

## SLOBODA VÔLE A PRÁVNÁ ZODPOVEDNOSŤ: SLOBODA K PROTIPRÁVNEMU KONANIU?<sup>1</sup>

*prof. JUDr. PhDr. Tomáš Gábriš, PhD., LL.M., MA*

Trnavská univerzita v Trnave, Právnická fakulta  
Katedra historického práva a právnej metodológie  
tomas.gabris@truni.sk

### **Sloboda vôle a právna zodpovednosť: sloboda k protiprávnemu konaniu?**

Slobodná vôľa predstavuje základný predpoklad tzv. subjektívnej zodpovednosti, ako zodpovednosti zohľadňujúcej vôľový vzťah pôvodcu konania k jeho konaniu a k výsledku tohto konania. Ak by jedinec slobodnou vôľou nedisponoval, nemohol by slobodne rozhodovať, ako bude konať, a za svoje konanie by nemohol byť subjektívne zodpovedný; jeho konanie by totiž bolo nevyhnutne závislé (determinované, podmienené) od iných okolností, ktoré by zásadne mohli mať pôvod mimo samotného pôvodcu konania. Osobitne sa v tejto súvislosti zdôrazňuje Aristotelov prínos pri prvotnom rozpracovaní otázok slobodnej vôle a zodpovednosti za vlastné konanie v tomto modernom ponímaní. Existencia slobodnej vôle sa však aj dnes napriek jej všeobecnej akceptácii ako základného princípu vyvodzovania zodpovednosti za vlastné konanie v súčasnosti niekedy spochybňuje, a to na základe viacerých experimentov z oblasti kognitívnych vied – za všetky príklady možno uviesť Libetov experiment a súvisiace kontrolné pokusy, ktoré majú dokazovať, že elektrické impulzy v mozgu predchádzajú u skúmaného jedinca jeho vedomie a vôľu konať, čo spochybňuje, či sme skutočne vedomými pôvodcami svojho konania. Aj v tomto prípade však teoretici prichádzajú k záverom, že človek stále disponuje slobodnou vôľou – konkrétne minimálne v podobe schopnosti kontrolovať, ovládať svoje konanie, resp. nekonať tak, ako mu to mozgové impulzy „navrhujú“ (vyjadrené v podobe anglickej slovnej hračky: máme *free won't* oproti *free will*).

---

<sup>1</sup> Príspevok je výstupom grantového projektu APVV-20-0171 Konkurencia nárokov z deliktov a kvázideliktov v mimozmluvných vzťahoch a na pomedzí zmluvného a vecného práva.

**Freedom of will and legal liability: freedom to act unlawfully?**

Free will represents a fundamental prerequisite for so-called subjective responsibility, which is based on the volitional relationship of the agents to their actions and to the results of those actions. If individuals did not possess free will, they would not be able to make decisions freely about how to act, and they could not be held subjectively liable for their actions; their actions would necessarily be dependent (determined, conditioned) on other circumstances that could fundamentally originate outside the agents themselves. In this context, Aristotle's contribution to the issues of free will and responsibility for one's own actions is particularly emphasized as being the basis of this modern approach. The existence of free will, despite its general acceptance as a fundamental principle for deriving liability for one's own actions, is nevertheless sometimes questioned even today, based on several experiments from the field of cognitive sciences – among all examples, Libet's experiment and related control tests can be mentioned, which aim to demonstrate that the electrical impulses in the brain associated with certain physical activities precede the subject's consciousness and will to act, which calls into question whether we are truly conscious agents of our actions. Even in this case, however, theorists conclude that humans still possess free will – specifically at least in the form of the ability to control, manage their actions, or not act as the brain impulses 'suggest' (expressed in the form of an English wordplay: we have free won't rather than free will).

**Kľúčové slová:** sloboda vôle, právna zodpovednosť, protiprávne konanie, kognitívne vedy

**Keywords:** freedom of will, legal liability, unlawful conduct, cognitive sciences

<https://doi.org/10.62874/afi.2024.2.03>

## Úvod

Človek je podľa všeobecného presvedčenia bytosť racionálna, avšak ľudské myslenie a rozhodovanie je aspoň čiastočne nepochybne aj činnosťou nevedomou, prebiehajúcou podvedomou komputáciou, či istým spôsobom (doteraz celkom uspokojuivo neobjasneným) prepojenou s emóciami. Poukazujú na to napríklad zistenia behaviorálnej ekonómie o tzv. kognitívnych sklonoch ľudskej mysle. Ďalšie pochybnosti vnášajú zistenia kognitívnych vied, na ktoré poukazujeme v tomto príspevku. Uvedené pritom prirodzene naráža na základný filozofický

problém slobody vôle a právny ako aj filozofický problém zodpovednosti za vlastné konanie. Uvedenú problematiku možno zrejme najvhodnejšie uchopiť práve zo špecifického uhla pohľadu kognitívnych vied, ponúkajúcich aspoň predbežné hypotetické riešenia problémov, nad ktorými sa zamýšľali v „modernom“ filozofickom myslení už Kant a Schelling, poskytujúci dobovo predvídavé predpolie pre zistenia behaviorálnej ekonómie a kognitívnych vied. Na základe aktuálneho stavu poznania kognitívnych vied sa tak na tomto mieste môžeme pokúsiť aspoň čiastočne zodpovedať otázku, do akej miery sú slobodná vôľa a slobodné ľudské konanie ako vzájomne súvisiace tzv. volitívne akty<sup>2</sup> vôbec možné, ak sú ovplyvňované podvedomými či nevedomými procesmi ľudskej mysle, alebo emóciami. Za účelom rozpracovania tejto otázky si priblížime osobitne známy Libetov experiment a pokusy o jeho replikáciu, teda pokusy o jeho potvrdenie alebo naopak vyvrátenie neskoršími psychológmi a neurovedcami. Dopracujeme sa pritom k pomerne skeptickému záveru, ktorý navrhuje viacero súčasných autorov – že terajší stav poznania nám neumožňuje jednoznačne a v plnom rozsahu vysvetliť podstatu slobodnej vôle a slobodného konania (volitívnych aktov). Javí sa však každopádne, že slobodná vôľa, resp. na ňu naviazané konanie človeka, nie sú až takými slobodnými, ako sa domnievame, hoci tiež na druhej strane nie sú ani jednoducho redukovateľnými na nevedomé (podvedomé) neuronálne stavy.

## 1. Kantovská tradícia: telesné alebo duševné korene slobody vôle?

Minimálne od čias osvietenstva, resp. karteziánskeho presvedčenia o schopnostiach ľudskej mysle dokázať svoju vlastnú existenciu („myslím, teda som“), tacitne akceptujeme základný predpoklad o slobode ľudskej vôle. Ide o reakciu na paralelne sa rozvíjajúce Leibnizove a Spinozove predstavy o determinizme sveta, a teda o neexistencii skutočnej slobody vôle a možnosti rozhodovať nezávisle o svojom konaní.

Napriek všeobecnému presvedčeniu o opustení determinizmu a o víťazstve osvietenskej myšlienky o slobode vôle, v skutočnosti už sám Descartes uvažoval o spojení mysle s telom, a o ich vzájomnej podmienenosti.<sup>3</sup> Podobne podľa našej mienky k ľudskej myslí

<sup>2</sup> Pozri ROSKIES, A. L. The Neuroscience of Volition. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.). *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013.

<sup>3</sup> MARCELLI, M. *Myslím, myslíme, som, sme*. Bratislava: Petrus, 2024.

pristupoval i Kant, ktorý sa sám pokúšal popasovať s vplyvom telesnosti a biológie na slobodu vôle, hoci sám sa sústredil najmä na „výnimočný stav“ choroby tela a mysle. V zdravom stave však bol presvedčený o schopnosti slobodného rozhodovania, ako nástroja predchádzania zlu, resp. nežiadúcemu (protiprávnemu) konaniu.<sup>4</sup> Ten, kto slobodnou vôľou takto činiť nedokáže a neriadi sa rozumom, je v týchto otázkach podľa Kanta chorý, resp. trpí určitou poruchou.

Tejto problematike sa Kant venoval vo svojich dielach opakovane, vo svojom predkritickom, ako aj kritickom období. V diele „Esej o chorobách hlavy“ (z roku 1764, teda ešte z predkritického obdobia)<sup>5</sup> Kant konkrétne rozlišuje mentálne choroby, ako choroby schopnosti ľudskej mysle slobodne a racionálne myslieť, na dva druhy – choroby bezvládnosti a pomätenosti.<sup>6</sup> Prvé sa podľa neho nazývajú aj hlúposťou, kým tie druhé narušením mysle. Hlupák sa podľa Kanta nachádza v stave bezvládnosti mysle, rozumu a dokonca aj zmyslových vnemov. Toto postihnutie je zväčša neliečiteľné, lebo podľa neho, „*ak je ťažké napraviť neporiadok narušeného mozgu, musí byť takmer nemožným oživiť odumreté orgány*“.<sup>7</sup>

Keď však naopak bližšie rozoberá pomätenosť, šialenstvo, ako druhý typ choroby, hovorí pritom namiesto mozgu skôr o „duši“, ktorá je podľa neho schopná vytvárať predstavy vecí, ktoré reálne neexistujú.<sup>8</sup> Aj tu však má za to, že iba „poškodenie niektorého orgánu mozgu“ môže viesť k tomu, že niektorú predstavu začneme považovať za realitu, akoby nám ju sprostredkovalo zmyslové vnímanie.<sup>9</sup> Zdá sa

<sup>4</sup> ULLMANN, T. Jednání a morálka u Kanta a Nietzscheho. In: ŠVEC, O. (red.): *Filosofie jednání*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 73–74.

<sup>5</sup> KANT, I. Versuch über die Krankheiten des Kopfes. In: *Vorkritische Schriften II 1757-1777*. Berlin: De Gruyter, 1972. Dostupné na internete: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa02/259.html> (navštívené dňa 14.9.2024).

<sup>6</sup> Tamže, s. 263.

<sup>7</sup> *Ich theile diese Krankheiten zweifach ein, in die der Ohnmacht und in die der Verkehrtheit. Die erstere stehen unter der allgemeinen Benennung der Blödsinnigkeit, die zweite unter dem Namen des gestörten Gemüths. Der Blödsinnige befindet sich in einer großen Ohnmacht des Gedächtnisses, der Vernunft und gemeinlich auch sogar der sinnlichen Empfindungen. Dieses Übel ist mehrentheils unheilbar, denn wenn es schwer ist die wilde Unordnungen des gestörten Gehirns zu heben, so muß es beinahe unmöglich sein in seine erstorbene Organen ein neues Leben zu gießen.* Tamže, s. 264.

<sup>8</sup> *Die Seele eines jeden Menschen ist selbst in dem gesundesten Zustande geschäftig, allerlei Bilder von Dingen, die nicht gegenwärtig sind, zu malen...* Tamže.

<sup>9</sup> ... *gleichsam eine oder andere Organe des Gehirnes verletzt hätten, dermaßen daß der Eindruck auf dieselbe eben so tief und zugleich eben so richtig geworden wäre, als ihn eine sinnliche Empfindung nur machen kann, so wird dieses Hirngespens selbst im Wachen bei guter, gesunder Vernunft dennoch für eine wirkliche Erfahrung gehalten werden müssen.* Tamže, s. 264–265.

teda, že ani Kant pritom neodpútava nikdy myseľ úplne od tela – ved' aj o hypochondrovi podobne konštatuje, že v jeho prípade ide o poruchu, ktorej hlavné sídlo nepoznáme, ale ktorá zrejme prechádza nervovým tkanivom celého tela...<sup>10</sup>

Na konci svojej Eseje v tejto súvislosti konštatuje:<sup>11</sup> „*Nazval som poruchy kognície chorobami hlavy, tak ako sa poruchy vôle zvyknú nazývať chorobami srdca. Všímal som si pritom len ich prejavy v myšli, bez toho, aby som hľadal ich korene, ktoré zrejme majú svoj pôvod v tele, a pritom hlavné sídlo zrejme skôr v tráviacej sústave než v mozgu... Nemôžem sám uveriť tomu, že by choroby mysle, ako sa zvykne veriť, pochádzali zo ... zneužitia duševných síl.*“<sup>12</sup> Zjavne teda neschopnosť racionálneho sebaovládania, ale i emócie, považoval za telesne podmienené.

Opakovane sa touto problematikou Kant zaoberal aj vo svojom poslednom významnejšom diele o tri desaťročia neskôr, Antropológia z pragmatického pohľadu (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798), v ktorom rozlišuje tri základné schopnosti mysle – kogníciu (*Erkenntnis*), pocity a túžby, pričom každú z týchto troch schopností môžu postihnúť osobitné ochorenia, či poruchy. Tak napríklad Christoph Clavius, matematik 16. storočia, podľa Kanta nemal duchaplnosť (*Witz*), hoci inak mal dostatok rozumu (kognície) a schopnosť stať sa známym a uznávaným matematikom.<sup>13</sup> Každá z mentálnych porúch teda podľa Kanta postihuje iba niektorú z troch mentálnych schopností, a aj to v rôznej miere. Tak napríklad viera v astrológov a alchymistov nie je poruchou kognície, ale tretej zo schopností mysle, poruchou túžby, nakoľko táto porucha predstavuje morálny defekt sledujúci cieľ (túžbu) dosiahnuť niečo bez vlastného pričinenia a snahy. Nás tu však namiesto mohutností „túžby“ alebo „pocitov“ bude viac zaujímať práve prvá

<sup>10</sup> *Der Hypochondrist hat ein Übel, das, an welchem Orte es auch seinen Hauptsitz haben mag, dennoch wahrscheinlicher Weise das Nervengewebe in allerlei Theilen des Körpers unstätig durchwandert.* Tamže, s. 266.

<sup>11</sup> Tamže, s. 270.

<sup>12</sup> *Ich habe die Gebrechen der Erkenntnißkraft Krankheiten des Kopfes genannt, so wie man das Verderben des Willens eine Krankheit des Herzens nennt. Ich habe auch nur auf die Erscheinungen derselben im Gemüthe acht gehabt, ohne die Wurzel derselben ausspähen zu wollen, die eigentlich wohl im Körper liegt und zwar ihren Hauptsitz mehr in den Verdauungstheilen, als im Gehirne haben mag, ... Ich kann mich sogar auf keinerlei Weise überreden: daß die Störung des Gemüths, wie man gemeinlich glaubt, aus Hochmuth, Liebe, aus gar zu starkem Nachsinnen und wer weiß, was für einem Mißbrauch der Seelenkräfte entspringen solle.* Tamže.

<sup>13</sup> FRIERSON, P.: Kant on mental disorder. Part 1: An overview. In: *History of Psychiatry*, 20, 2009, 3.

spomenutá schopnosť mysle, schopnosť kognície (dobovo *Erkenntnis*), ktorej poruchy Kant v tomto svojom diele delil na slabosti a choroby.<sup>14</sup>

Do prvej kategórie, teda medzi slabosti kognície, podľa neho patrí nedostatok alebo oslabenie kognitívnych schopností (nedostatok duchaplnosti, hlúposť, bláznivosť, jednoduchosť, nedostatok predstavivosti – rozlišuje pritom rôzne druhy nositeľov takýchto porúch: *der Einfältige, Unkluge, Dumme, Geck, Thor* a *Narr*). Do druhej kategórie – chorôb – zasa patrí napríklad *melancholia* (hypochondria) alebo *mania*.<sup>15</sup>

Zjavne pritom už teraz Kant rozlišuje telesné a duševné zdroje poruchy mysle (kognície), keď napríklad v § 51 Antropológie osobitne rozlišuje *delirium* spôsobené telesnou chorobou. Iba ak lekár nezistí telesný pôvod delíria, ide podľa Kanta o šialenca, resp. narušeného.<sup>16</sup> Túto duševnú poruchu teda už zjavne nevníma ako poruchu telesného pôvodu, čo by naznačovalo, že okrem telesného pôvodu duševných chorôb už v tejto fáze svojho myslenia rozlišuje aj duševné choroby netelesného pôvodu. Všeobecne tu Kant konštatuje, že takto postihnutý človek stráca „*sensus communis*“, teda schopnosť organizovať mysl'ové obsahy, ktorú majú všetci zdraví ľudia, a namiesto toho uňho nastupuje „*sensus privatus*“, ktorý spôsobuje, že takto postihnutý človek nemyslí takým spôsobom ako väčšina.<sup>17</sup> Zrejme práve v takých prípadoch sa môže nechať zviest' i sebaklamom a dopúšťať sa zla, resp. nerozumného a protiprávneho konania.

Z uvedeného je pritom zrejmé, že Kant tu už kládol väčší dôraz na rozumové schopnosti a nevysvetľoval pôvod samotného zdroja „sebaklamu“ biologicky. Inak však k tomu pristupoval o niekoľko rokov Friedrich Schelling, ktorý sa považuje za filozofa, ktorý naopak razil cestu od rozumu späť k biológii a psychológii človeka, ako k faktorom, ktoré ovplyvňujú slobodu vôle a zlé, resp. protiprávne konanie. Razil tým cestu i dnešným kognitívnovedným prístupom k slobode vôle.

<sup>14</sup> KANT, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: *Der Streit der Facultäten*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798, s. 202. Dostupné na internete: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa07/117.html> (navštívené dňa 14.9.2024).

<sup>15</sup> FRIERSON, P. Kant on mental disorder. Part 1: An overview. In: *History of Psychiatry*, 20, 2009, 3, s. 11.

<sup>16</sup> § 51. *Das Irrereden ( delirium ) des Wachenden im fieberhaften Zustande ist eine körperliche Krankheit und bedarf medicinischer Vorkehrungen. Nur der Irreredende, bei welchem der Arzt keine solche krankhaften Zufälle wahrnimmt, heißt verrückt; wofür das Wort gestört nur ein mildernder Ausdruck ist.*

<sup>17</sup> Tamže, s. 219: *Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (sensus communis) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (sensus privatus)...*

## 2. Biologické korene protiprávnosti? Schellingov predobraz kognitívovedných teórií<sup>18</sup>

Prvým, kto otázke biologického pôvodu nesprávnych, resp. neakceptovateľných konaní, t. j. porušovaní žiaducich pravidiel, venoval v modernom pokantovskom kontexte pozornosť, bol paradoxne „idealistický“ filozof Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775 – 1854). Ten totiž sám videl zlyhanie pokantovského Heglovho aj Fichteho idealizmu v tom, že nedokázali a ani sa nepokúsili definovať ľudskú „podstatu“, „podstatu“ ľudskej slobody, a ani „podstatu“ zla. Slobodu totiž idealizmus (Fichteho subjektívny aj Heglov absolútny) vnímal podobne ako Kant, t. j. iba ako schopnosť vybrať si medzi dobrom a zlom. Naopak, Schelling prichádza s vlastným vnímaním slobody a vlastným chápaním zla, keď oba fenomény vyvodzuje zo špecifického prírodného (biologického) základu.

Schelling (1775 – 1854) sa vo svojej filozofickej tvorbe opakovane venoval otázkam slobody, zla, prírody a úlohy Boha vo svete.<sup>19</sup> Za všetky príklady, už jeho prvá práca, magisterská záverečná práca z roku 1792, skúmala otázku pôvodu zla (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*) a tomuto problému zostal verný aj vo svojom v podstate poslednom publikovanom filozofickom diele, známom ako spis o slobode (*Freiheitsschrift*), z roku 1809 (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*).<sup>20</sup>

Okrem otázky pôvodu zla vo svete (teodicey a vzt'ahu Boha k zlu) Schelling v tomto spise, ktorému budeme venovať podrobnejšiu pozornosť, rieši aj otázku determinizmu (reagujúc na Spinozov determinizmus a Leibnizovu predzjednanú harmóniu) a úzko súvisiacu otázku možnosti slobodne konať. Pristupuje tu však k nim zároveň komplexnejšie než v skorších dielach.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Kapitola vychádza z príspevku publikovaného ako GÁBRIŠ, T. Podstata slobody a zla podľa F. W. J. Schellinga. In: *Ad iustitiam per ius : pocta prof. PhDr. Jarmile Chovancovej, CSc.* Bratislava: Wolters Kluwer, 2018, s. 58–69.

<sup>19</sup> LAUGHLAND, J. *Schelling versus Hegel : From German Idealism to Christian Metaphysics.* Aldershot: Ashgate, 2007, s. 1.

<sup>20</sup> Následne v roku 1811 vydal iba polemický spis proti Jacobimu. SNOW, D. E. *Schelling and the End of Idealism.* Albany: State University of New York Press, 1996, s. 141.

<sup>21</sup> Originálny názov diela z roku 1809 používa termín *Wesen*, anglické preklady termín *essence* (porovnaj SCHELLING, F. W. J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human*

Zároveň podľa názorov niektorých autorov Schelling akoby až prekračuje hranice nemeckého idealizmu<sup>22</sup> – a to práve zdôrazňovaním „naturálneho základu“ slobody a zla v človeku a vo svete. Tým už totiž vraj predznamenáva neskorší nástup psychologického skúmania duše a iracionálnej zložky ľudskej podstaty, čo je téma aktuálna nielen u Schopenhauera, Nietzscheho a Freuda a ich nasledovníkov, ale tiež aj v dnes populárnych prístupoch, rozlišujúcich v človeku jeho automatickú, nevedomú, resp. podvedomú a intuitívnu (heuristickú) zložku, oproti zložke „pomalého“ vedomého racionálneho rozvažovania.<sup>23</sup>

Schelling konečnú podobu svojej originálnej koncepcie slobody (a aj zla) rozvíja práve v spise o slobode (1809), v ktorom opúšťa nielen cudzie, ale aj vlastné dovtedajšie predstavy o slobode, a tiež o zle ako „len“ o nedostatku dobra. Namiesto toho začína otázku zla spájať s otázkou slobody a obe ontologicky „zbytnovať“ vo svojej obdobe objektívneho idealizmu. Bude pritom konkrétne ontologicky tvrdiť, že iba človek môže byť zlý a konať zlo, rovnako ako iba človek môže byť slobodný a konať slobodne. Ľudskú slobodu v tejto fáze svojho myslenia Schelling síce stále chápe ako schopnosť voľby medzi dobrom a zlom, avšak novinkou je tu hľadanie podstaty, bytnosti slobody aj zla. Tak sformuluje tézu o princípe tzv. *Ungrundu*, akéhosi bezodného prazákladu Boha aj človeka, v podstate prírody, ako zároveň základu tzv. partikulárnej vôle, z ktorej vznikne zlo, ak sa táto vôľa nepodriadi univerzálnej vôli (rozumu). Slobodou potom pre Schellinga bude možnosť, schopnosť človeka voliť medzi dobrom a zlom v takom zmysle, že človek môže buď dať voľný priechod partikulárnej vôli s následkom zla, alebo sa proti tejto vôli postaviť, svojou silou ju ovládnuť (predzvesť budúcej teórie *free won't*), a podriadiť ju pod univerzálnu vôľu (rozum).

---

*Freedom*. Prel. Jeff Love a Johannes Schmidt. Albany: SUNY Press, 2006), slovenský Bakošov preklad prekladá tento termín jednoducho „podstata“ (v edícii: SCHELLING, F. W. J. *Filozofia umenia*. Bratislava: Kalligram, 2007), ale český preklad namiesto „podstata“ úmyselne hovorí o „bytnosti“, aby sa zdôraznil práve ontologický rozmer tohto pojmu (SCHELLING, F. W. J. *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*. Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992). Ontologický rozmer slobody sa dá vyjadriť aj inými slovami – sloboda znamená „byť slobodný“. Pozri SNOW, D. E. *Schelling and the End of Idealism*. Albany: State University of New York Press, 1996, s. 64.

<sup>22</sup> LAUGHLAND, J. *Schelling versus Hegel : From German Idealism to Christian Metaphysics*. Aldershot: Ashgate, 2007, s. 69–70. Tiež FRIEDRICH, H.-J. *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag e.K., Eckhart Holzboog, 2009, s. 1.

<sup>23</sup> KAHNEMAN, D., SLOVIC, P., TVERSKY, A. (eds.). *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.



Takýto pôvod slobody a zla a zároveň možnosť voľby medzi nimi je zjavne v rozpore s predzjednanou harmóniou, akú predpokladal Leibniz, ale tiež s mechanicky chápaným determinizmom v Spinozovom duchu. Hneď na začiatku svojho pomerne stručného pojednania o slobode sa tak Schelling výslovne a zámerne vymedzuje proti Spinozovmu mechanicky chápanému determinizmu<sup>24</sup> – Spinoza totiž podľa Schellinga všetko redukuje na vzťah príčiny a účinku. Schelling naopak odmieta, že by človek a jeho konanie bolo iba akýmsi účinkom Božej kauzality, rovnako ako popiera, že by šlo o prírodnú kauzalitu.<sup>25</sup> Tvrdí naopak, že Boh je iba základom, ale nie príčinou ľudí a ich konania.<sup>26</sup> Preto je pochopiteľné, že odmietavé stanovisko musí mať Schelling aj k akejkolvek predzjednanej (vo svojej podstate neslobodnej, deterministickej) harmónii leibnizovského druhu<sup>27</sup> – veď napokon aj samému Leibnizovi sa často vyčítalo, že jeho idey sú len prevzatím Spinozovho deterministického učenia.

Schelling je však pritom stále pravoverným kresťanom v tom, že odmieta myšlienku, podľa ktorej by zlo ako výsledok slobody pochádzalo od Boha, ktorého považuje za stelesnené dobro. Zlo teda musí vychádzať z iného základu než z Boha. Ak by na tomto mieste bol Schelling dualistom, musel by tu akceptovať dva rovnocenné a nezávislé princípy, ktoré by riadili svet, čo by však bolo iracionálnym a nabúravaloby to tradičnú predstavu jednotného svetového (a panteistického) systému.<sup>28</sup> Až takto ďaleko, ku „kacírstvu“, Schelling nemohol a ani nechcel zájsť. Preto ako riešenie hľadal jeden princíp, ovládajúci jeden systém, a zároveň umožňujúci slobodu aj zlo.<sup>29</sup>

Schelling tu prichádza s vlastným riešením ontologického pôvodu zla – zlo má pôvod v partikulárnej vôli a jej hroziacom víťazstve nad univerzálnou vôľou a rozumom, čo však človek svojou slobodnou voľbou medzi dobrom a zlom dokáže zvrátiť. Schelling nachádza originálne riešenie v tom, že sloboda a aj zlé „*veci majú svoj základ v tom,*

<sup>24</sup> Hoci v skutočnosti sa zo Spinozovho inšpiračného vplyvu predsa nevymanil. SNOW, D. E. *Schelling and the End of Idealism*. Albany: State University of New York Press, 1996, s. 142.

<sup>25</sup> SCHELLING, F. W. J. *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*. Praha: Filosofický ústav CSAV, 1992, s. 18.

<sup>26</sup> MCGUIRE, S. F. *Freedom and the Moral Condition in F.W.J. Schelling's Freiheitsschrift*. (dizertačná práca). Washington, D.C.: Catholic University of America, 2010, s. 135.

<sup>27</sup> UNDERWOOD VAUGHT, A. *The Specter of Spinoza in Schelling's Freiheitsschrift*. (dizertačná práca). Villanova, PA: Villanova University, 2008, s. 294.

<sup>28</sup> MCGUIRE, S. F.: *Freedom and the Moral Condition in F.W.J. Schelling's Freiheitsschrift*. (dizertačná práca). Washington, D.C. Catholic University of America, 2010, s. 144–145.

<sup>29</sup> SCHELLING, F. W. J. *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*. Praha: Filosofický ústav CSAV, 1992, s. 13–14.

co v Bohu samém není Bůh sám: – t. j. v tom, co je základem jeho existence.“<sup>30</sup> Samotný Boh totiž podľa neho vyrastá z určitého „základu“, ktorý nie je totožný s Bohom, ale zároveň to nemôže byť niečo mimo Boha, či existujúce pred Bohom. Podľa Schellinga je to príroda.

Obdobne sú potom pre Schellinga aj ľudia samotní zakorenení v prírode, čo ich vedie nutne k zlomu, rodia sa v človeku, ak dá priechod partikulárnej vôli, ktorá človeka zvädza k tomu, aby za centrum sveta považoval seba (partikulárnu vôľu). Človek má však zároveň silu k dobru, keďže víťazstvo dobra závisí práve od voľby človeka, od skrotenia partikulárnej vôle (*free won't*) a od jej podriadenia pod univerzálnu vôľu.<sup>31</sup> Hoci je teda človek predurčený k dobru, dobro nie je automatickým; je výsledkom boja so zlom, ktorého podnetom, ale nie samotným nositeľom, je partikulárna vôľa, vychádzajúca z prírody. Samotná vôľa, či príroda, však nie je totožná so zlom – zlo sa rodí až v človeku.<sup>32</sup> V záujme podčiarknutia odmietania dualizmu teda Schelling popiera aj samostatné reálne bytie zla, považujúc ho „len“ za ľudské odmietnutie dobra, univerzálnej vôle a rozumu.<sup>33</sup>

Tak sa však Schelling vlastne iba opätovne vracia ku Kantovi, ktorý podľa Schopenhauera vraj omnoho jasnejšie už skôr než Schelling povedal to isté – že zlo je otázkou morálnej voľby; bez voľby nemožno hovoriť o zle, a zlo samotné je čiastočne samostatne existujúcim („pozitívnym“) ako osobitný „sklon“ človeka.<sup>34</sup> Aby však Schellingova koncepcia zla a slobody nevyznela len ako opakovanie Kanta (ktorým skutočne nie je), je na záver vhodné osobitne zdôrazniť prvky, ktoré Schelling do dobového myslenia o fungovaní sveta, slobody a zla skutočne priniesol ako novinky: na rozdiel od dovtedajšieho chápania systému, ktorý bol skôr mechanický, geometrický (konštruovaný *more geometrico*) a neživý, Schelling predstavuje „vylepšený“ systém, systém „živý“<sup>35</sup> – s osobitým „prírodným“ vysvetlením podstaty slobody a zla, ktoré vskutku akoby predstavujú náznaky prichádzajúceho vedeckého skúmania iracionality a ľudskej psychiky, vrátane biologických predpokladov slobodného rozhodovania a voľby medzi dobrom a zlom.

<sup>30</sup> Tamže, s. 33.

<sup>31</sup> Tamže, s. 36–37.

<sup>32</sup> Tamže, s. 67.

<sup>33</sup> Tamže, s. 76.

<sup>34</sup> SCHELLING, F. W. J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Prel. Jeff Love a Johannes Schmidt. Albany: State University of New York Press, 2006, s. xvi, xxiii–xxiv.

<sup>35</sup> Porovnaj FREYDBERG, B. *Schelling's Dialogical Freedom Essay : Provocative Philosophy Then and Now*. Albany: State University of New York Press, 2008, s. 17.

### 3. Spochybňovanie slobody vôle: biologický reduktivizmus alebo spoločenský tlak?

Spor idealizmu a materializmu, resp. vysvetlenia slobody vôle z podstaty ľudskej mysle, alebo skôr z podstaty ľudskej biologickej základne, sa tiahne aj celým 20. storočím. Práve on dal za základ zrodu filozofie mysle a vedomia, ako aj obrovskému rozvoju kognitívnych vied. Dodnes však pritom v otázke slobody vôle nenachádzame konečné riešenie a stretávame sa s extrémnymi pozíciami popierajúcimi slobodu vôle – na jednej strane sú to teórie popierajúce slobodu vôle biologicky, a na druhej strane teórie vysvetľujúce obmedzenia slobody vôle spoločensky a kultúrne.

Z prvého extrémneho frontu tak známy neurovedec Michael S. Gazzaniga<sup>36</sup> tvrdí, že ľudia reagujú na podnety z okolia v zásade iba inštinktívne, pričom táto reakcia je v určitých častiach mozgu následne vyhodnocovaná. Z tohto vyhodnotenia sa potom tvoria presvedčenia o pravidlách, ktorými sa následne riadime, avšak i tie sa tvoria iba biologicky, resp. neuronálne, bez vlastnej vôle riadiť sa nimi. Za formovanie uvedených pravidiel a presvedčení je pritom podľa Gazzanigových výskumov konkrétne zodpovedná ľavá mozgová hemisféra, ktorá na základe percepcií vonkajšieho sveta s automaticky vyvodzovanými úsudkami následne „vytvára príbehy“ – či už emotívne alebo racionálne. Ľavá hemisféra sa totiž podľa neho snaží vo všetkom hľadať či vytvárať logiku, alebo pravidlo vecí, resp. príbeh. Práve ľavá hemisféra teda hľadá vzory, pravidlá a kauzálne vzťahy, ktoré následne riadia ľudské rozhodovanie a konanie. To, že tieto pravidlá myslenia sú ľuďom na celom svete viac-menej spoločné (čo tvrdí Gazzaniga aj o predstavách o dobre a zle, správnosti a nesprávnosti), vyplýva podľa Gazzanigu z viac-menej konštantnej konštrukcie mozgu, ktorý reaguje na podnety z okolia určitou jednotnou sadou reakcií.

Uvedený pohľad je teda skutočne až príliš biologicky redukcionistický, vôbec neoperujúci so slobodou vôle. Ak neprijmeme takéto jednoduché biologické vysvetlenie odkazujúce pravidlá výlučne do sféry nevedomia (príp. priamo do ľavej mozgovej hemisféry), druhú možnosť nám ponúka iný extrémny front, poukazujúci i na ďalšie faktory, ktoré vplývajú na ľudskú schopnosť úsudku. K nim majú patriť

---

<sup>36</sup> GAZZANIGA, M. S. *The Ethical Brain*. New York/Washington: Dana Press, 2005.

vonkajšie vplyvy, a to najmä sociálne a kultúrne.<sup>37</sup> Tieto teórie konštatujú, že sa riadime spoločenským tlakom, a teda vonkajšími faktormi.

Otáznym, a nateraz nepreukázaným, však pritom zostáva, či uvedené vonkajšie faktory ovplyvňujú iba konečné správanie, nasledujúce po vlastnom slobodnom zaujatí úsudku, alebo ovplyvňujú už úsudok samotný. Skôr prvú možnosť by mohol potvrdzovať experiment, ktorým Asch už v roku 1955 preukázal ovplyvniteľnosť racionálnych záverov sociálnym tlakom.<sup>38</sup> Keď totiž v rámci jeho experimentu mali siedmi participanti experimentu porovnávať karty s úsečkami s prototypickou úsečkou, a určiť, ktorá z úsečiek na kartách sa dĺžkou zhoduje s prototypom, predpokladali by sme, že vzhľadom na zjavnosť výsledku by v 99 % prípadov mali participanti poskytnúť správnu odpoveď. V experimente však zo siedmich participantov boli šiesti vopred dohodnutí na svojich zjavne nesprávnych odpovediach s výskumníkom, a iba jeden jediný participant bol náhodným subjektom výskumu. V takejto situácii, pokiaľ šiesti participanti označili ako správnu odpoveď očividne nesprávnu úsečku, siedmy participant čelil pochybnostiam o správnosti svojho úsudku a prikláňal sa k väčšine.

Asch však potom ešte ďalej zisťoval, či na správnosť úsudku participanta viac vplývala veľkosť skupiny, alebo jednomyselnosť. V rámci testovania jednomyselnosti tak v skupine poveril jedného z účastníkov, aby odpovedali na rozdiel od zvyšku účastníkov správne, prípadne naopak, aby dal ešte nesprávnejšiu odpoveď než zvyšok skupiny. Testoval tiež, do akej miery musia byť jednotlivé úsečky rôzne, aby participant nepodľahol tlaku skupiny. Asch tak zistil, že v 37 % prípadov sa participant prispôbil väčšinovej mienke. Štvrtina participantov naopak nikdy nepodľahla mienke väčšiny. Zvyšok podliehal iba v niektorých prípadoch porovnávania dĺžky úsečiek.

Zistilo sa tiež, že ak mal participant iba jedného spoluúčastníka experimentu, podľahol jeho mienke iba v 4 % prípadov. Ak mal dvoch ďalších spoluúčastníkov, podľahol ich mienke už v 14 % prípadov. V prípade skupiny 3 – 15 participantov už miera podľahnutia omylu bola medzi 31 a 37 %. Zvyšovanie miery omylu sa však už ďalej so zväčšovaním skupiny nepotvrdilo.

Naopak, v prípade, že participant mal jedného spojenca, ktorý odpovedal tak ako on, miera jeho nesprávnych odpovedí klesla na štvrtinu.

<sup>37</sup> ABELSON, R. P., FREY, K. P., GREGG, A. P. *Experiments with people : revelations from social psychology*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2004, s. 202–209.

<sup>38</sup> ASCH, S. E. Opinions and social pressure. In: *Scientific American*, 1955, 19, s. 31–35.

Ak spojenec odpovedal menej nesprávne než zvyšok skupiny, klesla miera nesprávnosti participantových odpovedí o tretinu, a v prípade, že spojenec odpovedal naopak ešte zjavne nesprávnejšie než zvyšok skupiny, klesla miera konformity participanta so skupinou až o dve tretiny. Ak sa však spojenec po niekoľkých kolách pridal k väčšinovej mienke, aj Aschov participant sa opäť začal prikláňať k väčšinovej mienke. Ak naopak spojenec odišiel uprostred experimentu, participant osmelený predchádzajúcou podporou od spojenca, si stále udržal pomerne veľkú samostatnosť v podávaní správnych odpovedí.<sup>39</sup>

Dĺžka úsečiek, resp. zjavnosti rozdielu v ich dĺžke pritom prekva-pivo nehrala podstatnú rolu. Tlaku skupiny participantí podliehali aj keď rozdiel medzi úsečkami bol dokonca 7 palcov (17,5 cm).

Najsilnejšia pritom bola jednotná línia usudzovania v tých skupinách, ktoré mali okolo 3 – 4 členov. Väčšie skupiny naopak viedli k postupnej strate tlaku vyvíjaného na jednotlivca. Na druhej strane, prítomnosť čo i len jedného nesúhlasiaceho zjavne pomáhala participantom k väčšej individualite ich odpovedí.

Prítom bola však významnou i osobná prítomnosť a priamy kontakt medzi členmi skupiny. Ak sa experiment opakoval s pomocou technických prostriedkov, kde boli participantom iba oznámené predchádzajúce odpovede iných participantov, to až taký vplyv na participantov nemalo.

Samozrejme, treba tu opäť pripomenúť, že v tomto experimente bol prítomný len rozpor medzi vlastným úsudkom a jeho artikuláciou. Až artikulácia tohto úsudku podliehala spoločenskému tlaku, nie úsudok samotný. Tento spoločenský tlak bol teda tzv. normatívnym vplyvom, nie vplyvom informačným. Artikulácia úsudku totiž nepodliehala nesprávnym vstupným informáciám, ale snahe nevybočovať z radu. To však len preukazuje, že spoločenský tlak dokáže ovplyvniť subjekty smerom ku konformistickému správaniu aj tam, kde ich vlastný úsudok je iný než si vyžaduje alebo artikuluje spoločnosť – vyvodenie úsudku teda zjavne neznamená, že sa ním subjektu bude aj skutočne riadiť, bez ohľadu na to, či ide o úsudok správny alebo nesprávny.

---

<sup>39</sup> ABELSON, R. P., FREY, K. P., GREGG, A. P. *Experiments with people : revelations from social psychology*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2004, s. 204.

#### 4. Kognitívnovedné teórie volitívnych aktov

Slobodná vôľa a na nej závislé slobodné úsudky a rozhodnutia, ako aj samotné ľudské konanie (spoločne vo filozofii konania označované aj ako „volitívne akty“, na rozdiel od nechceného konania a automatizmov) predpokladajú vedomie a vedomé konanie. Práve na tom sa zakladá všeobecne prijímaná koncepcia zodpovednosti za ľudské konanie – či už v rovine morálnej, sociálnej alebo výslovne aj právnej.

Tento všeobecný náhľad však v teórii často spochybňuje tzv. výzva zombíkov,<sup>40</sup> t. j. predstava, či myšlienkový experiment, obľúbený medzi filozofmi vedomia, podľa ktorých je možné, že všetci ľudia okolo nás konajú tak ako konajú bez toho, aby v pozadí ich konania bolo akékoľvek vedomie. Ak by sme totiž sledovali iba vonkajšie prejavy ľudí a porovnávali ich s vonkajšími prejavmi zombíkov, výsledok by sa nám javil ten istý, hoci zombíci žiadne vedomie nemajú.<sup>41</sup> Práve uvedený problém, či je rozhodnutie (vrátane usudzovania) a konanie ako volitívny akt prejavom vedomia a slobodnej vôle, alebo naopak, či rozhodnutie (vrátane usudzovania) a konanie v skutočnosti nevyžaduje vedomie a slobodnú vôľu, a aký je potom vzťah medzi agentom a jeho úsudkom, rozhodnutím a konaním, je predmetom výskumu filozofov mysle, vedomia a konania, ale i predmetom výskumu kognitívnych vedcov. Všetci sa pritom zameriavajú (každý zo svojho vlastného uhla pohľadu – z uhla mysle, vedomia a konania) na nasledujúce čiastkové základné problémy volitívnych aktov: **(1) iniciácia**, **(2) úmysel**, **(3) rozhodnutie**, **(4) inhibícia a kontrola**, a **(5) fenomenológia volitívnych aktov** (vnímanie volitívneho aktu ako svojho vlastného).

Tri prvky (sub 1, 2 a 4) sa stanú objektom našej pozornosti v nasledujúcich podkapitolách, ako znaky, ktorých charakteristika je osobitne rozhodujúca pre posúdenie prepojenosti vedomia a volitívnych aktov. Ide zároveň o predpoklady slobodnej schopnosti usudzovania, vyvodzovania úsudku, ale i slobodného rozhodovania.

Pri iniciácii, úmysle, inhibícii a kontrole ide pritom o aspekty, ktoré vo svojej neurovedeckej práci skúmal Benjamin Libet, ktorého experiment sa niekedy považuje za dôkaz neexistencie slobody vôle a slobody konania (slobody volitívnych aktov), a dôkaz toho, že volitívne akty sú

<sup>40</sup> VIERKANT, T., KIVERSTEIN, J., CLARK, A. Decomposing the Will : Meeting the Zombie Challenge. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.). *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 6–7.

<sup>41</sup> BAYNE, T. Agency as a Marker of Consciousness. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.). *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 164.

redukovateľné do jednoduchej podoby neuronálnych stavov. Takýto záver potom niektorých autorov (napr. S. Smilanskeho) vedie až k prílišnému determinizmu a k úplnému popretiu, či aspoň k redukovaniu vedomia a vôle (vrátane vyvodzovania úsudkov a rozhodovania) na fyzikálne (biologické, neuronálne) javy, podobne ako to činí Gazzaniga. Samotný Libetov experiment však na zaujatie takéhoto radikálneho stanoviska podľa nášho názoru nestačí, a aj sám Libet a jeho nasledovníci ponúkajú tiež iné alternatívy vysvetlenia slobody volitívnych aktov.

#### 4.1 Libetov experiment, vedomie a volitívne akty

Benjamina Libeta preslávili osobitne jeho experimenty zo sedemdesiatych a osemdesiatych rokov 20. storočia. Pri nich požiadal dobrovoľníkov, aby sa v určitom čase rozhodli, či chcú pohnúť prstom, a potom aby ním pohli. Elektródami im pritom súčasne meral elektrickú aktivitu mozgu. Výsledok experimentu preukázal, že asi 350 milisekúnd predtým, ako si človek uvedomil svoju slobodnú vôľu pohnúť prstom, jeho mozog už vedel, že táto vôľa (alebo aspoň jej dodatočné „uvedomenie“) vznikne.

Libet však tiež zistil, že podobne sme schopní sa asi desatinu sekundy pred skutkom vedome rozhodnúť, či ho naozaj vykonáme. Libet tu hovoril o možnosti „veta“. Toto veto pritom v jeho experimentoch nebolo identifikované so žiadnou predchádzajúcou elektrickou (neuronálnou) aktivitou mozgu, ktorá by ho umožnila predpovedať predtým, ako vstúpi do vedomia. Libet preto namiesto slobody vôle či slobodnej vôle (*free will*) začal hovoriť skôr o slobode veta (*free won't*). Tým sa spustila polemika o tom, do akej miery je človek skutočne slobodným, či je jeho vôľa skutočne jeho vlastným vedomým produktom, t. j. či je sám iniciátorom svojej vôle, tvorcom svojho úmyslu, alebo či ide o produkt nevedomej mysle, či akéhosi homunkula v človeku, proti ktorému človek svojou vôľou zasahuje iba v podobe kontroly, prostredníctvom „veta“.

Viacerí experimentátori pritom spochybňovali Libetove závery napríklad tým, že vraj neskúmal, či existujú aj elektrické impulzy nenasledované volitívnymi aktmi – ak by totiž existovali takéto signály nenasledované vôľou či konaním, spochybnilo by sa tým, že práve tieto impulzy sú skutočným iniciátorom volitívnych aktov. Podobne sa spochybňovalo, či rozhodovanie o pohnutí prstom možno pripodobňovať dôležitým životným rozhodnutiam, za ktoré zvyčajne v reálnom svete

ľudia nesú dôsledky a zodpovednosť. A napokon, spochybňoval sa aj samotný dizajn experimentu a dôveryhodnosť posúdenia časového rozdielu medzi signálom a uvedomením si „vlastnej vôle“. Aj neskoršie replikačné a kontrolné experimenty však preukázali podobný výsledok, a to dokonca s posunom až približne 7 sekúnd, čo bol časový rozdiel identifikovaný medzi aktivitou mozgu a vedomým rozhodnutím konať určitým spôsobom (pohnúť prstom).

Spochybňujú však uvedené experimenty naozaj slobodu volitívnych aktov? Sme tvory determinované mozgovými signálmi, ktoré si uvedomujeme iba s časovým odstupom a iba omylom („ľudovou psychológiou“) ich považujeme za svoje slobodné akty? Podľa viacerých názorov tieto experimenty možno vykladať aj inak než v naznačenom skeptickom a protivôľovom zmysle. Môžu totiž tiež len naznačovať, že naša kognícia je do veľkej miery ovplyvnená telesnými procesmi, resp. že proces smerujúci k volitívnemu aktu zahŕňa viacero aspektov, vrátane telesných, ktoré však nemusia byť celkovo dominantnými vo vzťahu ku konečnému volitívnemu aktu. O skutočné spochybnenie slobody volitívnych aktov ako vedomého a slobodného konania, za ktoré nesieme následky a zodpovednosť, by totiž vraj šlo len v prípade, ak by nevedomelá, nevedomá mozgová aktivita predchádzajúca volitívnym aktom, bola jediným a výlučným faktorom pre vznik a realizáciu volitívneho aktu.<sup>42</sup> Biologický impulz však v skutočnosti nemusí byť rozhodujúcim; a aj keby bol rozhodujúcim, ešte vždy ho možno slobodným rozhodnutím zvrátiť, ako to naznačuje aj Libetovo „veto“.

## 4.2 Vedomie, emócie a volitívne akty

Ako už vieme, Libetov experiment identifikoval elektrické impulzy v konkrétnych častiach mozgu ešte predtým, ako pokusné osoby v sebe (vo svojom vedomí) identifikovali vôľu konať istým spôsobom – pohnúť prstom. Toto redukcionistické vysvetlenie nám však nedáva úplnú a presnú odpoveď na to, v akom vzťahu sú vedomie a volitívne akty k príslušným neuronálnym stavom – konkrétne, prečo si na jednej strane nevedomujeme všetky naše neuronálne stavy, a na druhej strane, prečo niektoré volitívne akty vykonávame v podstate „bez vedomia“, bez uvedomenia (príkladom môže byť automatické ranné nalievanie kávy do šálky).

<sup>42</sup> ROSKIES, A. L. The Neuroscience of Volition. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.). *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 38–40.



Najnovšie teórie tu predpokladajú, že samotné konanie (ako napríklad spomenuté nalievanie kávy do šálky) sa často uskutočňuje akýmsi periférnym systémom mozgu, „automatickým pilotom“, čím sa spochybňuje alebo oslabuje úloha človeka ako vedomého aktéra a vedomia ako nutného predpokladu realizácie (a niekedy dokonca aj iniciácie) volitívneho aktu. Človek a jeho mozog sa v takomto prípade vraj namiesto vedomia riadi skôr naučenými, osvojenými preferenciami a meta-preferenciami. Vedomie by bolo v takomto prípade nanajvýš akýmsi biologickým stimulátorom, ktorý zahajuje konanie,<sup>43</sup> ale samotná jeho realizácia (ba niekedy i iniciácia) môže prebehnúť i bez vedomia.

Takéto mimovoľné, automatické riadenie sa považuje za preukázané napríklad pri experimentoch s pohybujúcimi sa terčami, kedy aj v prípade, že probanti sledujúci rukou pohybujúci terč nechceli tento terč viac rukou nasledovať, automaticky tak pri uskočení terča učinili. Mozog má totiž podľa týchto experimentov vďaka pamäti schopnosť predvídať a v reakcii na to automaticky konať, za čo je zodpovedné práve automatické riadenie, nevyžadujúce vedomý volitívny akt v pravom zmysle slova. Práve v naliehavých situáciách (akou mohlo byť aj prostredie vytvorené v rámci Libetovho experimentu) má pritom automatický (periférny) systém prednosť pred vedomým, rozváženým volitívnym aktom. Naopak, ak má človek viac času, centrálny systém zodpovedný za „racionálne“, slobodné a vedomé volitívne akty získava prednosť pred riadením konania periférnym (automatickým) systémom.

Automatický systém pritom niektorí neurovedci presne lokalizujú do horných temenných oblastí mozgu, a to na základe klinického prípadu pacientky, ktorá utrpela cievnú mozgovú príhodu, pri ktorej sa jej poškodili dve horné temenné oblasti mozgu zaisťujúce senzomotorické reprezentácie priestoru. Následne táto pacientka na rozdiel od ostatných osôb podrobených experimentu s terčami nevykonávala samovoľne pohyby rukou smerom k meniacej sa polohe terča.<sup>44</sup> Uvedené temenné oblasti mozgu by teda mali byť zrejme akýmsi „homunkulom“ riadiacim a spúšťajúcim „automatické“ volitívne akty, i bez toho, aby si táto iniciácia a realizácia vyžadovali sústredenie, pozornosť a vedomie (či priam úmysel). Automatickému systému sa preto niekedy v psychológii hovorí aj „nevedomé myslenie“,<sup>45</sup> čo vhodne vystihuje práve absenciu

<sup>43</sup> MISKIEWICZOVÁ, W. Pohyb jako jednání: teorie mozku coby aktéra v kritickém světle teorie racionality. In: *Filosofie jednání*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 158 a nasl.

<sup>44</sup> Tamže.

<sup>45</sup> ČAVOJOVÁ, V. *Experimenty v psychológii*. Bratislava: Iris, 2017, s. 58–59.

zamerania pozornosti, či uvedomenia si vlastného konania (volitívneho aktu).

Obdobne sa pritom vysvetľuje aj fungovanie a nevedomý vznik emócií, ktoré sú *stricto sensu* „nevolitívnymi“, často neovládanými a neželanými aktmi. Ich porovnanie s volitívnymi aktmi však naznačuje podobný mechanizmus ich fungovania. Damasio a LeDoux napríklad reduktívne vyvodzujú, že emócie spočívajú vo fyziologických reakciách časti mozgu, amygdaly. Proces, ktorým si emóciu uvedomujeme (vstúpi do nášho vedomia), sa podľa nich odohráva v neokortexe, a to s odstupom až do 20 sekúnd oproti momentu, kedy sa o emócií už „rozhodlo“ – o nás bez nás. Tak dlho totiž vraj trvá neokortexu, kým vyhodnotí zmeny telesnej teploty, hladiny glukózy a stimulácie periférnych centier. Z toho Damasio vyvodzuje, že emócie sa (podobne ako podľa Libeta aj naše volitívne akty) spúšťajú automaticky a ich vedomé vyhodnotenie je až druhotné. Emócie sú teda tiež akoby iba konečným produktom fyzikálneho procesu.<sup>46</sup>

Proti takémuto postoju k slobodnej ľudskej vôli však už od roku 1938 vystupovala opozičná teória, ktorú stelesňoval Jean Paul Sartre a v roku 1976 aj Robert Solomon. Títo autori (Sartre ako existencialista) kládli veľký dôraz na zodpovednosť, ktorú máme za svoje emócie. Podľa nich si totiž vždy môžeme zvoliť, či sa necháme svojou emóciou uniesť, či sa s ňou stotožníme, alebo či ju potlačíme.<sup>47</sup> Šlo by teda o vedomý proces obdobný Libetovmu „vetu“ – je na nás a našom vedomom rozhodnutí, či ponecháme voľný priebeh fyziologicky iniciovaným procesom, alebo či ich zastavíme. Zostáva však pritom samozrejme otáznym, či naozaj možno emócie „vetovať“ tak jednoducho, ako si to predstavoval Sartre.

Na druhej strane, ak by sme emócie redukovali skutočne iba na fyziologické procesy (podobne ako by sme mohli redukovat' volitívne akty na neuronálne stavy), je pravdou, že následne by ich nebolo možné odlišit' od pocitov, ako je bolesť brucha alebo svrbenie pokožky. Pritom je však medzi nimi zrejmy rozdiel, ktorý vyplýva napríklad z toho, že sa môžeme pýtať, či hnev alebo túžba dosiahli svoj cieľ, zatiaľ čo rovnaká otázka znie nezmyselne v prípade bolesti. Emócie sa teda vždy viažu na určitý motív, kým bolesť pripúšťa iba príčinu. Emócie sú teda intencionálne zamerané, podobne ako volitívne akty, hoci na rozdiel od volitívnych aktov ich nespúšťame do takej miery slobodným

<sup>46</sup> ŠVEC, O. Emoce jako specifické formy jednání. In *Filosofie jednání*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 225.

<sup>47</sup> Tamže, s. 227.

rozhodnutím, a aj ich tlmenie môže byť v porovnaní s vetom volitívnych aktov problematickejšim. Stratégie emócií totiž pôsobia v skrytosti pred našim vedomím a nie sú výsledkom premyslených plánov.

Emócie však tiež idú za svojimi cieľmi, ktoré subjekt často ani nemôže rozpoznať – sú preto akoby telesnými úsudkami – podmienenými však zároveň aj kultúrou, nezameniteľným životopisom každého jednotlivca a spoločenskou situáciou (napríklad v prípade hanby, či strachu). Vplyv kultúry tak bežne spôsobuje, že svoje emócie môžeme nielen spontánne tlmiť čo do ich prejavov, ale dokonca ich vôbec nepociťovať, ak to v danom kontexte nie je spoločensky prijateľné.<sup>48</sup> Emócie teda síce nie sú plne závislé od našej vôle, nie sú volitívnymi aktmi, ale zároveň s nimi vykazujú niektoré podobné prvky – spúšťajú sa automaticky, ale možno ich do istej miery (aj automaticky) ovládať.

Emócie a volitívne akty majú teda zrejme podobný význam a zmysel – aby človek dokázal usudzovať, rozhodovať sa a konať spontánne, a nie iba na základe dlhého zvažovania za a proti. Naše telo pritom už často dopredu vie (v závislosti od skúsenosti a prostredia, dokonca od panujúcich spoločenských noriem), čo si o veciach myslieť, resp. ako na ne reagovať. Nemôžeme preto pri emóciách ani volitívnych aktoch oddeľovať to, čo je na nich telesné od toho, čo je v nich kognitívne a kultúrne podmienené. Emócie aj volitívne akty spájajú biológiu a kultúru, telo a osobitný životopis (životnú skúsenosť a prostredie) každého človeka. Sú v nás ustanovené biológiou a kultúrou zároveň; nestávajú sa nám tak ako nás prepadajú napríklad (fyzicky zapríčinené) bolesti. Existuje síce pri nich automatická podoba nevedomej, periférnej, či fyziologicky prednastavenej iniciácie, kvôli ktorej síce volitívne akty nie sú podobne ako emócie úplne autonómnym dielom našich myšlienok a úsudkov (slobodnej vôle, vedomia), ale stále to tiež nepredstavuje dôvod na úplné spochybnenie a popretie existencie vedomia či slobody iniciácie, úmyslu, ale hlavne inhibície (kontroly, „veta“) volitívnych aktov.

## Záver

Záverom, kognitívni vedci a ich experimenty spochybňujú tradičný pohľad na vedomie, slobodnú vôľu, usudzovanie, rozhodovanie a konanie (volitívne akty). Je totiž otázne, do akej miery sa na iniciácii volitívnych aktov podieľa materiál a do akej idea, t. j. do akej miery ide

---

<sup>48</sup> Tamže, s. 228–239.

o fyzikálny, biologický proces, a do akej o proces nemateriálny, vôľový.<sup>49</sup> Zdá sa, že v mnohých ohľadoch sú naše reakcie, či už emócie alebo volitívne akty, „prednastavené“ automatickým systémom, budovaným a ovplyvňovaným biologicky, ale i skúsenosťou (individuálnou pamäťou, životopisom) a spoločenskými podmienkami (kultúrou a i.). Pokiaľ tieto prednastavené hodnoty a reakcie svojimi výsledkami zodpovedajú tomu, čo nám v danej situácii vyhovuje, nezamýšľame sa nad tým, či reálne šlo o prejavy a produkty našej slobodnej vôľe, teda či sme sami a vedome iniciátorom a úmyselným pôvodcom nášho volitívneho aktu.

Už Libet však tiež poukázal na to, že takto prednastaveného „automatického pilota“, t. j. nevedomé konanie a myslenie (volitívne akty, s ktorými sa vieme dodatočne stotožniť), dokážeme v prípade, že by viedli k negatívnemu výsledku, svojim vedomím zastaviť, resp. zvoliť iné smerovanie volitívnych aktov. Ide pritom o obdobu toho, čo Kahneman v behaviorálnej ekonómii nazýva myslením úrovne 1 a 2, teda myslením rýchlym a pomalým.<sup>50</sup> Skutočne vedomými sú naše volitívne akty iba v prípade pomalého myslenia, myslenia úrovne 2. Vo vzťahu k mysleniu úrovne 1 je to naopak práve kontrola a možnosť inhibície, skôr než iniciácia a úmysel, čo predstavuje skutočnú „slobodnú vôľu“ a „slobodné volitívne akty“.<sup>51</sup>

### Zoznam použitej literatúry

1. ABELSON, R. P., FREY, K. P., GREGG, A. P. *Experiments with people : revelations from social psychology*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2004.
2. ASCH, S. E. Opinions and social pressure. In: *Scientific American*, 1955, 19.
3. BAYNE, T. Agency as a Marker of Consciousness. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.). *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013.
4. ČAVOJOVÁ, V. *Experimenty v psychológii*. Bratislava: Iris, 2017.

<sup>49</sup> ROSKIES, A. L. The Neuroscience of Volition. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.). *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 51.

<sup>50</sup> KAHNEMAN, D.: *Thinking, fast and slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

<sup>51</sup> VIERKANT, T., KIVERSTEIN, J., CLARK, A. Decomposing the Will : Meeting the Zombie Challenge. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.). *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013, s. 10.

5. FREYDBERG, B. Schelling's Dialogical Freedom Essay : *Provocative Philosophy Then and Now*. Albany: State University of New York Press, 2008.
6. FRIEDRICH, H.-J. *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag e.K., Eckhart Holzboog, 2009.
7. FRIERSON, P. Kant on mental disorder. Part 1: An overview. In: *History of Psychiatry*, 20, 2009, 3.
8. GÁBRIŠ, T. Podstata slobody a zla podľa F. W. J. Schellinga. In: *Ad iustitiam per ius : pocta prof. PhDr. Jarmile Chovancovej, CSc.* Bratislava: Wolters Kluwer, 2018, s. 58–69.
9. GAZZANIGA, M. S. *The Ethical Brain*. New York/Washington: Dana Press, 2005.
10. KAHNEMAN, D., SLOVIC, P., TVERSKY, A. (eds.). *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
11. KANT, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: *Der Streit der Fakultäten*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798, s. 202. Dostupné na internete: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa07/117.html> (navštívené dňa 14.9.2024).
12. KANT, I. Versuch über die Krankheiten des Kopfes. In: *Vorkritische Schriften II 1757-1777*. Berlin: De Gruyter, 1972. Dostupné na internete: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa02/259.html> (navštívené dňa 14.9.2024).
13. LAUGHLAND, J. *Schelling versus Hegel : From German Idealism to Christian Metaphysics*. Aldershot: Ashgate, 2007.
14. MARCELLI, M. *Myslím, myslíme, som, sme*. Bratislava: Petrus, 2024.
15. MCGUIRE, S. F. *Freedom and the Moral Condition in F.W.J. Schelling's Freiheitsschrift*. (dizertačná práca). Washington, D.C.: Catholic University of America, 2010.
16. MISKIEWICZOVÁ, W. Pohyb jako jednání: teorie mozku coby aktéra v kritickém světle teorie racionality. In: *Filosofie jednání*. Praha: OIKOYMENH, 2006.
17. ROSKIES, A. L. The Neuroscience of Volition. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.) *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013.
18. SCHELLING, F. W. J. Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů. Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992.
19. SCHELLING, F. W. J. *Filosofia umenia*. Bratislava: Kalligram, 2007.
20. SCHELLING, F. W. J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Prel. Jeff Love a Johannes Schmidt. Albany: SUNY Press, 2006.

21. SNOW, D. E.: *Schelling and the End of Idealism*. Albany: State University of New York Press, 1996.
22. ŠVEC, O. Emoce jako specifické formy jednání. In *Filosofie jednání*. Praha: OIKOYMENH, 2006.
23. ULLMANN, T. Jednání a morálka u Kanta a Nietzscheho. In: ŠVEC, O. (red.): *Filosofie jednání*. Praha: OIKOYMENH, 2006.
24. UNDERWOOD VAUGHT, A. *The Specter of Spinoza in Schelling's Freiheitsschrift* (dizertačná práce). Villanova, PA: Villanova University, 2008.
25. VIERKANT, T., KIVERSTEIN, J., CLARK, A. Decomposing the Will : Meeting the Zombie Challenge. In: CLARK, A., KIVERSTEIN, J., VIERKANT, T. (eds.): *Decomposing the Will*. New York: Oxford University Press, 2013.