

## Svoboda slova z hlediska antropologického

Existuje něco jako antropologie svobody slova? V této úvaze se pokusíme ukázat, že ano. Ptát se po antropologii svobody jako takové znamená ptát se po přirozenosti člověka. To je otázka evoluční; „přirozenost“ člověka vznikala fylogeneticky v mnohačetných determinacích a souvislostech. Otázka po „antropologii svobody slova“ derivuje z otázky po antropologii svobody vůbec. Přirozenost svobody jako takové dokážeme snadno nahlédnout. Pochází z pudu sebezáchovy a tělesné integrity, což neplatí jen pro člověka. Sebezáchova a integrita těsně souvisejí s volným pohybem. Jak se to ale má s volným pohybem slova? Je vůbec něco takového jako svoboda slova podmíněno evolucí člověka? Zřejmě ano. Pokud by totiž platil opak, svoboda slova by se v moderní společnosti neprosadila, a pokud by se i prosadila, nebyla by přijata. Byla by totiž „nepřirozená“. Něčemu takovému se ovšem vzpíráme celou svou přirozeností. Proč tomu tak je, pokusíme se odůvodnit.

Evoluce člověka má svůj rozměr biologický a svůj rozměr kulturní. Kulturní evoluce vzniká z evoluce biologické a jejích potřeb, biologie v základních trendech moduluje kulturu. Děje se tak v zájmu přežití. Představy o tom, že kultura je „nehmotná“, patří minulosti. Kulturní artefakty jsou hmotné a zaniknou-li, zaniká i kulturní fenomén. S hmotným artefaktem, ať už je to text, obraz, předmět, tanec, či cokoli jiného, ztrácí svou nezbytnou znakovost, a se znaky ztrácí řeč. Kultura nepředstavuje „nadstavbu“ nad biologií, jak si věc dodnes představují starší, zejména křesťanští myslitelé. To je dualistické pojetí. Kultura prorůstá biologii člověka, a také ji během antropogeneze dalekosáhle formovala. Tak např. vznik artikulované řeči je determinován ovládnutím ohně a přechodem na tepelně zpracovanou stravu, jak dokládá John D. Barrow. Rychlejší trávení vedlo k oslabení čelistních a obličejových svalů, a tím ke zploštění obličeje a jeho uvolnění pro dorozumívací funkce. Zároveň vznikala energetický přebytek pro růst mozku. Také trávení kravího mléka představuje adaptační přizpůsobení. Pro lovce-sběrače je přirozená alergická reakce. Veškerá biologická přizpůsobení, která nás dělají lidmi, jsou kulturního původu.

Evoluční etolog a antropolog Christopher Boehm pracuje systematicky s pojmem „politická přirozenost člověka“. Říká, že je dvojí: ta evolučně mladší je dědictvím po člověku savany a zachovala se jako kultura doby kamenné u přírodních národů, ta starší je po společném předkovi člověka a šimpanze. Dnes se běžně hovoří o „šimpanzí kultuře“, která vykazuje všechny základní rysy, jež se u člověka bohatě rozvinou v kulturu lidskou. Tak šimpanzi např. adoptují sirotky a používají léčivky. Evolučně mladší politická přirozenost je rovnostářská, ta evolučně starší hierarchická. U člověka se vyskytují obě formy sociální adaptace, ta hierarchická je však strictu senso předlidská. To však zároveň znamená, že je i nevykořenitelná.

Rovnostářský postoj se vyvinul u člověka žijícího v malých skupinách na savaně a je zásadním způsobem podmíněný vynálezem loveckých zbraní. Tyto zbraně jsou schopny zabít na dálku a mohou být obráceny proti člověku. Handicap slabších jedinců vůči těm silnějším se tím stírá. Nepohodlný agresor může být zabit ze zálohy. Ostražitost vůči ozbrojeným outsiderům vede k jejich respektování a vyústí nakonec do rovnostářského chování ve skupině. Tím se nivelizují tendence k původní hierarchii. Jedinec alfa v lidské skupině je pak člověk spíše mírný a rozhodně členy skupiny neterorizuje jako šimpanzí alfasamec. Krutý vůdce však může být i v lidoopích a opičích tlupách svržen.

Boehm zdůrazňuje, že rovnostářství u přírodních národů musí být, a také je, pečlivě stráženo. Před čím? Před evolučně starším sociálním dědictvím, totiž před tendencí ke

striktní hierarchii, která nepřestává být mocným pokušením. To je základní poučení pro moderní společnost. Lidé savany nemají rádi vypínavé jedince. Takový je pečlivě sledován veřejným míněním, a sjednotí-li se názor všech členů skupiny, je zabit. Může to být vůdce nebo jen aspirant na pozici alfa, může to však být i šaman, který zneužívá magii pro posílení osobní moci. Názor na vypínavce se šíří ve skupině a je postupně obohacován, či korigován, potvrzován, nebo vyvrácen. Vypínavec přitom zpravidla nic netuší, možná své ohrožení ani nevnímá. Protože si však může něčeho všimnout nebo být upozorněn, mohl by spiklence masakrovat. Když taková situace nastane, může s sebou mocichtivý jedinec vzít na onen svět mnoho lidí. Proto se pracuje v režimu co nejbedlivějšího utajení a spíše se opatrně naznačuje než něco přímo tvrdí.

Tím je řečeno, že slovo je kruciólním fenoménem sociálního srozumění, který udržuje rovnostářskou morálku. Člověk savany otázku po svobodě slova neklade. Byla by zbytečná, neboť skupina je malá a vše se dá řešit přímou ústní formou, zpočátku ve dvou, pak ve třech a tak dál. Jakmile však skupina zmohutní, což se děje v zájmu všech jejích členů od vzniku zemědělství, potřebuje vůdce. Vůdce potřebuje k udržení statu quo byrokracii. Postupem času vzniká elita, která si uzurpuje vojenskou moc, upevňuje své postavení a těží z něj. Do určité míry je to snesitelné, protože výhody hierarchicky strukturované společnosti teď převažují nad nevýhodami. Jde tedy o přežití. Zemědělské produkty vábí sousedy k loupení, a to zpravidla ústí v genocidu. Genocidu máme v genech. Můžeme ji sledovat také u šimpanzů, kteří jsou vysoce teritoriální, zcela jako člověk. Genocida ve Starém zákoně mluví za vše.

Společnosti, vznikající v období po vzniku zemědělství, jsou násobně větší než politická jednotka savany. Ve velké skupině nemůže dojít k morálnímu srozumění, aniž by politická nálada nebyla centrálními institucemi zjištěna. Mohou pak i zakročit proti formujícímu se odboji. Takový je stav věcí ve všech autoritativních politických systémech dodnes. Dojde-li nicméně k revoluci, je tyran svržen, případně zabit, tak jako u lidí savany, šimpanzů a některých opic. S ním jsou postiženi i jeho podporovatelé. Proto v savaně málokdy dochází k udávání – udavač by pak byl zabit společně s vůdcem.

V důsledku své dvojí politické přirozenosti je člověk ochoten snášet mocenské ovládnutí, ale jen k jisté hranici. Jeho morálka zůstává i v hierarchické struktuře v zásadě rovnostářská, neboť starší etický kodex neexistuje. Lidé všech kultur a epoch odsuzují šikanu, agresi, zavražďování, rituální násilí, krádež, incest, vraždu, lhaní, klamání, podvádění, chvástání. Platí to na savaně stejně jako na královském dvoře. Pověstné „Desatero“ je jen velmi pozdní formulací původní etiky savany. Šimpanz není řečová bytost a etiku nepěstuje.

Šíření informací v moderní společnosti prostřednictvím médií je ekvivalentem ústní informatiky v podmínkách savany. Je-li v moderní době svržen tyran a společnost se chce stabilizovat jako rovnostářská, musí být původní komunikační ekvivalent nějak nahrazen. Antropologové si všimli, že valná většina názorů probíraných mezi jedinci různých skupin tvoří hodnocení druhých osob. Jedna z relevantních teorií považuje vznik jazyka za důsledek zvětšování lidských skupin. K vytváření koalic už nestačí několik neřečových znaků a společná přímá zkušenost, jak to vidíme u jiných živočišných druhů. Běžně se tomu říká „teorie drbů“, na místě by však byl neutrálnější termín. V posledku se totiž vždy jedná o moralitu členů té které skupiny, nehledě k její velikosti.

Ať už to nazveme jakkoli, „septanda“ vždy plní významnou sociální funkci. Viděli jsme to u nás, když od roku 1968 erodovala komunistická ideologie a s ní i politický systém. Během roku 1989 pak bylo veřejné mínění už natolik sjednocené, že na podzim došlo k masovým

demonstracím. Přesto ještě na jaře byly skupiny manifestujících poměrně malé a disidentů bylo ještě méně. Jak vůbec dojde k tomu, že sjednocené veřejné mínění zůstává pasivní, ale nakonec přejde do akce? Jde nám tu o politické rozhodování, tedy v posledku o psychologickou entitu: z jakých vnitřních předpokladů rozhodnutí vychází? Jinak řečeno: jakou roli v celé věci hraje svobodná vůle? A co to „svobodná vůle“ vlastně je?

Předně je třeba zdůraznit, že pojem „svobodná vůle“ je scholastický projekt středověkého myšlení a jako takový dává plný smysl jen v rámci duálního modelu těla a duše. Podle Hannah Arendtové se představa svobodné vůle zrodila z náboženského problému; formulace filosofickým jazykem je poměrně pozdní projekt. V Základech aristotelsko-tomistické filosofie čteme: „Vůle je *neorganická* mohutnost. Vůle je snaživost vycházející z *rozumového* poznání, jejím předmětem je proto rozumem pojaté *dobro*.“ Mysl může být tvář v tvář biologičnosti existence zcela svobodná jen jakožto na hmotě nezávislá entita. Duch je monarcha a tělo jeho poddaný: „Svobodu volby lze tedy definovat jako vnitřní aktivní *nedeterminovanost* (nevymezenost, indiferentnost), skrze niž má vůle *panství* nad svým úkonem.“

„Tomuto přesvědčení,“ čteme dále, „odporují deterministé, kteří učí, že vůle je nějakým způsobem vymezena či determinována k *jednomu* – a to buď psychologicky, nebo fyziologicky, nebo mechanicky.“ Všimněme si, že ontologickému monismu je vnučována „vůle k jednomu“! To je v daných souvislostech nesvoboda. Křesťanský koncept svobodné vůle, říká Arendtová, vždy s sebou nese určité násilí proti přírodě. Autorka dokládá, že křesťanství převedlo pojem „svobody“ z oblasti politiky do oblasti niterné z mocenských důvodů.

K tomu Sam Harris: „Jen málo koncepcí poskytlo větší prostor lidské krutosti než představa nezávislé nesmrtelné duše, převyšující všechny materiální vlivy, geny počínaje a ekonomickými systémy konče. V rámci náboženství funguje víra ve svobodnou vůli jako opora pro představu hříchu – který ospravedlňuje podle všeho nejenom tvrdý trest v tomto životě, ale i *věčný* trest v tom budoucím.“ Peklo představuje totalitní eschatologický režim.

Láska k Bohu pak není a ani nemůže být svobodná, protože je vynucena psychologickým nátlakem. Je dobré vědět, že „kanonické peklo“ je součástí Katechismu katolické církve dodnes. „Kanonický“ tu znamená muka na věky, bez odpuštění. Co to obnáší, poznáme názorně v Pekle Danta Alighieriho, věrného to žáka Tomáše z Aquina. K výsadám blažené duše patří podle sv. Tomáše „patřit na věčná muka zatracenců“. Slitovný Kristus musel ustoupit politickým zájmům. Podle Arendtové se to stalo ve dvanáctém století.

V Základech aristotelsko-tomistické filosofie dále čteme: „Praktické poznání blaženého je *nutně* stále specifikováno Bohem, kterého blažený *musí* neustále poznávat jako nekonečné dobro, naplňující celé rozpětí jeho vůle. Jinými slovy – veškeré jeho chtění je *nutně* specifikováno Bohem. Láska blaženého k Bohu tudíž *není svobodná*, ale nutná.“ „Svobodná vůle“ zřejmě není tak „svobodná“, jak se tváří. Láska a s ní blaženost jsou tu vnučené, ze svobody se stává „poznaná nutnost“.

Michael Gazzaniga klade zásadní otázku: „Ale *od čeho* chceme být svobodní?“ Nepřejeme si přece osvobodit se od vlastní zkušenosti nebo od své povahy způsobem, jakým se asketismus chce osvobodit od těla? Nepřejeme si osvobodit se od svých prožitků a hodnot, nežádáme ani svobodu od příčinnosti, kterou využíváme k svým předpovědím, říká Gazzaniga. Je zřejmé, že tradiční filosofie vůle se svým „buď, a nebo“ se ocitla ve slepé uličce.

K tomu Arendtová: „Pro moderní výklady o svobodě – v nichž se svoboda nikdy neukazuje jako objektivně zjistitelný způsob lidské existence, ale buď jako neřešitelný problém subjektivity, totiž vůle, která se potácí sem a tam mezi absolutní podmíněností a absolutní nepodmíněností, nebo jako proslulá svoboda nutnosti, kde je svoboda výsledkem nutnosti – je právě příznačné, že už ani nejsou s to postřehnout objektivně uchopitelný rozdíl mezi svobodnou existencí a existencí podřízenou nutnosti.“

Gazzaniga říká, že na svobodnou vůli pohlížíme v zúžené perspektivě *jednoho* mozku, který je izolován ode všech ostatních. Vůle však pracuje souběžně ve dvou zónách a režimech: v zóně a režimu svobody a v zóně a režimu odpovědnosti. Vůle je biologicko-společenská entita, jejíž limitou je přežití jedince v dané skupině. Jedinec a všichni jedinci bez výjimky si přejí ve své skupině přežít; opak znamená nesvobodu. Jedinec přežívá jen ve skupině, skupina jen ve svých jedincích. Z evolučního hlediska tu není žádný rozpor. Volní složka subjektu, stejně jako jeho složka kognitivní, emoční a všechny jiné, pracuje, ať vědomě, ať nevědomě, v intencích intersubjektivity a sociálního začlenění.

Je zřejmé, že pojem „svobodná vůle“ musíme relativizovat, tedy uvést do relací. Podle Gazzanigy nejde primárně o to, zda svobodná vůle či něco jako ona existuje, nebo neexistuje, ale o dvě věci, které vyznění takové otázky ovlivňují:

- I) Co je svoboda;
- II) V čím zájmu vůle koná.

Teprve tyto entity můžeme relativizovat. Protože první otázka je politologická, jde o vztah subjektu ke společnosti; otázka po svobodné vůli je společenská entita. Druhá otázka je psychologická, a nakolik platí monistický model, je v poslední instanci biologická. Otázka po svobodné vůli může být řešena trojím způsobem:

**1)** Jejím odmítnutím, protože je středověká, dualistická a metafyzická. Jako taková je vždy ještě latentně náboženská, indeterministická;

**2)** Jejím zrušením, protože vůle je fyziologická entita mimo bezprostřední vliv vědomí. Jakožto biologická je materiální a deterministická;

**3)** Jejím relativizací, která vůli umísťuje do sítě biologických, sociálních, psychologických, dějinných a dalších relací.

Důvody, proč otázku „svobodné vůle“ zachovat jako otevřený problém, jsou v posledku praktické, zejména lékařské, právní a etické. Sam Harris píše: „Otázka svobodné vůle se dotýká téměř všeho, na čem nám záleží. Morálka, právo, politika, náboženství, veřejná politika, naše intimní vztahy, pocity viny i osobní úspěšnosti – vypadá to, že většina z toho, co nás v životě činí lidmi, se odvíjí od skutečnosti, že na sebe navzájem pohlížíme jako na autonomní osoby schopné svobodně se rozhodovat.“ Z toho plynou dva důsledky:

**A)** Otázka po svobodné vůli je bytostně mezioborová, a není tedy výsadním tématem theologie, filosofie, ani žádného jiného oboru;

**B)** Otázka po *svobodné* vůli se modifikuje na otázku po *svobodě vůle*.

„Svoboda vůle“ je systémová a složená entita vektorového typu. Hovoříme tedy o poli, resp. o silovém poli, v němž se volní subjekt nachází a realizuje své záměry. Vůle tu není jakožto a priori svobodná. Toto „pole“, v němž je každý z nás toliko gnoseologickým, nikoli ontologickým středem, je podstatným způsobem fyziologické a biologické.

Otázka po „záměru“ volního subjektu opět není jednoduchá. Lidé jsou velmi různí: ženy a muži, silní a slabí, mladí a staří, odolní a neodolní, zdraví a nemocní, bohatí a chudí, společensky vysoko a nízko postavení, mocní a bezmocní. Těm všem nemůžeme predikovat stejnorodou vůli. U každého záměru rovněž existuje více možných scénářů. Který z nich je svobodný, a který nikoli? Co je vůbec *smyslem* záměru?

Je zřejmé, že limitou každého záměru je přežití, resp. dobré či optimální přežití. Dobré přežití neznamená sobectví; kdo tvrdí opak, idealizuje sám sebe. Sebedestruktivní záměr je řídký případ, právě v něm se však akcentuje otázka svobody rozhodování. Ani nesvoboda není jednotný projekt.

Podle Joachima Bauera existují tři aspekty volního rozhodování. Každý z nich souvisí s odlišným cerebrálním programem. Jsou to:

**a)** Biologická a emocionální situace člověka. Roli hrají motivy jako hlad, únava, potřeba pohybu, zdatnost, psychické zdraví, stres a podobně. Jde vesměs o motivy související s pudovou složkou lidství;

**b)** Potřeba zůstat v dobrých sociálních vztazích, zejména k blízkým osobám. Motivů z druhého „koše“ mohou být v souladu či konfliktu s košem prvním, za specifických podmínek mohou nad nimi i převážít. Jsou bytostně závislé na zrcadlových neuronech, systému odměny a hodnotových systémech mozku, tedy na biologicko-fyziologické předpřipravenosti k určitému chování;

**c)** Sociální postavení. Tento motiv je závislý na předchozích dvou, není tedy prvotním motivem sociální dynamiky. Například konflikty se silnějšími nebo výše postavenými jedinci jsou vesměs vyhodnoceny jako méně výhodné.

Motivy, které maří svobodu vůle, se rovněž vejdou do tří košů. Jsou to:

**α)** Zranění či organická onemocnění mozku, zejména čelních laloků;

**β)** Psychická onemocnění, například schizofrenie či jiný druh psychózy;

**γ)** Extrémně nepříznivé životní podmínky, třeba trvalý stres, odpírané zrcadlení od blízkých osob, všeobecná chudost podnětů či brutální zacházení.

Vidíme, že vůle rozhodně není determinována k „jednomu“, jak tvrdí Gredt, a zcela určitě ne „mechanicky“. Psychologické a fyziologické motivy platí, ale současně, nikoli jeden, nebo druhý, jak se (příznačně bez důkazů) tvrdí. Mimo to je ignorován veledůležitý motiv společenský, patrně proto, že je v posledku politický, a tím v podezření z konformismu. Motivů z košů **α** a **β** pervertují svobodu vůle, motivy z koše **γ** zužují perspektivu a zplošťují emocionální složku rozhodování. Všechny motivy **a**, **b**, **c** souvisejí s pudem sebezáchovy, osobním štěstím i dějinným rozhodováním.

Patologie vůle (**α**, **β**, **γ**) zároveň signalizuje, že monadický výraz „svobodná vůle“ má ve skutečnosti dva členy; je to amalgám, jak historicky dovodila Arendtová. Svoboda vůle je potom kompromisní, vždy dynamický a jedinečný akt, závislý podstatně na endogenních a exogenních vlivech. Koncepce „svobodné vůle“ v klasické formulaci nepřipouští otázku po rozhodovací nesvobodě. Pokud ji připouští, ruší ex definitio sebe sama. „Svobodná vůle“ pak nejenže není tak svobodná, jak se tváří, ale je podstatným způsobem „nesvobodná“. Termín „svoboda vůle“ tento rozpor neimplikuje.

Svoboda vůle není ani absolutní, ani relativní. Něco podobného zřejmě platí v otázce mravnosti a mravního rozhodování. Také o mravnosti platí, že není absolutní, ani relativní.

Relace jsou totiž pevně dány, vyladěny evolucí druhu Homo. Viděli jsme, že normy morality jsou konstantní a platí napříč kulturami a historickým časem. To, co se tradičně označuje poněkud konfúzním pojmem „mravní relativismus“, de facto neexistuje, nikdy neexistovalo, a ani nemůže existovat. Nakolik to existuje, jde o teorie a normy společenských elit, regredujících k předlidským formám mravnosti. Většinová mravnost je nutně konsensuální entita, jak plyne z jejího původu v sociabilitě savany. Je začleněná do téhož či podobného vektorového pole jako svoboda vůle, s níž rezonuje v dynamickém vztahu. Kognitivně je to rovněž entita mezioborová.

Pokud se nějaká společnost rozhodne jít cestou svobody, je svoboda slova její sine qua non. Že tomu tak vskutku je, ukázala Velká francouzská revoluce, která právě na této limitě ztroskotala. Nechceme-li jít cestou šimpanzů, nezbyvá nám nic jiného než pozorně a vehementně bránit své „dědictví savany“, což znamená „ekvivalent“ šeptandy, jímž je její amplifikace do hlasitého veřejného projevu. Jde vlastně o nutnost v zájmu principu přežití. Pud k přežití, vlastní každému tvorů, je universální a jako takový i východiskem evoluční etiky. „Antropologie svobody slova“ je tím legitimována. Bez evolučního zdůvodnění je „svoboda slova“ bez vlastní substance a napadnutelná ze všech stran.

### **Použitá literatura**

- Arendtová Hannah, Krize kultury, Praha : Mladá fronta, 1994.  
Arendtová Hannah, Vita activa, Praha : Oikúmené, 2007.  
Barrett Louise, Dunbar Robin, Lycett John, Evoluční psychologie člověka, Praha : Portál, 2007.  
Barrow John D., Vesmír plný umění, Brno : Jota, 2013.  
Bauer Joachim, Proč cítím to, co ty : Intuitivní komunikace a tajemství zrcadlových neuronů, Praha : Grada Publishing, 2016.  
Boehm Christopher, Hierarchie v pralesích : Evoluce rovnostářského chování, Praha : Academia, 2020.  
Gazzaniga Michael S., Kdo to tady řídí? aneb Svobodná vůle a neurověda, Praha : Dybbuk, 2013.  
Gredt Joseph, Základy aristotelsko-tomistické filosofie, Praha : Krystal, 2009.  
Harris Sam, Svobodná vůle, Praha : Dybbuk, 2015.  
Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2001.