

Oponentský posudek diplomové práce

Dušan Brinzanik – Živé tělo jako pramen svobody (Filosofická studie o původu svobody vůle jakožto skutečnosti i pojmu)

ÚFAR, FFUK září 2006

Dušen Brinzanik napsal značně obsáhlou práci, v níž sleduje jasně vymezený plán: předvést dva mylné způsoby uvažování o svobodě vůle, aby pak bylo možné „zhlédnout prostor pro alternativní přístup k otázce po svobodné vůli“ (5). Před kritikou dvou „stereotypů provázejících diskuse o svobodné vůli“ (5) autor provádí „předběžnou očistu“, v níž chce ukázat, že tázání po svobodě je třeba zásadně oddělit od „oblasti morálky a morální odpovědnosti“ (8). Tuto očistu zdůvodňuje dlouhým rozбором příkladu s vyděračem (11 – 14). Smyslem tohoto rozboru je ukázat, že rozhodnutí vydíraného sice nemůže být morálně hodnoceno, ale přesto je svobodné, neboť pouze svobodnou bytostí je možné vydírat. Dušan Brinzanik má zřejmě pravdu v tom, že morální odpovědnost je ve vztahu k ontologickému tázání po svobodě odvozená. Dodává, že kontext morální odpovědnosti je navíc značně „samostatný a na naší otázce nezávislý“ (!). Je však říci, že autor téměř neobjasní, co rozumí zapovězeným adjektivem „morální“. Místy mluví o otázce hodnocení jednání, jindy o „morální odpovědnosti“. Existuje i jiná odpovědnost, než morální? Může být svobodný člověk odpovědný i v jiném, než morálním smyslu?

Po úvodní očiště následuje kritika prvního chybného přístupu k otázce svobody: fyzikálního determinismu (str. 15 – 78). Jak autor přesně poznamenává, deterministické pojetí světa není problematické proto, že implikuje předvídatelnost toho, co děláme – vždyť i svobodné jednání může být předvídatelné –, nýbrž proto, že „vlastně nic nečiníme – veškeré naše pohyby... jsou stejnou světovou událostí jako erozí uvolněný kus skály“ (19). Platí-li determinismus, nelze říci, že něco děláme. Ale *jaký* determinismus? Autor rozlišuje silnou a slabou variantu determinismu. Silnou variantu spojuje s Leibnizem a jeho pojmem dostatečného důvodu, slabší pak se snahou nalézt při retrospektivním pohledu nazpět vztah mezi dvěma událostmi. Domnívám se, že toto rozlišení není zřetelně vyložené, navíc nabízená interpretace Leibnizovy nauky není samozřejmá: mít úplný pojem individuální substance znamená u Leibnize moci z něj pochopit a dedukovat všechny predikáty subjektu (na základě úplného pojmu Alexandra Velikého bychom tedy věděl, že porazí Dareia ještě předtím, než tak učinil). Důležité je, že predikáty jsou v subjektu obsaženy analyticky (Leibniz praví: *a priori*). Dušan Brinzanik to vykládá takto: „jeden predikát je odvoditelný ze sumy ostatních“, „je tu především určitý *celek* či *system*, který sestává z prvků a jejich vazeb vyplývajících z ústředního principu, který tento celek činí celkem“ (22). Zaprvé se domnívám, že došlo k posunu v tématu: od pojmu individuální substance k vizi univerza, v němž vše je provázáno se vším. Ale hlavně: není pro deterministický pohled na svět určující docela jiná představa, totiž představa empirických věd, že ve světě existují pravidelnosti, které lze pozorováním zobecnit a formulovat zákon? Tato idea (formulovaná např. Millem: axiom uniformity v běhu přírody) chce říci, že sled událostí je

deterministický, nikoli že pojem predikátu je obsažen v pojmu subjektu¹. Ba co více, klasické pojetí kauzality zdůrazňuje, že máme-li mezi dvěma událostmi ustavit vztah nutné následnosti, nesmí být jedna obsažena logicky v druhé (třeba právě analyticky). Teprve na základě vyjasnění této ideje by snad bylo možné rozlišovat silnější a slabší verzi determinismu.

Po pokusu vyjasnit pojem determinismu se autor zabývá debatou kompatibilismu s inkompatibilismem (teze o slučitelnosti svobody s determinismem vs. teze o neslučitelnosti). Tato debata je podle autora od počátku stížena několika nedostatky: každá strana pracuje s jiným pojmem svobody; deterministické východisko umožňuje spatřovat ve svobodě jediné nepředvídatelnou náhodu atd. Proto označuje autor prostor, v němž se debata pohybuje, za „bludný kruh“ (27). Následující zasvěcený přehled této debaty je cenný mimo jiné tím, že autor odhaluje implicitní představy o svobodě vůle, s nimiž jedna či druhá strana pracuje. Nelze než obdivovat energii, již autor vkládá do polemiky s naukami, od kterých si nic neslibuje. Jediným výsledkem je odhalení „špatného pojmu světa“ (70 – 78), tj. pojmu světa deterministického, v němž je svoboda buď nemyslitelná nebo myslitelná jen jako omezení determinismu („indeterministické momenty“, 71), což je myslitelné jen jako náhoda (72), nikoli jako svobodný čin.

Druhý mylný směr, jímž se myšlení o svobodě ubírá, nazývá Dušan Brinzanik „determinismus psychologický“. Zde polemizuje s naukami, podle nichž se můžeme introspekcí vyvázat s působení tužeb, ovládnout je a být svobodni. Prvním referovaným autorem, který toto vyvázání popisuje, je Harry Frankfurt (second order desires). Dušan Brinzanik namítá dvojí: 1. proč by reflexe měla být svobodná?, 2. proč bych se měl ztotožňovat spíše s reflexí, než s reflektovanou touhou? Druhým autorem je Jan Sokol, který hájí tezi: svoboda jednání je umožněna odložením bezprostřední reakce na stimul. Autor zde v jiné formě opakuje tytéž námítky (odložení spontánní reakce může být samo naučenou reakcí; proč by měl být já, který odkládám reakci, více sebou, než já, který reaguji). Autor v případě druhé námítky podsouvá kritizované koncepci něco, co netvrdí: totiž odlišnost dvou já. Ve světle těchto nedostatků se mi jeho vyjádření v závěru kapitoly 5.2. jeví jako nekorektní (bez ohledu na to, že si měl vybrat skutečnou filosofickou pozici a ne populární učebnici, o níž pak s potěšením prohlašuje, že hlásá lidovou psychologii a výsměšně moralizuje). Autor má tendenci vykládat reflexi jako proces, jímž se svobodný duch, který je „pošpiněn kontaktem s tělesností“, očišťuje (96). Zdá se mi, že si vytváří obraz protivníka, s nímž pak úspěšně polemizuje. Např. str. 104 nabízí příklad kajícího se násilníka. Podle nabídnutého výkladu takový násilník *není* násilníkem, nýbrž tím, kdo reflekuje a stydí se. Násilné rozdělení obou osob, které zde DB provádí, je po mém soudu špatným výkladem zvoleného příkladu. Mluví o „ztotožnění se jedince se svou reflektující pozicí“ (105) – plyne z toho, že se jedinec *v žádném smyslu* neztotožňuje s pozicí reflektovanou (DB mluví o „úplném oddělení“)? Byla by to pak ještě reflexe? Zatímco první zkoumání svobody je zatíženo mylným pojetím světa, druhé zkoumání svobody je zatíženo mylným pojetím já, které prý tvrdí, že já je „samo

¹ Tam, kde autor mluví o různých pojetích přírodního zákona (preskriptivní, deskriptivní), opouští svou interpretaci Leibnize a blíží se představě o zákonu, jak jej chápou empirické vědy, str. 73 (zejm. pozn. 84).

sebou a opravdově jenom tehdy, když je odděleno od toho, čím vzniká a skrze co trvá“, totiž od těla (107).

Práci uzavírá pozitivní pojednání o svobodě jako zkušenosti, jež předchází jakékoli reflexi. Zakoušená či pocíťovaná svoboda je „svobodou *činění*“. „Svoboda je tu výchozí stav, nesvoboda [zkušenost překážky] její derivát.“ (111). Velkou předností této pasáže je, že se v ní autor snaží uvažovat meze jako něco, co patří ke svobodě. Svobodné tělo má vždy již určitý tvar: „tyto danosti a tento vždy určitý tvar našeho těla nám nejen nic neberou, ale vlastně *nám vše dávají*.“ (114) Proto tělo není překážkou svobody, ale „otevřením bran“ (115). Na výklad o svobodě těla (6.1) navazuje výklad o odlišení živého a neživého světa. Dušan Brinzanik líčí živý svět jako „samoorganizující se hmotu“, jíž přiřítá autonomii: „uprostřed jednoho světa narodí se svět druhý“ (117). Tato autonomie života může dospět k uvědomění sebe samé, k reflexi, ovšem v ní nespátřuje sebe samu, neboť reflexe zobrazuje „jenom něco“ (120). Svoboda je v závěru ztotožněna s životem: „Život je autonomie a autonomie je svoboda.... Život je vždy už svobodný, právě jakožto život.“ (125).

Šestá část, v níž autor přichází s pozitivním pojetím svobody, vykazuje zřetelné rysy vitalistické filosofie: svoboda pojatá jako život není problémem, nýbrž vší reflexi předcházející zkušenost, svoboda je skutečnost (vzpomeňme na Bergsona: „la liberté est un fait“). Reflexe předpokládá tuto vitálnost a uchopuje ji jen částečně. Svoboda nemůže pramenit z reflexe.

Teorie hlásající svobodou jako zásadní rys života samotného musí čelit přinejmenším jedné zásadní námitce: již se nejedná o svobodu, kterou bychom měli na základě uvědomění si své situace, na základě zvažování důvodů pro ten či onen čin, nýbrž nezávisle na takových – řekněme reflexivních – postupech. Svoboda jednání se nijak zásadně neliší od svobody, již projevuje mé tělo, když roste, či můj živočišný druh, když se adaptuje na změněné klimatické podmínky. Domnívám se, že autor si této odlišnosti není vědom, jak jinak by mohl jedním dechem říci: „Svět sám sebou otěhotní a vyvrhne ze sebe nový celek, která je živý, který jde svou cestou a to nikoli slepě... nýbrž svobodně, volně, na základě vlastních důvodů a účelů, skrze vlastní rozhodování“ (117)?

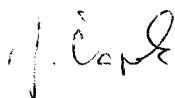
Kromě této námitky (svoboda života není totéž co svoboda rozhodujícího se jedince), se můžeme tázat, komu lze svobodu připisovat. Jedná se v případě svobody pramenící z vlastního těla stále ještě o svobodu jedince? Proč je vlastně toto tělo „mé“? Nepatří spíše životu? Nepatřím já skrze ně životu? Je to pak ještě má svoboda?

Kromě těchto otázek, které nelze nepoložit tváří v tvář vitalistické pozici, kterou autor v závěru práce zaujal, bych rád upozornil na některé chyby ve způsobu, jímž Dušan Brinzanik vede svou argumentaci. Jedná se v první řadě o stylistické výhrady. Nejde ani tak o poněkud šroubovaný a košatý styl vyjadřování, díky němuž je práce velmi dlouhá a plná opakování. Z věcného hlediska jde hlavně o to, že autor sahá ke specifickému typu přesvědčující rétoriky, když až příliš často a na klíčových místech používá první osobu plurálu (96 „naše přestavy“, 102, určité představy jsou označeny jako „vágní“, a proto by bylo dobré mít se na pozoru, když „nám říkají“ nebo „se nám říká“). Domnívám

se, že tato rétorická figura (užití 1. os. pl., 106n.) není nevinná. Autor k ní sahá zejména v místech, kdy nepolemizuje s konkrétním autorem (jako je tomu v případě pozoruhodné polemiky s Frankfurtem, str. 80nn.), nýbrž když konstruuje obraz protivníka. Zde leží po mém soudu hlavní metodický problém celé práce: již od začátku nás autor informuje, že bude vystupovat proti „stereotypům“ v myšlení o svobodě, avšak tyto stereotypy občas sám vytváří, aby je vzápětí vyvrátil (viz výše striktní rozdělení reflektující – reflektovaný). Když např. na str. 104 čteme, že tu „sledujeme určité předsudky a stereotypní představy“, nelze si nepostesknout: a kdy budeme sledovat filosofické koncepce? Domnívám se, že větší část oddílu 5. trpí touto neurčitostí.² Pokud autor pod stereotypy myslí stereotypy ve *filosofickém myšlení* o svobodě, pak by je měl u konkrétních autorů ukázat, a nikoli paušálně konstatovat. Četba práce Dušana Brinzanika mne přesvědčila o tom, že přesnost jeho argumentace roste s kvalitou protivníka, s nímž polemizuje. Tím spíše je škoda, že si začasť volí protivníky mě neznámé a snad dokonce neexistující.

Diplomová práce nicméně představuje vlastní pokus o vyrovnání se rozličnými naukami o svobodě. Je třeba ocenit autorovo nasazení, s nímž se pouští do nelehkých otázek, i vůli zastávat pouze taková stanoviska, k nimž sám dospěl. S ohledem na výše uvedené nedostatky, které by se v diplomové práci objevovat neměly, navrhuji hodnocení **velmi dobře**.

V Praze, 21. září 2006



² Například nauka o svobodě jako odložené reakci je velmi zřetelně formulována u Hegela: jakmile si člověk uvědomí své puzení, vkládá tím mezi rozestup mezi puzením a jeho uspokojením. Puzení může přejít ve své uspokojení, avšak již nikoli bezprostředně, viz Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, str. 57. Podobně nauka o kompenzaci chybějícího zajištění instinkty je rozvedena například u Gehlena. B. Waldenfels sleduje původ a problémy této teze o člověku jako „Mängelwesen“.