sportovních výkonů (např. vylézt na Mount Everest s kyslíkem a bez). Tím se dostáváme k otázce determinace a její slučitelnosti se svobodou rozhodování a jednání. Aby bylo jednání svobodné, nesmí determinace odstraňovat ze hry činitele coby kauzální zdroj či počátek jednání. Jedna věc je pomoc (např. kyslík při výstupu, Boží milost v teologii), která umožňuje jednání činiteli uskutečnit, druhá pak determinace činitele k tomuto jednání, příčinný vliv, aby jednal určitým způsobem. Zde jsme ovšem patrně s D. Peroutkou ve shodě. Nepřímá determinace motivů (ve smyslu finální kauzality) není se svobodným charakterem rozhodnutí a z něho plynoucím jednáním v rozporu. Přímá determinace vnějších příčin (ve smyslu eficientní kauzality) svobodu odstraňuje.

Jistě existuje vícero vymezení pojmu morální odpovědnosti. Pokud morální odpovědnost vymežíme úzce jako připsatelnost zásluhy v základním smyslu (*basic desert sense*), tj. možnost jednání hodnotit jako chvályhodné či jako něco, za co je aktér viněn, pak morální odpovědnost vyžaduje, aby jednání bylo svobodné, ale naopak to, zdá se, neplatí. Některá svobodná jednání nejsou takto hodnotitelná.

Je tedy třeba na základě výše uvedených vyjasnění a zpřesnění opustit myšlenku, že svobodné rozhodnutí uskutečňuje výlučně kontingentně se determinující činitel? Přesněji řečeno, že je třeba vypustit výraz „kontingentní“, pokud tím míníme, že musí existovat reálná možnost opaku? Reflektujeme-li faktický stav, realita zlých voleb se zdá existovat téměř vždy pro každého činitele (s výjimkou Boha). Proto *in statu viae* se zdá být existence alternativních možností nutnou podmínkou svobody rozhodování. Je rovněž principiální nutnou podmínkou za všech okolností? Zde se kloním k D. Peroutkovi, že zřejmě nikoliv. Lze totiž myslet situaci, kdy racionální činitel poznává, že má jedinou správnou volbu, jeho charakter je od přirozenosti takový, že volbu zla reálně neumožňuje, a neučinit rozhodnutí by rovněž bylo zlem. Přitom k volbě není ničím eficientně determinován, je jejím výlučným zdrojem. Jedná přesto svobodně? Domnívám se, že ano. Zatím nespátřuji dostatečný důvod trvat na tom, že musí mít reálnou možnost rozhodnutí neučinit (ve smyslu svobody výkonu) či dokonce mít vždy vícero dobrých alternativ (ve smyslu svobody specifikace). Na druhou stranu s výjimkou Boha zde vždy musí existo-

vat alternativa ve smyslu metafyzické možnosti učinit opak. Pro každého takového činitele platí, že jeho charakter mohl být jiný. Pokud tedy v jednom možném světě nemá jinou volbu, v jiném to neplatí. V tomto smyslu je zřejmý rozdíl mezi kontingentním činitelem a nutnou příčinou, u níž neexistuje metafyzicky možná alternativa opaku. Hovoříme-li tedy o lidských svobodných rozhodnutích a jednáních, o lidském činiteli, pak je kontingentně se determinující příčinou v metafyzickém smyslu.

Vít Punčochář ve svém jasném a dobře vyargumentovaném textu „Jak je možná svobodná volba v deterministickém světě“¹³ zastává velmi silnou tezi, že každé vysvětlení musí být vysvětlení kontrastní (*contrastive*), přinejmenším v oblasti vysvětlování lidského jednání, má-li člověk být ve svém jednání svobodný: Chceme-li vysvětlit, proč nastal jev *A*, musíme zároveň vysvětlit, proč nenastal jev *B*, který mohl reálně nastat místo *A* (a každý další takový jev, existuje-li pouhá možnost, že by nastal). Takto silná podmínka kladená na vysvětlení implikuje, že vysvětlení *A*, tj. důvod, proč *A* nastává, ať už kauzální nebo nekauzální, musí vzhledem k nastávání jevu *A* představovat postačující podmínku.¹⁴ V oblasti kauzálního vysvětlování jednání pomocí motivů pak zmíněná potřeba postačující podmínky znamená platnost kauzálního determinismu.

A proč takto silné pojetí vysvětlení v případě lidského jednání zastávat? Punčochář říká: „[Absentuje-li podobné vysvětlení,] pak to ale vypadá, že výsledek rozhodnutí, k němuž reálně došlo, je určen pouhou náhodou, která je však se svobodou neslučitelná.“¹⁵

Takže V. Punčochář nás staví před dilema „buď je moje jednání výsledkem kauzálního determinismu, nebo je náhodné, a tudíž není svobodné“. V dalším pak obhajuje kompatibilitu určitého pojetí svobody s tímto deterministickým vysvětlováním i morální odpovědnosti za jednání.

13 Punčochář (2021).

14 Punčochář píše: „Abychom mohli *A* považovat za důvod dostatečně vysvětlující *B*, musí *A* nějakým způsobem implikovat *B*, což znamená, že když zafixujeme relevantní okolnosti, a přitom platí *A*, s určitou mírou nutnosti musí platit i *B*. Důvod samozřejmě nemusí mít vždy podobu příčiny, jako ho nemá například matematické zdůvodnění, ale vždy by měl mít za daných okolností charakter postačující podmínky.“ Punčochář (2021, s. 76).

15 Tamtéž, s. 74.

Předně je třeba říci, že se běžně spokojujeme s vysvětleními, která kontrastní nejsou: „Proč jsi šel do kuchyně? Protože jsem měl hlad.“ Fakt, že jsem měl hlad (a měl jsem touhu jíst) a sdílené přesvědčení, že v kuchyni je jídlo, nepředstavují postačující podmínku pro skutečnost, že jsem šel do kuchyně. Mohl jsem svou touhu ignorovat nebo jít jinam. To by bylo zcela slučitelné s daným motivem i přesvědčením. Dokonce nejsou ani podmínkou nutnou. Podobně: Proč jsi koupil auto? Protože chci jezdit do práce. Uvedený důvod nevysvětluje, proč si člověk auto nepůjčil, proč se nedomluvil na spolujízdě atd. Přesto vysvětlení jednání uvedením nekontrastních důvodů dostačuje a konání nepovažujeme za náhodné a nesvobodné. K vysvětlení našeho jednání plně stačí coby důvod určitý přiměřený motiv,¹⁶ třebaže ten nevysvětluje, proč jsme nečinili množství dalších věcí, které bychom učinit mohli. Motiv nemusí být takový, aby vyloučil všechna ostatní v dané situaci možná jednání. Ve skutečnosti by nám ve většině případů kontrastní vysvětlení přišla jako nepřiměřená, jako jistý druh kauzální přeúčtenosti. Na otázku, proč za námi student přišel, nepotřebujeme, ani nechceme slyšet, proč nedělal vše ostatní, co dělat ve své situaci mohl.

Náhoda, která by rušila svobodu, totiž vyžaduje něco jiného než absenci kontrastního vysvětlení. Je otázka, zda i jednání bez motivu nemůže být svobodné, tj. zda svoboda jednání je vůbec nějak odvislá od existence vysvětlení tohoto jednání. Je zřejmé, proč Punčochář spojuje umenšení svobody s náhodou a tu s absencí vysvětlení. V modelu, který zastává, jednání kauzálně působí motiv spolu s dalšími stavy (přesvědčení), ať už ty chápeme jako mentální či v duchu reduktivního fyzikalismu jako fyzické. Chybí-li dostatečná příčina v podobě těchto mentálních (či fyzických) stavů, výsledné jednání má nezapříčiněné aspekty. My tento model z různých důvodů nepřijímáme, například proto, že pak nepůsobí činitel, ale jeho stavy a činitel není totožný se souhrnem svých (mentálních či fyzických) stavů (tzv. námitka mizejícího činitele). Podle nás rozhodnutí a jednání působí činitel. Všechny aspekty jednání jsou jím zapříčiněny, jednání tedy není ani zčásti bez příčiny. Motiv není primár-

16 „Přiměřený“ ve smyslu specifity vzhledem k specifickému charakteru vysvětlovaného jednání. Příliš obecný motiv nebývá dostatečným vysvětlením. Právem se žádá bližší určení: Detektiv vyšetřující vraždu se ptá podezřelého: „Co jste dělal na tom místě?“ Patrně se nespokojí s odpovědí „Jel jsem kolem“.

ně vnitřní mentální stav (touha činit x k získání cíle C , kterou předchází touha získat cíl C a přesvědčení, že konání x vede k C), ale objektivní normativní skutečnost, žádoucí objekt nebo nějak potřebná změna: nejprve je zde potřeba jezdit do práce, kterou poznávám rozumem, až následně na základě tohoto poznání vzniká touha cíl uskutečnit. Zatímco tento mentální stav touhy vzniká na základě poznání samovolně, mentální stav rozhodnutí jednat v souladu s motivem působí svobodně činitel sám a kauzálně jej nepůsobí mentální stav touhy po dosažení cíle jako takový. Motiv, v souladu s nímž se činitel rozhoduje a následně jedná, dává jednání jeho charakter, specificitu, vysvětluje, proč činitel koná x , ale pokud chybí, zdá se, že např. fyzický akt může být svobodný i bez motivu rozhodnutí jej konat. Primárně se jedná o svobodu rozhodování, vnější jednání nese tento charakter až derivativně.

Rozhodne-li se činitel konat x proto, že má přiměřený motiv M_1 ke konání x a tento motiv je zároveň přiměřeným motivem pro konání y , pak fakt, že nic nevysvětluje, proč se rozhodl konat x a nikoliv y , nijak neubírá jeho svobodu, tj. kontrolu, vládu, nad konáním x . Mám-li hlad a vezmu-li si chleba a nikoliv rohlík (a nedokážu vysvětlit, proč jsem se rozhodl spíše pro chleba než pro rohlík), neznamená to, že si neberu chleba svobodně. To také neznamená, že někdy nemáme další motiv, který vysvětluje kontrastně (rohlík je tvrdý, chleba mi více chutná atd.). Pointa je ale v tom, že i když takový důvod neexistuje, jednání je stále svobodné.

Rozhodne-li se činitel konat x proto, že má přiměřený motiv M_1 ke konání x , ale zároveň má i motiv M_2 , který by vysvětloval rozhodnutí nekonat x , pak fakt, že zde není motiv, proč dal přednost M_1 před M_2 , opět neruší kontrolu nad daným jednáním. Jistá míra spontánnosti (absence kontrastního vysvětlení, nezdůvodněnosti) ať už na úrovni samotného konání jako v předchozím odstavci či na úrovni motivů, jako je tomu nyní, nezbavuje jednání svobody. Alespoň mně není zřejmé, proč by měla. Rozhodnutí je mým aktem, nic mě coby činitele k němu nedeterminuje ve smyslu postačující podmínky. Náhodnost, která zbavuje kontroly, znamená, že činitel neovlivňuje, *zda a kdy* dochází k nějakému aktu, nikoliv že není zcela zřejmé, *proč* k němu dochází. Učiním-li něco spontánně, učinil jsem to svobodně, třebaže chybí dostatečné vysvětlení

pro příslušné rozhodnutí (chtění). Tím spíše je konání svobodné, je-li vysvětlení dostatečné, třebaže ne kontrastní.

Zdá se, že náhodné rozhodnutí zvednout ruku (náhodné v tom smyslu, že chybí vysvětlení, proč jsem se tak rozhodl) lze považovat za svobodné. Prostě se tak činitel rozhodl bez důvodu. U jednání vyjma rozhodnutí je rozlišení náhodného a nenáhodného snažší: náhodné jednání je takové, kterému nepředchází rozhodnutí činitele. Takové jednání nepovažujeme za svobodné. Situace, kdy bez důvodu zvedám ruku (v tom smyslu, že rozhodnutí ji zvednout nemá důvod) se podstatně liší od situace náhodného zvednutí, které bylo způsobeno nějakým fyziologickým procesem bez činiteleova přičinění (rozhodnutí). Zde se objevuje náhodnost v jiném smyslu, jak záhy uvidíme. V prvním případě byl činitel aktivní, ve druhém jen pasivním pozorovatelem dění. Ale otázku, zda lze považovat jednání za svobodné bez jakéhokoliv (nejen kontrastního) vysvětlení, zde nemusíme zodpovídat a můžeme ji nechat otevřenou. Existují dobré důvody se domnívat, že každé rozhodnutí a z něho vycházející jednání je zacílené, takže i ono domněle zcela spontánní rozhodnutí a jednání, nakolik je jednáním, má nutně motiv.

Buď jak buď, klíčové je, že existují dvě pojetí náhody ve vztahu k jednání: Jednání je náhodné v prvním smyslu, nakolik chybí dostatečné vysvětlení, přičemž dostatečným vysvětlením se nemíní postačující kauzální podmínka, nýbrž vysvětlení přiměřeným motivem. U pojmu vysvětlení je nutno rozlišovat. Vysvětlení jednání uvedením důvodů je vysvětlení ve smyslu finální příčiny. Dostatečné vysvětlení nemusí být kontrastní a je otázka, zda svobodné jednání vůbec musí mít tento typ vysvětlení. Pokud se míní vysvětlení jednání pomocí účinné příčiny, pak svobodné jednání má vždy vysvětlení, tedy příčinu. Pokud má jednání vysvětlení kontrastní a jeho příčina je kauzálně postačující podmínka, pak nejde o svobodné jednání. Tím, že činitel není tímto druhem příčiny, pak musí jít o příčinu jinou.

Ve druhém smyslu je jednání náhodné, *pokud není působeno činitelem*, ale něčím jiným, než je činitel sám (nějakým fyziologickým procesem), nebo není působeno ničím. K tomuto typu náhodnosti se ještě dostaneme. Klíčové tvrzení je nyní toto: první typ náhodnosti neruší svobodu, druhý ano. Punčochářův smysl náhody coby nemožnosti predikce

není přímo totožný ani s jedním z právě uvedených smyslů. Důvod, proč zřejmě Punčochář považuje nemožnost predikace za náhodu, je ten, že tato nemožnost je dána absencí příčiny. Absentuje-li příčina, pak činitel nepůsobí jednání a Punčochářovo pojetí náhody se redukuje na náš druhý smysl, který skutečně ruší svobodu. Ale nemožnost predikace neimplikuje absenci příčiny, nýbrž jen naopak. Nakolik je *A* nezapříčiněné (určité jeho aspekty nemají vůbec příčinu), natolik jej nelze predikovat. Ale pozor, naopak to neplatí: nelze-li predikovat výskyt *A*, neznamená to, že *A* je nezapříčiněné. Kontingentní příčina zapříčinuje všechny aspekty *A* (každý aspekt *A* je ontologicky závislý na této příčině), ale její kontingentní charakter znamená, že není kauzální postačující podmínkou.¹⁷ Někdy je tedy nemožnost predikace důsledkem toho, že působí jiná než deterministická příčina, nikoliv toho, že zde není žádná příčina (v případě indeterministické příčiny by zde nebyla příčina jen některých aspektů účinku, jiných ano). Možnost predikace tedy není nutnou podmínkou svobodného charakteru jednání. Není ani podmínkou postačující: existují jednání (či spíše lidská chování), která lze dobře predikovat, ale která jsou náhodná v našem druhém smyslu rušícím svobodu (např. doktor informuje pacienta o tom, že lék má vedlejší účinky a způsobuje samovolné pohyby údů).

Nakolik je tedy jednání náhodné v tom smyslu, že jej činitel nepůsobí, natolik nad ním nemá kontrolu. V tom případě je ve svém působení buď kauzálně determinován něčím jiným, nebo něco jiného vnější jednání přímo působí (např. fyziologický proces), nebo jej nepůsobí nic (připustíme jako teoretickou možnost). Tzv. Standardní argument má pravdu v tom, že o svobodu připravuje jednání jak determinismus, tak indeterminismus. Nemá však pravdivou první premisu, pokud se chápe ve smyslu: buďto platí determinismus, nebo indeterminismus, což považujeme za falešné dilema (existuje třetí možnost, totiž kontingentní determinace):

1. Buď je determinismus pravdivý, nebo je determinismus nepravdivý (a platí indeterminismus).
2. Jestliže platí determinismus, nemáme svobodu jednání.
3. Jestliže platí indeterminismus, nemáme svobodu jednání.
4. Tedy, nemáme svobodu jednání.

¹⁷ Odlišujeme tedy pojem příčiny od kauzálně postačující podmínky. Existují příčiny, které tento charakter nemají.

Punčochář má tedy pravdu, že chybí-li možnost predikovat z toho důvodu, že je jednání bez příčiny, pak není svobodné v tom smyslu, že nad ním nemá činitel kontrolu. Je tedy s podivem, že nepřipouští i druhou stranu mince, totiž že kontrolu nad jednáním ztrácí činitel i tehdy, když zde jsou postačující předchůdné kauzální faktory daného rozhodnutí, které činitel nepůsobí. Nad tím, co činitel nepůsobí, nemá činitel kontrolu. Jeho kauzální odpovědnost za jednání je nutnou podmínkou toho, aby nad ním měl kontrolu a *eo ipso* bylo svobodné. S tím kompatibilista souhlasí. Klíčová neshoda tedy není v tom, zda působení činitele představuje nutnou podmínku vlády nad jednáním, nýbrž v tom, co tvoří postačující podmínku (přesněji: jaké další nutné podmínky jsou zapotřebí, aby spolu s působením činitele představovaly v úhrnu podmínku postačující). Zda ke kontrole stačí, aby činitel jednání jen působil (přeloženo do jazyka kauzality událostí, aby zde byla určitá kauzální dráha mezi událostmi: vnější faktory prostředí – vnitřní faktory jako motiv, přesvědčení, intence – mentální a fyzické stavy spojené s jednáním), nebo zda je zapotřebí více: aby neexistovala žádná vůči činiteli vnější postačující kauzální podmínka příslušného činiteleova rozhodnutí a tím i jednání. Inkompatibilista tvrdí druhé. Vnější postačující podmínka ruší existenci alternativ (jiné rozhodnutí, žádné rozhodnutí), které se zdají být nutnou podmínkou svobodného charakteru lidského rozhodnutí s tím omezením, jak jej v diskusi s Peroutkou připouštíme výše. Pokud činitel během svého života nemůže učinit či podniknout nic, čím by zneplatnil či změnil antecedentní kauzální faktory, z nichž nutně vyplývá každé jedno jeho rozhodnutí během celého života, pak v relevantním smyslu rovněž nemá nad rozhodnutím a z něj plynoucím jednáním kontrolu.

Je zajímavé, že v jistém smyslu nutnost alternativ připouští i Punčochář. Rozlišuje globální smysl, v němž alternativa neexistuje, a lokální smysl. Já bych řekl, že rozlišení se týká fyzické či metafyzické možnosti na jedné straně a epistemické možnosti na straně druhé. Souhlasím, že rozhodnutí ovlivňuje to, jaké přesvědčení mám. Jsem-li tedy v deterministickém univerzu přesvědčen o existenci nějaké možnosti, výsledné rozhodnutí bude jiné, než pokud bych dané přesvědčení neměl. Relevantní změna příčiny má vliv na charakter účinku. Nicméně nesouhlasím, že by tyto alternativy reálně existovaly. Punčochář píše:

„Avšak ty možnosti, pro které jsem se ve skutečnosti nerozhodl, nelze pokládat za fiktivní jen proto, že nebyly v deterministickém procesu rozhodování vybrány. Sehrály svoji aktivní roli jako relevantní reálné možnosti, mezi kterými subjekt vybíral či mohl vybírat.“¹⁸

Je třeba rozlišit dva významy slova „reálná“ ve spojitosti s možností.¹⁹ Punčochář tím míní, že přesvědčení o dané možnosti hraje kauzální roli, přispívá k tomu, jaký se realizuje účinek. Možnost však není reálná v tom smyslu, že by existovala objektivně, jinak než pouze v mysli subjektu, který se rozhoduje, jako jeho přesvědčení. V tomto smyslu se jedná o fikci. Pokud např. neexistuje Bůh křesťanského teismu (což se osobně nedomnívám), pak lze hovořit o fikci. Přesto má přesvědčení o jeho existence nesporný kauzální vliv. Ze své zkušenosti vím, že v některých situacích bych jednal jinak, pokud bych toto přesvědčení nezastával. Ateista by těžko hovořil o tom, že Bůh je reálný, protože přesvědčení o jeho existenci hraje u věřících kauzální roli. Proto užívat označení „reálný“ v souvislosti s epistemickou možností, o níž jsem přesvědčen, že nemá metafyzický reálný korelát (tj. že nejde o možnost ve skutečnosti) mi přijde podobné jako hovořit o volbách v totalitní diktatuře. Nejde o skutečné rozhodování se, o volbu. Jde o automatický (protože kauzálně deterministický) vznik nějakého rozhodnutí (intence) na základě motivů a přesvědčení, jejichž kauzální roli plně nenahlížím a k jejichž kauzálním antecedentům nedohlédnu. Právě díky této omezenosti poznání mohou zmíněné epistemické možnosti existovat a jevit se jako možnosti reálné, třebaže jejich realita je ve skutečnosti fikcí podobnou tomu, jako když v totalitní společnosti dochází ke „svobodné“ volbě politiků. Ideologicky zmanipulovaný volič, který nezná skutečnost, či který si skutečnost nepřipouští, může být přesvědčen, že jeho volba je reálná, že rozhoduje o výsledku, třebaže výsledek „voleb“ je již dávno určen vládnoucí skupinou. Má sice epistemické možnosti volby různých kandidátů, avšak nikoliv možnost reálnou. Pochybuji, že by Punčochář v tomto

18 Punčochář (2021, s. 80).

19 Nyní je náš kontrast „reálná“ a „nereálná neboli fiktivní“ možnost. Výše v souvislosti s článkem D. Peroutky jsme uvažovali o jiném kontrastu, a to „reálná“ vs. „metafyzická“ či „logická“ možnost. „Reálná“ ve spojení s možností zde tedy nyní míníme v jiném smyslu.

případě hovořil o skutečné volbě. Volba je tak jen zdáním a vůbec k ní nedochází, pokud nepovažujeme za volbu to, že vzniká rozhodnutí, na jehož vzniku se kauzálně podílelo konkrétní přesvědčení o epistemic-
kých možnostech.²⁰

Literatura

- Davidson, D. (2001): „Mental Events.“ In *Essays on Actions and Events*, D. Davidson. 2. vyd., Clarendon Press, Oxford, 2001, (článek vyšel poprvé v r. 1970), s. 207–227.
- Dvořák, P. (2020): *Kauzalita činitele. Úvod do analytické diskuse o svobodě vůle*. Togga, Praha.
- Kane, R. (2005): *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press, New York.
- Novák, L. & Vohánka, V. (2015): *Kapitoly z epistemologie a noetiky*. Krystal OP, Praha.
- Peregrin, J. (2021): „Jak filosofovat o lidské mysli?“ *Filosofie dnes* 13 (1): 29–39. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.
- Peroutka, D. (2021): „Volitelova sebedeterminace v kompatibilistické verzi.“ *Filosofie dnes* 13 (1): 47–70. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.
- Pink, T. (2016): *Self-Determination. The Ethics of Action*. 1. díl. Oxford University Press, Oxford.
- Punčochář, V. (2021): „Jak je možná svobodná volba v deterministickém světě.“ *Filosofie dnes* 13 (1): 71–88. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.
- Sousedík, S. (2021): „Kauzalita a kontingentní sebedeterminace? Kritická poznámka ke Dvořákově knize *Kauzalita činitele*.“ *Filosofie dnes* 13 (1): 40–46. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

²⁰ Tato analogie s politickými volbami samozřejmě kulhá v tom, že provedená volba kandidáta nemá žádný kauzální vliv (na to, kdo je reálně zvolen) na rozdíl od deterministické volby, kde je rozhodnutí (intence) kauzálně činné. Analogie má být jen v tom, že v obou případech chybí reálná alternativní možnost, tj. možnost na straně reality, nejen možnost poznávaná. V obou případech je výsledek poznatelný předem pro toho, kdo má poznání všech antecedentních kauzálních faktorů.

Abstract

Agent Causation in the Light of Compatibilist Criticism

The paper is a summary reply to selected points and objections raised in four texts which argue against some aspects of Dvořák's book *Agent Causation* (Togga 2020). In relation to the paper by J. Peregrin it explains why it is not possible to accept his solution to the antinomy of free choice and determinism which would be based on the separation of two types of languages or explanatory frameworks. The criticism by S. Sousedík is regarded as based on too narrow a conception of power. The paper rejects that the concept of power implies that only external agents distinct from the bearer of the power could determine its acts. As for the objection raised by D. Peroutka, most of its critical force is accepted by Dvořák who further qualifies to what extent the existence of alternative possibilities is a necessary condition of the free nature of choice. Finally, in the critical discussion with V. Punčochář, Dvořák attempts to explain in what sense chance is contrary to freedom and in what sense it is not. Furthermore, the author does not consider epistemic possibilities to be sufficient for a real freedom of choice.

Key words: freedom of the will, agent causation, incompatibilism, compatibilism

Dvořák, P. (2021): „*Kauzalita činitele ve světle kompatibilistické kritiky.*“ *Filosofie dnes* 13 (1): 89–105. Dostupné z www.filosofiednes.ff.uhk.cz.

ČASOPIS
PRO
SOUČASNOU
FILOSOFII

