

# Libertarijaniistička teorija slobode volje

---

Čeč, Filip

Doctoral thesis / Disertacija

2013

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:188:780996>

Rights / Prava: [Attribution 4.0 International](#)/[Imenovanje 4.0 međunarodna](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-20**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka Library - SVKRI  
Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI  
FILOZOFSKI FAKULTET RIJEKA

Filip Čeč

**LIBERTARIJANISTIČKA TEORIJA  
SLOBODE VOLJE**

DOKTORSKI RAD

Mentor: dr. sc. Boran Berčić, Filozofski fakultet Rijeka

Rijeka, 2013.

UNIVERSITY OF RIJEKA  
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES IN  
RIJEKA

Filip Čeč

**A LIBERTARIAN THEORY OF FREE WILL**

DOCTORAL THESIS

Rijeka, 2013.

Mentor rada: dr.sc. Boran Berčić

Doktorski rad obranjen je dana 29.11.2013. godine u Rijeci pred povjerenstvom u sastavu:

1. dr.sc. Nenad Smokrović, Filozofski fakultet Rijeka
2. dr.sc. Boran Berčić, Filozofski fakultet Rijeka
3. dr.sc. Danilo Šuster, Filozofski fakultet Maribor

## SAŽETAK

U ovom radu zastupam tezu prema kojoj slobodu volje valja razumjeti kao kontrolu nad alternativnim mogućnostima odlučivanja, kontrolu koja se može osigurati samo u indeterminističkom svijetu. Metodološki okvir unutar kojeg branim vlastitu tezu može se okarakterizirati kao empirijski osviještena konceptualna analiza. Nastojao sam obraniti održivost takvog tradicionalnog metodološkog pristupa dokazujući neosnovanost kritika upućenih od strane negativnog programa eksperimentalne filozofije. Pri tome sam odbacio i pristup onih koji jedan dio rasprave o slobodi volje nastoje prikazati kao metafizički irelevantan.

Tvrdim da je kompatibilistički pristup raspravi o slobodi volje neprihvatljiv. Smatram da argumente pomoću kojih kompatibilisti brane mogućnost drugačijeg postupanja u determinističkom svijetu valja odbaciti te uz pomoć argumenta posljedice nastojim pokazati neodrživost ideje drugačijeg postupanja u tom istom svijetu. Mišljenja sam da se uz pomoć više argumenata može pokazati da determinizam nije kompatibilan ni sa slobodom formuliranom u terminima djelatnikovog autorstva radnji.

Frankfurtovu kritiku principa alternativnih mogućnosti nastojim odbaciti na temelju argumenta dileme, čime pokazujem opravdanost prakse atribucije moralne odgovornosti koja se temelji na našoj mogućnosti drugačijeg odlučivanja.

Sagledavajući opravdanost formuliranja libertarijaniističke teorije slobode volje odbacujem argumente kojima se indeterminizam nastoji prikazati kao prepreka slobodnom odlučivanju. Pri tome nastojim pokazati konstruktivnu ulogu koju indeterminizam ima prilikom formuliranja teze slobode volje shvaćene kao kontrole nad alternativnim mogućnostima odlučivanja. Kod postizanja tog cilja libertarijaniističke teorije događajnog uzrokovanja kao i ne-uzročne teorije pokazale su se kao neprimjerene. Stoga smatram i branim tvrdnju da slobodu volje shvaćenu kao kontrolu nad alternativnim mogućnostima odlučivanja možemo plauzibilno formulirati jedino unutar libertarijaniističke teorije događajnog uzrokovanja.

## SUMMARY

The main thesis of this dissertation is that free will, if understood as a thesis about control over alternative possibilities, can be plausibly formulated only in an indeterministic world. An empirically sensitive conceptual analysis has been adopted as the methodological framework within which such a thesis is formulated. Such an analysis can be criticized from two separate philosophical standpoints: the negative program of experimental philosophy and the work of naturalistically inclined philosophers who believe that several questions formulated within the free will debate are metaphysically irrelevant. I have tried to show that these criticisms are ill formulated and cannot prove what they purport to prove.

In order to prove the main thesis of this dissertation, I hold that several aspects of the compatibilist approach are unacceptable. Namely, by relying on the consequence argument, I argue that it is implausible to suppose that one can act otherwise in a deterministic world. I also find unacceptable the idea that freedom, conceived as control over the production of actions, is compatible with determinism.

Using the prior-sign dilemma defense I respond to Frankfurt's criticism of the principle of alternative possibilities and, by doing so, I defend the idea that our practice of holding someone morally responsible can be safely grounded in the possibility of deciding to act otherwise.

In order to justify the application of a libertarian approach to the conception of freedom as control over alternative possibilities, several problems inherent to that approach have to be addressed. I argue that indeterminism should not be considered as a threat to free will, rather it should be regarded as constitutive of our ability to decide to act otherwise. I reject the approach to libertarianism that relies on special forms of agent causation and approaches that remain silent on the issue of causation of decisions. Therefore I defend the idea that the only available libertarian approach which can guarantee control over alternative possibilities is one that is formulated within the theory of event causation.

## **KLJUČNE RIJEČI – KEY WORDS**

Sloboda volje, determinizam, indeterminizam, libertarijanizam, kompatibilizam, eksperimentalna filozofija, argument posljedice, kondicionalna analiza, princip alternativnih mogućnosti, djelatnikovo uzrokovanje, događajno uzrokovanje.

Free Will, Determinism, Indeterminism, Libertarianism, Compatibilism, Experimental Philosophy, Consequence Argument, Conditional Analysis, Principle of Alternative Possibilities, Agent Causation, Event Causation.

## SADRŽAJ

|  |     |
|--|-----|
| UVOD   | 1   |
| 1. EMPIRIJSKI OSVJEŠTENA KONCEPTUALNA ANALIZA                            | 5   |
| 1.1. Pitanje pristupa  | 5   |
| 1.2. Konceptualna analiza i tradicionalni pristup                        | 7   |
| 1.3. Kritike konceptualne analize  | 10  |
| 1.3.1. Eksperimentalna filozofija  | 11  |
| 1.3.2. Eksperimentalna filozofija i problem slobode volje                | 16  |
| 1.3.3. Problemi eksperimentalnog programa                                | 34  |
| 1.4. Sloboda volje kao otvoreni znanstveni problem?                      | 45  |
| 1.5. Problemi Balaguerovog pristupa                                      | 52  |
| 1.6. Zaključak poglavlja   | 61  |
| 2. NEPRIHVATLJIVOST KOMPATIBILISTIČKOG PRISTUPA                          | 63  |
| 2.1. Determinizam  | 64  |
| 2.2. Sloboda   | 69  |
| 2.3. Klasični kompatibilizam   | 73  |
| 2.3.1. Kondicionalna analiza   | 78  |
| 2.3.2. Kako shvatiti djelatnikove sposobnosti?                           | 81  |
| 2.3.3. Odbacivanje kondicionalne analize                                 | 85  |
| 2.3.4. Evaluacija klasičnog kompatibilizma                               | 88  |
| 2.4. Argument posljedice   | 90  |
| 2.4.1. Kritike argument posljedice                                       | 98  |
| 2.4.2. Pozivanje na kondicionalnu analizu                                | 99  |
| 2.4.3. Problemi s principom $\beta$                                      | 101 |
| 2.4.4. Aglomeracija  | 104 |
| 2.4.5. Jesmo li slobodni kršiti zakone?                                  | 114 |
| 2.5. Kompatibilizam izvora   | 123 |
| 2.5.1. Hijerarhijski kompatibilizam                                      | 124 |
| 2.5.2. Argument četiri slučaja   | 130 |
| 2.5.3. 'Ja' koje nestaje   | 135 |
| 2.6. Zaključak poglavlja   | 137 |
| 3. ODBACIVANJE FRANKFURTOVE KRITIKE PRINCIPA ALTERNATIVNIH<br>MOGUĆNOSTI | 139 |



|        |   |     |
|--------|---|-----|
| 3.1.   | Frankfurtov misaoni eksperiment                                 | 140 |
| 3.2.   | Kritike primjera frankfurtske vrste                             | 147 |
| 3.3.   | Treptaj slobode   | 148 |
| 3.4.   | Pozivanje na djelatnikovo uzrokovanje                           | 159 |
| 3.5.   | Argument dileme   | 161 |
| 3.6.   | Kritike argumenta dileme  | 170 |
| 3.6.1. | Fischer i deterministički rog dileme                            | 171 |
| 3.6.2. | Primjeri blokade  | 173 |
| 3.7.   | Zaključak poglavlja   | 179 |
| 4.     | LIBERTARIJANIZAM  | 181 |
| 4.1.   | Indeterminizam: između znanosti i filozofije                    | 181 |
| 4.2.   | Problemi s indeterminizmom: epikurska greška                    | 185 |
| 4.3.   | Problemi s nepotrebno napuhanim konceptima                      | 192 |
| 4.4.   | Teorije djelatnikovog uzrokovanja                               | 199 |
| 4.5.   | Kritike teorija djelatnikovog uzrokovanja                       | 210 |
| 4.5.1. | Vremenska neodredivost djelatnikovog uzrokovanja                | 211 |
| 4.5.2. | Neobičnost djelatnikovog uzrokovanja i djelatnika koji uzrokuje | 217 |
| 4.6.   | Ne-uzročni libertarijanizam                                     | 219 |
| 4.7.   | Libertarijanističke teorije događajnog uzrokovanja              | 225 |
| 4.7.1. | Deliberativni libertarijanizam                                  | 227 |
| 4.7.2. | Libertarijanizam događaja                                       | 232 |
| 4.7.3. | Vrijednost libertarijanističkih odluka                          | 234 |
| 4.7.4. | Koncept slobodne odluke   | 237 |
| 4.7.5. | Problem kontrole  | 246 |
| 4.8.   | Zaključak poglavlja   | 256 |
|        | ZAKLJUČAK   | 260 |
|        | BIBLIOGRAFIJA   | 262 |
|        | ŽIVOTOPIS   | 273 |

## UVOD

Problem slobode volje jedan je od najstarijih metafizičkih problema čija je bogata rasprava započela još u antici te ne prestaje privlačiti pažnju filozofa ni u današnje vrijeme. Kroz razna povijesna razdoblja problem je poprimao različite obrise. U doba antike problem se sastojao u nemogućnosti pomirenja fatalističke koncepcije svijeta i našeg nepobitnog osjećaja da smo slobodni, odnosno da sami krojimo vlastitu sudbinu. U srednjem vijeku postavljalo se pitanje kako možemo biti slobodni u vidu Božjeg predznanja svih događaja u svijetu među koje ubrajamo i naše postupke. Razvojem znanosti i otkrivanjem pravilnosti promijenilo se ljudsko poimanje svijeta. Čovjek je postao svjestan brojnih načina na koji okolina utječe i određuje njegovo ponašanje te je samim time postao svjestan i svojih ograničenja što je, naposljetku, u žarište filozofskog istraživanja postavilo pitanje mogućnosti našeg slobodnog djelovanja unutar svijeta kojime upravljaju zakoni prirode. Suvremena znanost govori nam da u prirodi možemo pronaći i determinističke i indeterminističke zakone te se onda postavlja pitanje je li naša autonomija ugrožena tim zakonima. Možemo li slobodno postupati u takvom svijetu?

Oni koji smatraju da naša autonomija nije ugrožena argumentima pokušat će objasniti kako se sloboda volje može ostvariti unutar takvih svjetovnih doktrina. Kompatibilisti smatraju da determinizam ne predstavlja prepreku slobodi volje. Teorija koja brani tezu da možemo biti slobodni samo u indeterminističkom svijetu naziva se libertarijanizam te je cilj ovog rada kao što sam naslov i sugerira, postaviti i argumentima obraniti libertarijanističku teoriju slobode volje.

Osnovna teza koju želim obraniti u ovom radu jest teza prema kojoj slobodu volje valja razumjeti kao kontrolu nad alternativnim mogućnostima odlučivanja, kontrolu koja se može osigurati samo u indeterminističkom svijetu. Metodološki pristup kojeg upotrebljavam u ovom filozofskom istraživanju fokusira se na analizu koncepata korištenih u raspravi pri čemu valja odbaciti sve one pojmove i teorije koje izlaze van okvira kojeg nam zadaju empirijska istraživanja vezana uz ovaj problem. Analizom ključnih koncepata koji se javljaju u diskusiji pokazat će da se takav vid kontrole nad odlukama može osigurati jedino libertarijanistička teorija događajnog uzrokovanja. Kompatibilistički pristup pokazat će se neadekvatnim zato što će analiza mogućnosti drugačijeg postupanja u determinističkom svijetu pokazati da ono ili nije moguće ili zahtijeva prevelike ustupke u vidu odbacivanja određenih

prihvaćenih znanstvenih teorija. Libertarijaniističke su teorije često odbacivane kao mistične, neznanstvene ili su smatrane posljedicom „opskurne i panične metafizike.“ (Strawson 1962: 36). Nastojat ću pokazati da je takvo razumijevanje libertarijanizma s jedne strane opravdano zbog toga što su brojne teorije pribjegavale filozofski upitnim i opskurnim pojmovima ne bi li očuvale fenomenologiju slobode, ali s druge strane, pokazat ću da postoji nerazumijevanje uloge indeterminizma u libertarijaniističkim teorijama. Indeterminizma koji unutar teorije događajnog uzrokovanja može osigurati onu kontrolu koja nam je potrebna za slobodu volje.

U prvom poglavlju nastojat ću dokazati da je pravi pristup debati o slobodi volje onaj koji se oslanja na analizu temeljnih koncepata korištenih u debati. Ovaj tradicionalni metodološki pristup u novije vrijeme doveden je u pitanje od strane empirijski osviještenih filozofa i znanstvenika okupljenih oko programa eksperimentalne filozofije. Oni vode „empirijski osviještenu bitku protiv upotrebe (i zloupotrebe) intuicija u filozofiji“ (Alexander, Weinberg 2007), odnosno predstavnici tzv. negativnog programa eksperimentalne filozofije smatraju da moramo odustati od konceptualne analize jer nas ne vodi k istinitim saznanjima. Pokazat ću da je negativni program eksperimentalne filozofije u potpunosti promašen, ali mišljenja sam da se rezultati pozitivnog programa, onog programa koji se bavi mapiranjem ljudskih intuicija po pitanju problema slobode volje, mogu, makar posredno, koristiti u debati.

U nastavku prvog poglavlja izložit ću libertarijaniističku teoriju Marka Balaguera koja je postavljena na izuzetno jakim naturalističkim osnovama koji nalažu da neka tradicionalna metafizička pitanja tretiramo kao semantička pitanja, lišena bilo kakvog zanimljivog metafizičkog sadržaja. U tu skupinu pitanja ulaze kompatibilističko pitanje kao i pitanje što je sloboda volje. (Balaguer 2010: 27-28) Takav pristup smatram pogrešnim i preradikalnim te ću pokazati da ga valja odbaciti. No, na temelju te kritike pokazat će se da je ispravan pristup problemu slobode volje empirijski osviještena konceptualna analiza.

Dokazivanje neprihvatljivosti kompatibilističkog pristupa je zadatak koji je postavljen pred drugo poglavlje. U prvom dijelu poglavlja pokazati ću da se kondicionalnom analizom ne može osigurati kompatibilnost determinizma i mogućnosti drugačijeg postupanja. U okviru rasprave o plauzibilnosti kondicionalne analize pokazat ću da kada se govori o mogućnosti drugačijeg postupanja ili o nekim drugim metafizički relevantnim sposobnostima onda te sposobnosti moramo shvatiti

ne kao opće sposobnosti nego kao sposobnosti u točno određenim okolnostima. U nastavku ću izložiti Van Inwagenovu verziju argumenta posljedice koja nastoji pokazati da nije moguće postupiti drugačije u determinističkom okruženju. Mišljenja sam da brojne kritike koje nudi filozofska literatura ne uspijevaju dovesti u pitanje argument posljedice što ću argumentima i pokazati. Inovativni pristup razumijevanju sposobnosti kojeg David Lewis (Lewis 1981) koristi kada nastoji dokazati nevaljanost argumenta posljedice pokazat će se neuspješnim. Na kraju poglavlja iznosim Pereboomov argument četiri slučaja (Pereboom 1995) koji pokazuje da kompatibilizam koncipiran u terminima kontrole utemeljenje na djelatniku kao izvoru radnji nije prihvatljiv. Stoga, valja zaključiti da je kompatibilistički pristup neadekvatan za formulaciju uspješne teorije slobode volje.

Mišljenja sam da se sloboda i na njoj bazirana moralna odgovornost mora shvatiti kao kontrola nad alternativnim mogućnostima. Harry Frankfurt (Frankfurt 1969) nudi argument kojim nastoji pokazati da moramo odbaciti princip alternativnih mogućnosti prilikom atribucije moralne odgovornosti. Slažem se s Fischerom (Fischer 1994) kada tvrdi da kontrola utemeljena na tzv. treptajima slobode nije dovoljno robusna da bi mogla poslužiti kao temelj atribucije moralne odgovornosti. Ali s njime se ne slažem kada odbacuje argument dileme kojeg nude Widerker (Widerker 1995) i Robert Kane (Kane 1996). Argumentirat ću da se upravo pomoću argumenta dileme može odbaciti frankfurtska kritika principa alternativnih mogućnosti, ali i pokazati da odgovor uvelike ovisi o mogućnosti uspostavljanja kontrole nad indeterminističkom odlukom.

U četvrtom poglavlju nastojim odbaciti razna kriva shvaćanja uloge indeterminizma koji se javlja u libertarijaničkim teorijama. Istovremeno argumentiram da ozbiljne propuste čine sami libertarijanički filozofi kada nude teorije koje čine epikurejsku grešku i koji se koriste empirijski sumnjivim pojmovima. Pokazat ću da je korištenje empirijski sumnjivih pojmova posljedica postavljanja nepotrebno napuhane koncepcije jastva koje brojne libertarijaničke teorije žele očuvati. U nastavku ću pokazati da je ta tradicija korištenja nekoherentnih pojmova i dalje prisutna u suvremenim libertarijaničkim teorijama djelatnikovog uzrokovanja te da ih valja odbaciti kao empirijski neadekvatne, ali i konceptualno nekoherentne. Ne-uzročne teorije slobode volje ne nude zadovoljavajuću teoriju radnji te smatram da ih stoga valja odbaciti. Za deliberativni libertarijanizam pokazat ću da ga se uopće ne može smatrati libertarijaničkom teorijom jer postavlja indeterministički događaj

na krivom mjestu. Iz te će se rasprave pokazati da indeterminizam valja postaviti u samu srž procesa odlučivanja kojeg valja objasniti uzročnom teorijom radnji. Pokazat ću da je događajni libertarijanizam teorija koja se najbolje uklapa u taj okvir i koja ima sredstva pomoću kojih može na pravi način odgovoriti upućenim kritikama. Među prigovorima sreće istaknuo bih Pereboomovu verziju kritike djelatnika koji nestaje (Pereboom 2012) za koju smatram da se može odbaciti ukoliko se ponudi zadovoljavajuća teorija identifikacije djelatnika s događajem odlučivanja. Na taj način dolazimo do zaključka da teorija događajnog uzrokovanja predstavlja onu teoriju koja će najbolje zahvatiti libertarijanističku slobodu volje.

# 1. EMPIRIJSKI OSVIJEŠTENA KONCEPTUALNA ANALIZA

## 1. 1. Pitanje pristupa

U raspravi o slobodi volje jedno od pitanja koje možemo postaviti jest pitanje metodološkog pristupa. Na koji način valja pristupiti raspravi? Koji pristup problemu je onaj ispravni? Je li to empirijsko pitanje na koje će nam dati odgovor prirodne znanosti? Hoćemo li time utvrditi na koji način ljudi mogu biti slobodni i znati što je sloboda volje? Ili je to ujedno i normativno pitanje te se pitamo što uopće znači biti slobodan i koje bi kriterije morali zadovoljavati da bismo mogli reći da smo slobodni? Nadalje, hoćemo li odgovor pronaći time što promatramo ljude, ispitujuemo što oni čine, u što vjeruju, kako se međusobno odnose te ćemo shodno tome morati „izići u svijet i u svijetu pronaći“ što sloboda volje jest ili se ovim problemom možemo pozabaviti u miru svog naslonjača? Na kraju krajeva, možemo se i pitati koje je osnovno pitanje unutar rasprave? Je li to pitanje imamo li mi, ljudska bića, slobodu volje ili je to pitanje što sloboda volje jest bez obzira na to imamo li je mi ili ne? Moramo li uopće govoriti o slobodi volje ili se moramo fokusirati na pitanja moralne odgovornosti i prikladnosti atribucije iste na ljude?

Moj stav je da je ispravan pristup onaj koji se nalazi negdje na 'pola puta'. Točnije smatram da je problem slobode volje istinski filozofski, odnosno metafizički problem u kojemu se do brojnih, iskonsko važnih rješenja dolazi filozofskom argumentacijom tj. analizom značenja samih koncepata te procjenjivanjem njihove međusobne koherentnosti. Ipak, sam taj problem ne lebdi negdje, u nekom platoničkom svijetu, nego je aktualni dio svijeta u kojem mi, ljudi, djelujemo, te je samim time i limitiran ograničenjima ovog svijeta. Stoga nam i ograničenja do kojih dolazimo putem empirijskih saznanja o prirodi ovog svijeta te o prirodi našeg djelovanja u istom određuju i limitiraju obujam naših konceptualnih zahvata. Točnije mogućnost implementacije određenog filozofskog rješenja određuje i plauzibilnost tog filozofskog rješenja. Dakle, zalagao bih se za jedan empirijski osviješten pristup konceptualnoj analizi problema slobode volje i moralne odgovornosti.

U ovom poglavlju pozabavit ću se problemom metodologije točnije nastojat ću sagledati opravdanost tako koncipiranog pristupa i opseg primjene konceptualne analize u odgovaranju na ranije navedena pitanja i to kroz prizmu pitanja koja postavljaju suvremeni autori koji se bave problemom slobode volje i moralne

odgovornosti. Dakle, dva su zadatka koja ću postaviti, u prvom valja razmotriti opravdanost empirijski osviještene konceptualne analize, a u drugom se istražuje opseg takve analize ili drugim riječima koliko slobode volje možemo tražiti u ovome svijetu.

Prvom zadatku, opravdanosti empirijski osviještene konceptualne analize, može se prigovoriti na više načina. Jedan od načina bio bi reći da je to samo jedan vid foteljaškog bavljenja filozofijom, apriornog mešetarenja konceptima bez stvarnog dodira s realnošću.

Može se reći da takav napad na 'foteljaško' bavljenje filozofijom u suvremenoj raspravi o slobodi volje i moralne odgovornosti kreće iz dva smjera. Jedan je onaj kojeg zastupa Mark Balaguer: pitanje slobode volje je otvoreno empirijsko pitanje. O plauzibilnosti takvog pristupa pozabavit ću se u drugome dijelu ovog poglavlja.

Drugi pristup znan je pod imenom eksperimentalna filozofija, pokret čije smo rastuće popularnosti i iznimne produktivnosti svjedoci posljednjih petnaestak godina. Taj popularni filozofski trend doveo je, u vidu provedenih istraživanja, brojne rezultate koje imaju zanimljive posljedice po određene klasične filozofske teme, no, osim toga, nanovo je postavio pitanje o prikladnosti metodologije kojom se koristi tradicionalni filozofski pristup. Ono što nastojim istražiti jest prikladnost takvog pristupa u raspravi o postojanju slobode volje i moralne odgovornosti. Te ću upravo diskusijom o tom pitanju započeti ovo poglavlje.

Za početak prikazat ću što uopće jest eksperimentalna filozofija, zatim ću prikazati određene radove koji se tiču problema slobode volje i moralne odgovornosti, te prikazati radikalne zaključke pojedinih filozofa koji se bave eksperimentalnom filozofijom. Na poslijetku ću iznijeti određene metodološke i tehničke kritike koje se mogu uputiti onima koji se bave eksperimentalnom filozofijom, te ću argumentima prikazati da bez tradicionalnog filozofskog pristupa, odnosno bez analize koncepata kojima se koristimo u raspravi, te analizom opravdanosti i koherentnosti samih teorija nećemo daleko stići kada se koristimo eksperimentalnim metodama. Za kraj pokazat ću da su neki zaključci eksperimentalnih filozofa, iako zanimljivi, ipak konceptualno slabo utemeljeni te koji puta jednostavno - pretjerani.

## 1. 2. Konceptualna analiza i tradicionalni pristup

Za početak mogli bismo se zapitati što uopće jest konceptualna analiza? Kako se njome koristiti? Što očekivati od nje, i naravno, koja bi trebala biti krajnja posljedica primjene konceptualne analize na problem slobode volje?

Još od samih početaka filozofija se, između ostalog, bavila i onime što bismo mogli nazvati analiza koncepata. Od antičkog doba pa do današnjeg dana koncepti poput ljepote, vremena, uzrokovanja, znanja ili dobra bili su predmetom filozofske analize, pristupa kojeg u najširem smislu možemo definirati kao „proces u kojem nastojimo određeni koncept rastaviti na jednostavnije dijelove čime nastojimo prikazati njegovu logičku strukturu“ (Blackburn 2005: 13). Možda najpoznatiji primjer konceptualne analize koji je još u antici bio predmetom rasprave unutar epistemologije jest primjer znanja kojeg se klasično definiralo kao istinito opravdano vjerovanje. Danas, na temelju tzv. Gettierovih primjera (Gettier 2003: 53-55) znamo da je tako formulirana analiza pojma znanja nepotpuna, a da bismo pokazali da je nepotpuna jedino što nam treba jest jedan protuprimjer koji će nam pokazati da analiza ne stoji. Ugrubo, mogli bi smo reći da je to suština apriornog modela kojime pristupamo filozofskim problemima. Ne moramo izaći u vanjski svijet i istraživati već se jednostavno možemo, kako se to voli reći, smjestiti u fotelju i promisliti o protuprimjerima. To je jedna jednostavna metoda, metoda koju neki vole nazvati konzultacijom intuicija pomoću koje „filozof razmatra može li predložena analiza biti prikladna njegovim intuicijama o raznim mogućim slučajevima.“ (Nichols 2004: 2)

U povijesti filozofije takav pristup dosiže svoj vrhunac unutar one filozofske tradicije koju volimo nazivati analitičkom filozofijom, za koju će neki, poput Beaneya, reći da „ako išta karakterizira analitičku filozofiju onda je to, po svojoj prilici, značaj koji se daje analizi“ (Beaney 2012: 8), apriornoj metodi kojom se nastoji pronaći skrivena struktura jezika ne bi li se na taj način riješili određeni filozofski problemi. Razvojem logike došlo je do sve veće primjene analitičke metode u anglosaksonskoj filozofskoj tradiciji za koju se može uvjetno reći da svoj intelektualni vrhunac dostiže onda kada se u centar interesa postavlja pomno proučavanje skrivenih struktura jezika.

Jedan od čestih problema ovakvog pristupa nastaje kada se problem ogoli do svoje srži, kada se dođe do nekih osnovnih struktura koje uvjetuju problem, kada se pronađu protuprimjeri, ali ne i jedno jedinstveno rješenje problema nego nekoliko



suprotstavljenih pozicija koje su uvjetovane različitim shvaćanjem osnovnih pojmova ili jednostavno određenim osnovnim intuicijama koje suprotstavljene strane imaju u vezi zadanog problema. Takve pat pozicije su nerijetke. Uvjetno se može se reći se u takvoj pat poziciji nalaze rasprave o prirodi prostora, o konceptu znanja, ali i brojne druge.

Nadalje, takva metafizička metodologija kojom na pijedestal postavljamo konceptualnu analizu, sa sobom donosi i jednu pomalo čudnu posljedicu, posljedicu prema kojoj se naš metafizički pristup ne fokusira na ono što okolina sadrži, na vanjski svijet, nego nas tjera da odredimo kakav bi svijet trebao biti da bi mogli pravilno koristiti te termine. Dakle, prema Laurie Ann Paul takav metodološki pristup sadrži

„...gledište da se apriorna analiza mora primijeniti na naše koncepte, a ne na svijet, te gledište da je pravilni zadatak filozofije odrediti na što nas naš konceptualni okvir obvezuje da vjerujemo o svijetu, a ne što od čovjeka nezavisna stvarnost aktualno i sadrži.“ (Paul 2010: 2)

Naravno, onda se postavlja posve jednostavno pitanje od kuda nama koncepti koje imamo? Netko bi mogao ponuditi vrlo jednostavan odgovor: iz svijeta. Točnije, mi ih imamo, koristimo ih, te imamo nekakvo svakodnevno razumijevanje tih koncepata i znamo ih primjenjivati u određenim prilikama. Do filozofskih problema dolazi ili zbog zbrke prilikom njihovog korištenja ili zbog nekih drugih razloga koje možemo otkriti analizom koncepata.

Takvu analizu možemo koristiti i kada se bavimo problemom odnosa slobode volje i moralne odgovornosti. Primjerice, ako se pitamo je li pojedini djelatnik slobodan i snosi li odgovornost za svoje postupke ukoliko znamo da su događaji u svijetu u kojem taj djelatnik obitava posljedica determinističkih zakona prirode, onda nam odgovor ovisi o tome što znače koncepti s kojima baratamo, što mislimo pod konceptom sloboda, moralna odgovornost, determinizam, prirodni zakon. Analizom možemo doći do odgovora, a početne točke analize mogu biti naša svakodnevna, ne filozofska, intuitivna vjerovanja o tim konceptima. Tada se oslanjamo na ono što Kauppinen naziva konceptualnim intuicijama, našim „pred-teoretskim dispozicijama koje pridajemo konceptima u nekim specifičnim slučajevima ili scenarijima i koje odbijamo pridavati u drugim [slučajevima ili scenarijima].“ (Kauppinen 2007: 96) Te

konceptualne intuicije možemo razumjeti i kao spontane, neposredne osjećaje, naše direktne odgovore na određene misaone eksperimente ili stvarne situacije. „Imati intuiciju da A jest samo da se ono nama čini da A.“ (Bealer 1996: 123)

Iako se tako što čini pomalo banalnim, upravo taj osjećaj jest početna točka za dalje argumentiranje u pogledu neke teze. Iz te početne točke, s našeg intuitivnog osjećaja prema nekom specifičnom slučaju dolazimo do krajnjeg proizvoda upravo koristeći se filozofskom analizom. Taj finalni proizvod, jedno slaganje u konceptima dobiva se testiranjem naših intuicija i teorija koje smo razvili iz tih intuicija sve dok se ne dođe do jednog koherentnog skupa koncepata i tek tada možemo reći da smo odredili ono o čemu ti koncepti govore. Takvo apriorno opravdanje prema Georgeu Bealeru ima sljedeću strukturu:

„(1) pomno promišljanje intuicija, (2) dijalektička kritika tih intuicija, (3) izgrađivanje teorija koje sistematiziraju one intuicije koje su preživjele kritiku, (4) testiranje tih teorija daljnjim intuicijama, (5) ponavljanje procesa sve dok se ne postigne ekvilibrij.“ (Bealer 1996: 123)

Brojni filozofi, a među njima se posebice ističu George Bealer i Ernest Sosa (Bealer 1996, Sosa 1998) smatraju da je uloga intuicija i njihov epistemički status sličan ulozi i epistemičkom statusu percepcija. Zato će Alexander reći da oni smatraju da intuicije

„pružaju opravdanje na način da se možemo pozvati na njih kao evidenciju bez da moramo i za njih osigurati daljnju evidenciju. ... One poput percepcija ne pružaju nepobitnu evidenciju, njihov status može se potkopati ili zaobići.“ (Alexander 2010: 277)

Prema Georgeu Bealeru „Gettierov primjer i bezbroj drugih primjera [iz filozofske literature], pokazuju da se prema našoj standardnoj proceduri opravdanja intuicije koriste kao dokazi.“ (Bealer 1996: 122) Dakle, značaj koji se pridaje intuicijama je prema navedenim filozofima sličan ili jednak onome kojeg možemo pridati klasičnim izvorima spoznaje poput perceptivnih iskustava ili svjedočanstva.

No, takvo viđenje intuicija nije unisono. Neki autori tvrditi će da intuicije nemaju neku posebnu filozofsku vrijednost i da nam ne mogu služiti kao evidencija u raspravama (Williamson 2011). Također, vrši se i razlika po pitanju jesu li intuicije

vjerovanja ili ona predstavljaju nekakva ne-doksastička stanja poput emocija. Dakle, ne postoji jedan jedinstveni stav o tome što intuicije jesu, dapače, s obzirom na podjelu po pitanju jesu li one vjerovanja ili ne te imaju ili evidencijsku ulogu ili ne. Anand Vaidya razlikuje četiri različita shvaćanja što je filozofska intuicija<sup>1</sup> (Vaidya 2010: 400-401). Moje osobno mišljenje je da intuicije imaju određenu evidencijsku težinu bila ona vjerovanja ili ne. No, kako pitanje o statusu intuicija, iako relevantno, bi ipak skrenulo ovu metodološku raspravu u krivom smjeru te stoga o tome neću više govoriti.

### 1. 3. Kritike konceptualne analize

Dakako, upitno je je li ova filozofska metodologija opravdana. Možemo li analizom pojmova možemo razriješiti neke filozofske gordijske čvorove u koje smo se upetljali? Ili izgradnjom misaonih eksperimenata koji će dovesti do toga da na određene situacije reagiramo s intuitivnim (ne)odobravanjem možemo razriješiti filozofske probleme? Primjerice, možemo li stvarno na taj način istražiti što znači znati  $p$ , ili što znači biti slobodan i moralno odgovoran djelatnik ili što je svijet? Hoćemo li na taj način moći dokazati da su epistemički kontekstualizam ili inkompatibilizam u pogledu determinizma i slobode volje neplauzibilne pozicije? Vrlo jednostavan prigovor mogao bi se formulirati na temelju razlikovanja između analitičke i empirijske metode. Moglo bi se reći da je analitička metoda prikladna za proučavanje onih koncepata koje tradicionalno ubrajamo u sferu apriornog poput matematičkih i logičkih pojmova, a koncepte poput svijesti, znanja, moralne odgovornosti i sve druge koncepte vezane uz ljudsku svakodnevnu praksu ne možemo ubrojiti u tu skupinu jer pripadaju sferi aposteriornog istraživanja. Iz toga proizlazi i tvrdnja da bi nam bilo bolje istražiti tu praksu, jednostavno 'otići u svijet' i 'pronaći' kada smatramo da netko zna  $p$ , kada smo za nekoga ili nešto skloni reći da je svjesno biće ili kada smo skloni reći da je netko slobodan i/ili moralno odgovoran i iz onoga što na taj način doznamo izgraditi teoriju? Takav pristup sasvim sigurno nije besmislen, a samim time nije ni bez svojih predstavnika.

---

<sup>1</sup> Možemo smatrati da su intuicije (1) vjerovanja i da predstavljaju izvore evidencije ili možemo smatrati da intuicije (2) nisu vjerovanja ali imaju evidencijsku moć ili (3) da su vjerovanja ali nemaju evidencijsku moć ili (4) da nisu vjerovanja i da nemaju evidencijsku moć (Vaidya 2010: 400)

### 1. 3.1. Eksperimentalna filozofija

Dakle, jednostavno, 'na cesti', anketiramo ljude, pitamo ih što misle kada netko zna  $p$  ili ih pitamo smatraju li da je u određenoj situaciji netko odgovoran, te onda, prema njihovim odgovorima, možemo izgraditi teoriju o tome kada i zašto ljudi smatraju nekoga odgovornim ili kada smatraju da netko ima znanje. Kako to napraviti? Možemo kreirati određene scenarije u kojima prikazujemo ljude u određenim situacijama, zatim u tim situacijama mijenjamo parametre te formuliramo određene upitnike kojima anketiramo ljude što misle o tim situacijama. Izuzetno jednostavno testiranje ljudskih intuicija. U posljednjih desetak godina došlo je do izuzetne ekspanzije takvog vida testiranja ljudskih intuicija, započelo je s nekoliko relativno jednostavnih anketiranja od kojih je možda najpoznatije ono koje je Joshua Knobe proveo u Central Parku u New Yorku<sup>2</sup>. Uslijedile su brojne studije koje su bile inspirirane takvim pristupom te su dovele do onoga što danas u filozofiji nazivamo pokretom eksperimentalne filozofije.

No, što jest eksperimentalna filozofija? Možda je najbolje započeti sa citatom iz famoznog manifesta eksperimentalne filozofije kojeg su uobličili Joshua Knobe i Shaun Nichols:

„Poput filozofa iz prošlih stoljeća naša glavna briga su pitanja o tome kakva bića ljudi zapravo jesu (...) [ali] za razliku od filozofa prethodnih stoljeća mi mislimo da se kritička metoda kojom možemo shvatiti kako ljudska bića razmišljaju sastoji u tome da se izađe van te da se provedu sistematske

---

<sup>2</sup>Istraživanje (Knobe 2003) koje je Joshua Knobe proveo propitujući 78 nasumce izabranih prolaznika jednog javnog parka u Manhattanu imalo je za cilj testirati intuicije ispitanika u pogledu intencionalnosti radnji: prolazniku bi se nasumce ponudio jedan od dva dizajnirana scenarija, scenarij pomaganja okolišu ili scenarij zagađivanja okoliša koji glasi:

Scenarij zagađivanja okoliša: potpredsjednik jedne kompanije pita predsjednika: „Razmišljamo o započinjanju jednog novog programa. On će nam povećati profit, ali će i nanijeti štetu okolišu.“ Na što predsjednik kompanije odgovara: „Uopće me nije briga za štetu koju ćemo nanijeti okolišu. Jedino što me zanima je povećanje profita. Započnimo s novim programom.“ Novi program je započet i okoliš je zagađen.

Scenarij pomaganja okolišu je istovjetan gore navedenom scenariju samo što se u njemu „zagađivanje“ zamjenjuje „pomaganjem“. Ispitanici su morali odrediti količinu krivice ili zasluge koju predsjednik kompanije zaslužuje (od 0 do 6) te su morali odgovoriti je li on imao namjere zagađiti ili pomoći okolišu. Odgovori su bili radikalno divergentni: u scenariju zagađivanja okoliša 82% ispitanika smatra da je predsjednik kompanije namjerno nanio štetu okolišu, dok u scenariju pomaganja okoliša 77% ispitanika smatra da predsjednik nije namjerno pomagao okolišu. Kako objasniti tu asimetriju? Knobe smatra da je ona posljedica toga što su ljudi skloniji negativne usputne posljedice okarakterizirati kao namjerne nego li su to skloni učiniti za one pozitivne.

empirijske studije. Stoga, eksperimentalni filozofi provode eksperimentalna istraživanja onih psiholoških procesa koji se nalaze u podlozi ljudskih intuicija o glavnim filozofskim pitanjima.“ (Knobe, Nichols 2007: 3)

Slično viđenje nudi i Tamler Sommers kada parafrazirajući Knobe, raspravlja što jest eksperimentalna filozofija:

„Precizno značenje „eksperimentalne filozofije“ je kontroverzno pitanje čak i među onima koju ju prakticiraju, no svi se slažu da se time referira na pokret koji se koristi metodama empirijskih znanosti ne bi li time osvijetlio filozofske debate. Najčešće, eksperimentalni filozofi nastoje sondirati svakidašnje intuicije o nekom specifičnom slučaju ili pitanju u nadi da će time spoznati psihološke procese na kojima su te intuicije utemeljene.“ (Sommers 2010: 199)

Možda bi najjednostavnije bilo reći da eksperimentalna filozofija predstavlja jedan međukorak između empirijskih znanosti i filozofije, s time da se od empirijske filozofije koja se pri argumentiranju svojih teza koristi saznanjima iz empirijskih znanosti poput neuroznanosti, psihologije, fizike, biologije i drugih, razlikuje po tome što oni koji se bave eksperimentalnom filozofijom sami provode empirijska istraživanja. U eksperimentalnoj filozofiji će sam istraživač dizajnirati i provesti ispitivanja, najčešće u vidu anketa, te analizirati dobivene rezultate. On neće preuzimati rezultate iz empirijskih znanosti, on će ih sam kreirati. Ugrubo se može reći da proces teče na sljedeći način: u području u kojem su intuicije relevantne se izabere određeni problem (u našem slučaju to će biti intuicije vezane uz problem kompatibilnosti slobode volje, odnosno moralne odgovornosti i determinizma), zatim se formulira hipoteza koja se želi testirati, tada se dizajnira eksperiment koji uključuje određeni scenarij na kojem se testira hipoteza uz pomoć anketnog upitnika, dobivene rezultate se potom statistički analizira i određuje im se relevantnost, te se naposljetku rezultati primjenjuju na dani filozofski problem.<sup>3</sup> Ili se jednostavno kreće od testiranja određenih obrazaca ljudskih intuicija te se traži empirijska potvrda postojanja tog obrasca iz čega se traži dublje objašnjenje zašto se intuicije javljaju na taj način i

---

<sup>3</sup> više detalja o samom procesu moguće je pronaći u (Vaidya 2010: 396)

naposljetku se ponudi određena teorija o mehanizmima koji generiraju intuiciju. (Knobe, Nichols 2007: 5)

No, zašto je uopće važna eksperimentalna filozofija? Na koji način nam ona uopće može pomoći? Možemo li njome nadopuniti tradicionalne metode kojima se koristimo u filozofiji? Ako ne, znači li to da njome trebamo nadomjestiti te tradicionalne filozofske pristupe? Ako da, zašto? Sjetimo se da autori poput Georgea Bealera i Ernesta Sose argumentiraju u prilog teze da intuicije imaju evidencijsku vrijednost i da su upravo filozofi, oni stručnjaci koji mogu svojom ekspertizom formulirati misaone eksperimente koji će razotkriti one intuicije pomoću kojih ćemo moći argumentirati u prilog ili protiv neke teorije. Dovoljno je sjetiti se gettierovskih protuprimjera u kojima se misaonim eksperimentima dolazi do jasnih intuicija da nešto nije u redu s klasičnom definicijom znanja. S druge strane neki eksperimentalisti nude sljedeću viziju onoga što ovaj novi pokret mora učiniti pa Vaidya kada analizira ovu debatu između tradicionalista i eksperimentalista kaže:

„Jedna od glavnih tvrdnji eksperimentalne filozofije jest da tradicionalna metodologija analitičke filozofije, pogotovo analitičke epistemologije, koja se koristila tokom dvadesetog stoljeća da bi se odgovorilo na neka filozofska pitanja mora biti ili ozbiljno propitana ili napuštena u svjetlu novih empirijskih otkrića koje dolaze iz empirijske filozofije i empirijske znanosti.“ (Vaidya 2010: 392)

Čime eksperimentalisti podupiru ovu tezu? Empirijskim istraživanjima kojima pokazuju da je takvo korištenje intuicija neopravdano odnosno da ih ne smijemo koristiti kao evidencijsku građu u prilog određene teorije ili konceptualne analize pojedinog pojma. Važno je naglasiti da se ne napada tradicionalna filozofija kao takva nego samo oni programi koji se koriste konceptualnom analizom i misaonim eksperimentima koji se pozivaju na intuicije. Ako se u argumentaciji pozivamo na intuicije, ako izgradimo neki misaoni eksperiment koji će nam intuitivno sugerirati da s nekim filozofskim stajalištem nešto nije u redu onda će se takvo bavljenje filozofijom naći na udaru onog projekta kojeg unutar eksperimentalne filozofije Joshua Alexander i Jonathan Weinberg nazivaju „eksperimentalnim restriktivizmom“, odnosno, „empirijski osviještenom bitkom protiv upotrebe (i zloupotrebe) intuicija u filozofiji.“ (Alexander, Weinberg 2007 prema Nadelhoffer, Nahmias 2007: 128) Za tu

tvrdnju nude različite tvrdnje pa primjerice Weinberg, Nichols i Stich (Weinberg, Nichols, Stich 2001) smatraju da kulturni i socio-ekonomski čimbenici ukazuju na ne-uniformnost intuicija. Uz to smatraju da su anketni odgovori, odnosno intuicije dobivene u istraživanjima varijabilne i nestabilne zbog raznorodnih faktora, kao primjerice redoslijeda prikazivanja misaonih eksperimenata u studiji zbog toga se čini upitnim tradicionalno pozivanje na pučke intuicije koje vrše pojedini filozofi. Jednostavno, ako intuicije nisu uniformne onda nema ni smisla pozivati se na njih. Takav program se često i naziva negativni program unutar eksperimentalne filozofije (Vaidya 2010: 395).<sup>4</sup>

Dakle, negativni program sastoji se od jedne komponente koja je zajednička svima onima koji se bave eksperimentalnom filozofijom: zalaganjem za promjenu načina bavljenja filozofijom. Točnije, teži se ka naturaliziranju filozofije, ka približavanju filozofije 'tvrdim', prirodnim znanostima, ali s druge strane, što je specifično samo za negativni program, istovremeno se radi i jedan daljnji korak, a taj je posvemašnje napuštanje tradicionalnog filozofskog pristupa koji je po njima jednostavno nužno neplodan. Takav pristup, a pogotovo onaj koji se oslanja na konceptualnu analizu, smatraju promašenim jer ne vodi do istine, a one koji se zalažu za takav pristup podrugljivo nazivaju „intuicijom vođenim romantičarima“ (Weinberg, Nichols, Stich 2001: 19) ili „katedristima“ (Weinberg, Gonnerman, Buckner, Alexander 2010: 332). Ideja je da onaj koji se bavi konceptualnom analizom će sjediti za stolom, točnije katedrom, vrtiti koncepte te navođen i romantičarski zavarano nekom svojom intuicijom, za koju tvrdi da ju svi dijelimo, argumentirati u prilog neke teze koja nema veze s istinom zato što, kao što pokazuju studije restriktivista, tu intuiciju ne dijelimo svi i zato je pogrešno oslanjati se na nju u argumentaciji. Da je takav 'katedričar' podigao glavu sa svoga stola i upro pogled u svijet spoznao bi da je stvar bitno drugačija i da jedino ispitivanjem tuđih intuicija možemo doći do podataka koji će nam pomoći u raskrinkavanju starih filozofskih problema, individuaciji bitnih momenata iz kojih su ti filozofski problemi i potekli, te samim time i objašnjavanju važnih aspekata ljudskog uma, djelovanja i na temelju toga formiranih koncepata.

Smatram da je takav pristup jednostavno pretjeran, da se s jedne krajnosti u koju je otišla suvremena filozofija (jezična analiza koja nema pretjeranih dodira sa

---

<sup>4</sup> U skupinu najčešće spominjanih radova iz područja restriktivne eksperimentalne filozofije možemo ubrojiti sljedeće: (Weinberg, Nichols, Stich 2001); (Macherey, Mallon, Nichols, Stich 2004) te (Weinberg, Gonnerman, Buckner, Alexander 2010)

stvarnošću) otišlo u drugu krajnost – zaslijepljenost empirizmom i u istoj mjeri romantičarsko vjerovanje da se na taj način mogu riješiti filozofski problemi, posebice problemi koji se tiču rasprave o slobodi volje i moralne odgovornosti.

No, nisu svi oni koji se bave eksperimentalnom filozofijom negativno nastrojeni naspram tradicije. Pozitivisti nastoje, kako oni tvrde, „dodati još jedan alat u filozofsku kutiju za alat.“ (Knobe, Nichols 2007: 10) Pozitivni program sastoji se od dva elementa, s jedne strane eksperimentalisti se trude mapirati ljudske intuicije, a s druge strane nastoje razotkriti osnove ljudske kognitivne arhitekture pronalaženjem psiholoških i drugih mehanizama generiranja intuicija koje postoje u nama, a do koji se dolazi indirektnim putem, odnosno, putem odgovora koje nude ispitanici u anketnim situacijama. Mapiranje intuicija, zapravo, otkrivanje *što* ljudi misle, neki vole nazivati *eksperimentalnom analizom*, a otkrivanje psiholoških mehanizama, odnosno otkrivanje *kako* se formiraju te intuicije često se naziva *eksperimentalnim deskriptivizmom* (Alexander, Weinberg 2007 prema Nadelhoffer, Nahmias 2007: 126-127):

„Za optimiste odgovori na ankete nude podatke pomoću kojih se mogu analizirati i ocijeniti filozofska stajališta koja se među sobom nadmeću. Za pesimiste činjenica da možemo pronaći učinke redoslijeda te kulturalne varijacije u odgovorima koji su dani u anketama pokazuje da je čitava praksa pozivanja na pučke intuicije upitna. Obije skupine, međutim, pridaju važnost anketnoj metodi epistemologije pučkih koncepata i tvrde da testiranje pučkih intuicija jest aposteriorni čin na nivou empirijskih znanosti. Ono obećava da postavi filozofiju na put napretka te da stane na kraj ispraznim prepirkama. Ovo obećanje, zasigurno, objašnjava uspon eksperimentalne filozofije.“ (Kauppinen 2007: 101)

Dakle, pozitivni program je blaži u svojoj kritici tradicionalne filozofije i jednostavno se želi nadovezati na stare metode bavljenja filozofijom i istu opskrbiti još jednim oruđem za rad. Pitanje je koliko nam takvo oruđe za rad, oruđe koje propituje pučke intuicije u vezi nekog filozofskog problema, može pomoći kada se bavimo izuzetno apstraktnim problemima poput primjerice numeričkog identiteta.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Max Black u svojoj argumentaciji u prilog numeričkog identiteta u eksperimentu dviju kvalitativno potpuno jednakih kugli se poziva na intuiciju da mi uistinu smatramo da se ne radi o jednoj nego o dvije kugle i postavlja



Problemima koji se pozivaju na neke intuicije koje su dosta udaljene od svakodnevnice, od svakodnevnog zdravog razuma i običnog pučkog promišljanja. No, čini se da je puno plauzibilnije govoriti o propitivanju opravdanosti filozofa u pozivanju na intuicije kada se govori o svakodnevnim problemima koje filozofi dijele s većinom, nazovimo ih tako, običnih ljudi iz svoje zajednice. Čini se da problem slobode volje i moralne odgovornosti svakako ulazi u tu skupinu problema za koje bi trebalo pitati ljude kakve intuicije imaju u pogledu određenih detalja iz debate.

### **1.3. 2. Eksperimentalna filozofija i problem slobode volje**

Ako se fokusiramo na samu raspravu o slobodi volje onda se valja priupitati koja je uloga eksperimentalne filozofije unutar te rasprave? Na koji način se ona uopće javlja kada govorimo o problemu slobode volje te zašto je uvodimo u metodološku raspravu o problemu slobode volje? Osnovni razlog jest učestalost pozivanja na intuicije u samoj debati o slobodi volje. Mnogobrojne su situacije u kojima dolazi do pozivanja na intuicije u raspravi s ciljem predstavljanja vlastite pozicije u čim boljem svjetlu, kao evidentne ne samo filozofima nego i ne-filozofima. Takvi primjeri unutar rasprave o slobodi volje i moralne odgovornosti su brojni, sjetimo se samo Van Inwagenovog apela prilikom opravdanja principa transfera praktičnih modalnosti, znanog i kao princip beta, na kojemu se temelji njegov poznati argument posljedice:

„Moram priznati da moje vjerovanje u valjanost bete ima samo dva izvora, jedan se ne može priopćiti, a drugi nije konkluzivan. Prvi izvor je ono što filozofi vole nazvati „intuicijom“ (...) drugi jest činjenica da ja ne mogu dokučiti niti jednu instancu principa beta koja ima ili koja bi mogla imati istinite premise i neistiniti zaključak.“ (Van Inwagen 1983: 97-99)

---

misaoni eksperiment na takav način da nam ojačava tu intuiciju. (Black 1952). Moglo bi se reći da je postojanje dviju kugli pretpostavka primjera te da su te ne radi o intuiciji. No, smatram da se ta pretpostavka naposljetku ipak temelji na intuiciji prema kojoj je uistinu moguće zamisliti dvije takve kugle. Onaj koji smatra da nešto nije u redu sa samim Blackovim primjerom vjerojatno se oslanja se na intuiciju prema kojoj nije moguće zamisliti dvije takve kugle nego da se mora govoriti isključivoj o jednoj kugli.

Zatim, Frankfurtovi misaoni eksperimenti protiv principa alternativnih<sup>6</sup> mogućnosti koji je konstruiran na način da nas poziva da se oslonimo na intuiciju da je djelatnik odgovoran unatoč činjenici da ne može učiniti drugačije. (Frankfurt 1969) No, posebno su učestali pozivi na intuitivnost inkompatibilizma poput onog Laure Waddell Ekstrom koja tvrdi da „mi, gotovo svi, ‘sjedamo za stol’ kao predteorijski inkompatibilisti“ (Ekstrom 2002: 310), ili Roberta Kanea koji u priručniku *A Contemporary Introduction to Free Will* kaže:

„Prema mojem iskustvu većina kada se prvi puta susretne s idejom da bi sloboda volje i determinizam mogli biti kompatibilni se opire toj ideji. Ideja prema kojoj bi determinizam mogao biti kompatibilan sa slobodom volje na prvi pogled se doima poput „kaljuže izbjegavanja“ kao što ju je William James nazvao, ili „bijednim okolišanjem“ kako je Kant nazivao kompatibilizam Hobbsa i Huma. Ako se kompatibilizam mora ozbiljno shvatiti od strane običnih ljudi onda njih valja odgovoriti od ovog prirodnog vjerovanja u inkompatibilnost slobode volje i determinizma uz pomoć filozofskih argumenata.“ (Kane 2005:12-13)

Kako je unutar problema slobode volje učestalo pozivanje na intuicije, te kako se eksperimentalna filozofija zasniva na testiranju intuicija običnih ljudi u pogledu određenog problema, onda je i logično da su eksperimentalni filozofi zasukali rukave i obradili izuzetno širok dijapazon raznorodnih problema unutar te same rasprave.<sup>7</sup>

Da bih ilustrirao svoje mišljenje o ulozi i relevantnosti eksperimentalne filozofije unutar rasprave o slobodi volje i determinizma prezentirat ću nekoliko radova koji se bave problemom intuitivnosti kompatibilizma odnosno inkompatibilizma. Ti se radovi mogu svrstati u onu skupinu radova koji čine takozvani pozitivni korpus eksperimentalne filozofije u kojemu se nastoje mapirati ljudske intuicije (eksperimentalna analiza) i odrediti odakle one dolaze (eksperimentalni deskriptivizam). Preciznije, tim radovima željelo se ispitati koje su dominantne

---

<sup>6</sup> U ovome radu koristiti ću se izrazom 'alternativne mogućnosti' koji, striktno uzevši, nije ispravan zato što implicira postojanje samo jedne mogućnosti, one alternativne. (Berčić 2012: 208) No, kako se u literaturi ustalio izraz 'alternative mogućnosti' (primjerice poglavlje Oxofordovog zbornika o slobodi volje naslovljeno je 'Moral Responsibility, Alternative Possibilities, and Frankfurt-Type Examples' (Kane 2011) smatram da je primjena istog opravdana.

<sup>7</sup> Primjerice: problem mimoilaženja jastva (Nahmias 2011), pitanje konzistentnosti naših intuicija u pogledu moralne odgovornosti (Nelkin 2007), kritika intuitivne prihvatljivosti Smilanskyevog iluzionizma (Nadelhoffer 2007), itd.

intuicije u okviru kompatibilističkog pitanja imaju li ljudi u pogledu tog pitanja inkompatibilističke ili kompatibilističke intuicije. Jedno od prvih ispitivanja koje se bavilo tim pitanjem jest ono koje su proveli Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner<sup>8</sup> 2005. godine nakon kojeg je uslijedio revidirani rad iz 2006. Početna točka istraživanja bile su učestale tvrdnje pojedinih inkompatibilista o intuitivnoj odbojnosti kompatibilizma i prirodnom nagnuću ka inkompatibilizmu, poput tvrdnje da „većina kada se prvi puta susretne s idejom da bi sloboda volje i determinizam mogli biti kompatibilni opire se toj ideji“ (Kane 2005: 18-19) ili tvrde da „mi, gotovo svi, ‘sjedamo za stol’ kao predteorijski inkompatibilisti“ (Ekstrom 2002: 310) ili tvrde da „naša sloboda djelovanja, mi prirodno pretpostavljamo, mora biti inkompatibilna s determiniranošću naših radnji.“ (Pink 2004: 12)

Pitanje koje su NMNT postavili je: jesu li te tvrdnje točne. Jesmo li mi po prirodi inkompatibilisti? Jesu li naše prve reakcije na dani problem uistinu takve da reagiramo s gnušanjem prema ideji kompatibilnosti slobode volje i determinizma? Zašto je uopće to važno? Zašto se uopće treba fokusirati upravo na intuitivnost inkompatibilizma? Postoji nekoliko razloga zašto je tome tako. Jedan od tih jest pitanje tereta dokaza:

„ako se ispostavi da je neka filozofska teorija *uistinu* privilegirana odobravanjem od strane puka, to bi teret dokazivanja prebacilo na ramena onih koji argumentiraju *protivno* pučkim intuicijama.“ (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 564)

No, osim prebacivanja tereta dokaza poželjno je i da filozofska teorija na jednostavan način reflektira ono što obični ljudi smatraju poželjnim ili čak istinitim. Prihvatljiva teorija slobode volje trebala bi do određene mjere reflektirati naša svakodnevna vjerovanja vezana uz praksu pridavanja moralne odgovornosti (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2006: 30). Također, libertarijanističke teorije slobode volje su kompliciranije i zahtjevnije od kompatibilističkih jer zahtijevaju postojanje određenih indeterminističkih događaja na točno određenim mjestima u lancu našeg odlučivanja da bi mogli tvrditi da je pojedina odluka slobodna te nerijetko zahtijevaju i posebne vrste uzrokovanja (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2006:

---

<sup>8</sup> NMNT u daljnjem tekstu

31). Takva metafizička bremenitost zahtjeva argumentacijsku opravdanost pa je stoga poželjno da teorija, ukoliko je već metafizički zahtjevna, barem bude utemeljena na našim svakodnevnim intuicijama. Dakle, intuitivnost teorije je sasvim sigurno poželjna, naravno ne i nužna jer kontraintuitivnost određene teorije zasigurno ne može biti temelj za odbacivanje te iste teorije. Ipak, ako su teorije koje nude Robert Kane, Laura Ekstrom, Thomas Pink i drugi u pravu kada nam govore da je inkompatibilizam prirodno intuitivan onda je na kompatibilistima da dokažu opravdanost svojih tvrdnji. Kao što naziv jednog njihovog rada i sugerira<sup>9</sup> NMNT nastoje dokazati da su inkompatibilisti u krivu. Studije koje su proveli testiraju i nastoje opovrgnuti indeterminističku hipotezu, odnosno, predviđanje da će većina ljudi smatrati da djelatnici u determinističkom scenariju ne djeluju na temelju vlastite slobodne volje i da nisu moralno odgovorni za svoje radnje (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 565).

Da bi tu hipotezu testirali NMNT su dizajnirali tri deterministička scenarija, predstavili ih ispitanicima, preddiplomskim studentima koji se nisu tokom studija susreli s problemom inkompatibilnosti i postavili su im nekoliko kratkih anketnih pitanja kojima su nastojali ispitati njihove intuicije<sup>10</sup>. Scenariji su dizajnirani tako da se u njima ne koristi termin „determinizam“ nego se opisuje svijet na način da je jasno da u njemu vladaju deterministički zakoni.

Prvi opis je dan u terminima laplaceovskog determinizma i u tom svijetu prisutnog superkompjuteru koji može dedukcijom predviđati buduće događaje:

„Scenarij: pretpostavimo da ćemo u idućem stoljeću doznati sve zakone prirode i izraditi superkompjuter koje može iz ovih zakona prirode i iz sadašnjeg stanja svijeta točno deducirati što će se događati u svijetu u bilo kojem budućem vremenu. ... Pretpostavimo da postoji takav superkompjuter i da sagledava stanje svijeta u nekom danom trenutku 25. ožujka 2150., 20 godina prije nego li je Jeremy Hall rođen. Tada kompjuter iz te informacije i zakona prirode deducira da će Jeremy definitivno opljačkati banku Fidelity 26 siječnja 2195. u 18:00 sati. Kao i uvijek predviđanje superkompjuteru je točno;

---

<sup>9</sup> Radi se o radu „Is Incompatibilism Intuitive?“ iz 2006. godine

<sup>10</sup> Ankete koje uključuju prva dva scenarija provedene su u prvoj studiji (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005), u drugoj studiji (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2006) uveden je još jedan, treći scenarij.

Jeremy 26. siječnja 2195. u 18:00 sati pljačka banku Fidelity.“ (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 566)

Uz ovaj opis ispitanicima je bila dana i jedna skica vremenskog slijeda događaja u obliku vremenske linije te im je postavljeno pitanje: „da li smatrate da kada Jeremy pljačka banku on to čini svojom slobodnom voljom?“ (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 565) Većina ispitanika, 76%, odgovorila je da je Jeremy Hall svojom slobodnom voljom opljačkao banku.

Da bi testirali mogućnost da kojim slučajem ispitanici nisu pod utjecajem negativne, loše radnje koje žele osuditi primjer krađe zamijenjen je pozitivnim djelom, spašavanjem djeteta i neutralnom radnjom: džogiranjem. Ispostavilo se da priroda radnje, odnosno njena vrijednosna komponenta, nije imala značajniji utjecaj na dane odgovore: 68% ispitanika je smatralo da Jeremy Hall spašava dijete svojom slobodnom voljom, a 79% njih je smatralo da džogira svojom slobodnom voljom. Pitani da li je Jeremy Hall moralno odgovoran za krađu banke ispitanici su u 83% slučajeva odgovorili potvrdno, a slični odgovori (88%) dani su i za pitanje moralne odgovornosti po pitanju spašavanja djeteta. (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 567)

Zatim su pitali ispitanike je li Jeremy mogao postupiti drugačije, točnije je li mogao odlučiti ne opljačkati banku ili je li mogao odlučiti ne spasiti dijete ili je li mogao odlučiti ne džogirati. Ispitanici su odgovorili da nije mogao odlučiti ne opljačkati banku (67%), da nije mogao ne spasiti dijete (62%) i da nije mogao ne ići džogirati (57%). (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 567)

Zaključak do kojeg NMNT dolaze jest taj da „većina ljudi ne smatra determinizam inkompatibilnim s djelatnikovim djelovanjem koje proizlazi iz njegove slobodne volje ili s njegovom moralnom odgovornošću za njegova djela.“ (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 569)

U drugom scenariju korišten je drugačiji opis determinizma:

„Zamislimo da postoji svemir koji se uvijek nanovo kreira, točno od istih početnih uvjeta i sa svim jednakim zakonima prirode. U ovom svemiru jednaki uvjeti i jednaki zakoni prirode proizvest će točno jednake ishode tako da svaki puta kada se svemir nanovo kreira sve se mora dogoditi na točno jednak način. Na primjer u ovom svemiru osoba koja se zove Jill odlučuje ukrasti

ogrlicu u određeno vrijeme te svaki puta kada će svemir biti nanovo kreiran Jill odlučuje ukrasti ogrlicu u određeno vrijeme.“ (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2006: 38)

Ispitanike se pitalo je li Jill odlučila ukrasti ogrlicu svojom slobodnom voljom i bi li bilo pošteno smatrati ju moralno odgovornom, odnosno kriviti ju, za njenu odluku da ukrade ogrlicu. Ispitanici su potvrdno odgovorili u 66% slučajeva na prvo i 77% slučajeva na drugo pitanje. (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 568)

Treći scenarij uključivao je određenje djelatnikovog ponašanja koje je uzrokovano čimbenicima izvan njegove kontrole, točnije ponašanje je određeno genetikom i okolinom u kojoj djelatnik živi. Primjer je uključivao jednojajčane blizance Freda i Barneyja koji su odgojeni u različitim obiteljima koje su im usadile različite vrijednosti. Fredu su Jerksoni usadili stav da vrednovanje novca predstavlja okosnicu života, a Barneyju su Kidersoni usadili vjeru u poštenje i poštovanje tuđe imovine. Nadalje, Barney i Fred jednoga dana pronađu lisnicu koja sadrži 1000\$ i osobnu iskaznicu vlasnika lisnice. Nakon što su promislili Fred Jerkson zadrži novac, a Barney Kinderson vraća lisnicu vlasniku. U vinjeti još je napomenuto da su Fred i Barney kojim slučajem odrasli u suprotnoj obitelji imali bi suprotne vrijednosti i suprotno bi se ponašali (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 570).

Većina ispitanika, 79%, rekla je da je Fred zadržao novac, a Barney vratio lisnicu u skladu s vlastitom slobodnom voljom. Također postavljeno je pitanje moralne odgovornosti. Prema ispitanicima, 60% njih, Fred zaslužuje biti smatran krivim, a 64% ispitanika smatra da Barney zaslužuje pohvalu za svoj čin (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 570).

Na temelju ova tri istraživanja Nahmias, Morris, Nadelhoffer i Turner zaključuju:

„Predlažemo da, zbog izostanka drugih studija koje bi dovele u pitanje naše rezultate ili ponudila alternativna objašnjenja, ove studije pokazuju da svakodnevne predteorijske intuicije običnih ljudi o slobodi volje i moralnoj odgovornosti ne podržavaju inkompatibilizam. Čini se krivim, ili zasigurno ishitrenim, tvrditi da „većina običnih ljudi vjeruje u neku vrstu konflikta između slobode i determinizma (Kane, 1999) i da „mi, gotovo svi, ‘sjedamo za stol’ kao

predteorijski inkompatibilisti“ (Ekstrom, 2002)“ (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 571)

Važno je naglasiti da autori ne smatraju da se time opovrgava inkompatibilizam kao teorija slobode volje ili da je time demonstrativno potvrđen kompatibilizam, čak ni ne tvrde da obični ljudi imaju kompatibilističke intuicije, nego samo smatraju da inkompatibilisti ne mogu tvrditi da su inkompatibilističke intuicije prirodne te tvrde da je teret dokazivanja prebačen na inkompatibiliste (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2005: 572). Uz to inzistiraju na provođenju daljnjih studija koje bi mogle dati bolje razumijevanje uloge intuicija u raspravi o slobodi volje i moralnoj odgovornosti.

Jedna od studija koje su uslijedile i koja je pokušala pronaći neke psihološke mehanizme koji bi mogli uvjetovati naše kompatibilističke odgovore jest studija koju su proveli Shaun Nichols i Joshua Knobe (Nichols, Knobe 2007).

Ovdje bih htio samo naglasiti, osobito zanimljiv, prelazak s rasprave o intuitivnosti inkompatibilizma na raspravu o mogućim psihološkim mehanizmima koji se aktiviraju u određenim situacijama i dovode do specifičnih odgovora, tj. intuicija. O važnosti ovog prelaska govorit ću kasnije. Hipoteza koju su postavili Knobe i Nichols jest sljedeća:

„Fokusirat ćemo se na ulogu *afektivnosti* prilikom formiranja intuicija o moralnoj odgovornosti. Naša hipoteza je da u ljudima, kada se suočavaju s pričom u kojoj djelatnik izvršava moralno loše ponašanje, ta priča može biti okidač jednog neposrednog emocionalnog odgovora, a taj emocionalni odgovor može odigrati ključnu ulogu prilikom formiranja intuicija po pitanju da li je djelatnik moralno odgovoran.“ (Nichols, Knobe 2007: 665)

Dakle, Nichols i Knobe smatraju da će naši odgovori na dane situacije uvelike ovisiti o načinu na koji je opisana situacija. Ukoliko se radi o nekom konkretnom primjeru u kojem osoba s imenom i prezimenom čini određenu vrijednosno nabijenu radnju onda će u ispitaniku doći do afektivne reakcije koja će utjecati na ispitanikove intuicije te samim time i na dane anketne odgovore. Taj utjecaj bit će vidljiv u tome da će ispitanici bili skloniji pridavati moralnu odgovornost u anketnim upitnicima u kojima se u pojedinom determinističkom okruženju konkretnim terminima opisuje određeni

slučaj poput krađe ili ubojstva. S druge strane ako se radi o upitnicima u kojima je, opet u pojedinom determinističkom okruženju, djelovanje opisano u apstraktnim terminima bez konkretnih, ilustrativnih slučajeva onda neće doći do afektivne reakcije u djelatniku. Dakle, ispitanik će u konkretnim opisima zbog emotivne reakcije težiti kompatibilističkim odgovorima, dok to neće biti slučaj u apstraktnim situacijama. Da bi ispitali svoju tezu Nichols i Knobe su ispitanicima predstavili sljedeći deterministički opis svijeta:

„Zamislite svemir (svemir A) u kojemu sve što se događa je u potpunosti uzrokovano onime što se ranije dogodilo. To vrijedi od samog početka svemira, tako da ono što se dogodilo na početku svemira je uzrokovalo ono što se sljedeće dogodilo i tako se nastavilo do današnjeg dana. Primjerice jednoga dana John je odlučio jesti prženi krumpir za ručak. Kao i sve ostalo i ova odluka je u potpunosti uzrokovana onime što se ranije dogodilo. Dakle, ako je sve u svemiru bilo isto sve to trenutka Johnove odluke tada se *moralo dogoditi* da će John odučiti jesti prženi krumpir za ručak. Sada zamislimo svemir (svemir B) u kojemu gotovo sve što se događa uzrokovano je onime što se ranije dogodilo. Jedini izuzetak je ljudsko donošenje odluka. Primjerice jednog dana Mary je odlučila jesti prženi krumpir za ručak. Kako osobne odluke u ovom svemiru nisu u potpunosti uzrokovane onime što se ranije dogodilo, čak i ako je sve bilo jednako sve do trenutka Maryne odluke, *nije se moralo dogoditi* da Mary odluči jesti prženi krumpir za ručak. Ona je mogla odlučiti jesti nešto drugo.“ (Nichols, Knobe 2007: 676)

Nakon toga ispitanike se pitalo koji svemir je sličniji našem i 90% ljudi je odgovorilo svemir B. (Nichols, Knobe 2007: 677) Potom se je ispitanicima nasumično davao upitnik s konkretnim ili apstraktnim opisom. U konkretnom slučaju se nalazio sljedeći opis i pitanje:

„U svemiru A Billu se dopala njegova sekretarica te je odlučio da je jedini način na koji može biti s njome taj da ubije svoju ženu i troje djece. On zna da je nemoguće pobjeći iz njegove kuće u slučaju požara. Prije nego li ode na službeno putovanje on u podrum postavlja napravu koja spali kuću i ubije njegovu obitelj.



Da li je Bill u potpunosti moralno odgovoran za ubojstvo svoje žene i djece?  
DA / NE“ (Nichols, Knobe 2007: 678)

Ispitanici su u 72% slučajeva smatrali Billa u potpunosti moralno odgovornim. No, zanimljivo je taj odgovor usporediti odgovorima koji su dani na ranije navedeni apstraktni opis svemira. U tom slučaju ispitanici su u 86% slučajeva dali inkompatibilistički, negativni odgovor na pitanje „da li je u svemiru A moguće za neku osobu reći da je u potpunosti moralno odgovorna za svoje postupke?“ (Nichols, Knobe 2007: 678)

Da bi bili sigurni da prvi opis, konkretni opis nije prekompleksan te da, zbog toga, ispitanici zaborave da se radi o determinističkom svemiru Nichols i Knobe su skratili opis na „U svemiru A Bill nasrtn izbode svoju ženu i djecu da bi mogao biti sa svojom tajnicom. Može li Bill biti u potpunosti odgovoran za smrt svoje obitelji?“ (Nichols, Knobe 2007: 679) I u ovom slučaju visok je broj, 50%, kompatibilističkih, potvrdnih odgovora.

Zaključak do kojeg dolaze Nichols i Knobe jest taj da ljudi iskazuju kompatibilističke intuicije kada su im dani upitnici kojima dolazi do afektivne reakcije, ali isto tako zanimljivo je istaknuti začuđujući rezultat dobiven s apstraktnim opisima u kojima ne dolazi do afektivnih reakcija i u kojima ispitanici, u značajnoj mjeri, pokazuju inkompatibilističke intuicije (Nichols, Knobe 2007: 680).

Da bi objasnili zašto bi tome moglo biti tako Nichols i Knobe pretpostavljaju postojanje nekoliko psiholoških modela (Nichols, Knobe 2007: 681-692) koji bi mogli dovesti do tih rezultata, ali u dublju analizu istih ne bih zalazio jer naposljetku postojanje ili nepostojanje ovih psiholoških modela koji se temelje na interakciji određenih psiholoških mehanizama zacijelo jest zanimljivo i izuzetno interesantno pitanje vezano uz spoznaju funkcioniranja našeg uma, ali nas odvlači od pitanja koja su relevantna u ovoj raspravi.

No, rasprava o intuitivnosti inkompatibilizma ovdje ne prestaje nego se nadograđuje novim istraživanjima koja su provedena zbog nezadovoljstva pojedinih autora metodološkim pristupima prethodnih istraživača. Problem s metodologijom se sastoji u tome što opisi koji su dani ispitanicima koriste razne termine koji mogu u značajnoj mjeri usmjeriti odgovore anketiranih ispitanika. Nichols i Knobe su se pitali jesu li opisi determinizma u terminima „zakona prirode“ i „sadašnjeg stanja svijeta“ koje nude NMNT u svojim studijima dovoljno prijemčivi i/ili razumljivi ispitanicima

(Nichols, Knobe 2007: 671). Sličan prigovor kada govore o radu Nicholisa i Knobea daju Nahmias, Coates i Kvaran (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 219)<sup>11</sup> kada postuliraju hipotezu da zbog određenih, teorijski nabijenih opisa determinističkih svemira mi sami sebe kao djelatnike, smatramo zaobiđenima. Ono što NCK žele reći jest da ispitivanje koje su proveli Nichols i Knobe ne testira smatraju li ljudi da je determinizam sam po sebi inkompatibilan s moralnom odgovornošću, nego tvrde da ljudi u apstraktnim slučajevima koje navode Nichols i Knobe smatraju da je „potpuna moralna odgovornost“ nemoguća u svijetu u kojemu se odluke „moraju dogoditi na način na koji se događaju..“ (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 219) Misenheimer smatra da u tako opisanom determinizmu ljudi modalne operatore koji se tamo javljaju iščitavaju kao „nomološki nužne.“ (Misenheimer 2008: 3) NCK će zato reći da zbog teorijski bremenitog opisa procesa donošenja odluka danog u modalnim terminima ispitanici smatraju svoje želje, svoja svjesna promišljanja zaobiđenima i samim time uzročno irelevantnima za ponašanje.

Nadalje, NCK smatraju da „determinizam *per se* ne sugerira zaobilaženje djelatnika, pošto determinizam ne implicira da su naša promišljanja i svjesni ciljevi kauzalno irelevantni za ono što mi činimo.“ (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 220) Stoga, hoće li se determinizam doživjeti kao prijetnja za atribuciju slobode volje i moralne odgovornosti ovisi o opisu procesa donošenja odluka, a prikazivanje ljudskog procesa donošenja odluka u reduktivnim, mehanicističkim terminima kakve koriste Nichols i Knobe vjerojatno će biti doživljen kao prijetnja (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 220). Da bi se jasnije objasnilo u čemu se sastoji razlika u opisima NCK smatraju da kada govorimo o inkompatibilizmu valja razlikovati *čisti inkompatibilizam* i *mehanicistički inkompatibilizam*. Prema čistom inkompatibilizmu:

„determinizam je inkompatibilan s slobodom volje i moralnom odgovornošću. [pri čemu je] determinizam teza o relacijama (moguće uzročnim relacijama) između stanja jednog sistema u različitim vremenima kako je uređeno zakonima prirode. ... držeći jednakima zakone prirode i stanja sistema u danom vremenu postoji samo jedno moguće stanje sustava u bilo kojem drugom vremenu.“ (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 215).

---

<sup>11</sup> U daljnjem tekstu NCK

S druge strane prema mehanicističkom inkompatibilizmu sloboda volje i moralna odgovornost nisu spojivi s *redukcionističkim mehanicizmom*, tezi prema kojoj se svekoliko ljudsko ponašanje, pa tako i proces donošenja odluka, sagledava mehanicistički i objašnjava koristeći se neuroznanstvenim jezikom o neuronskim procesima i kemijskim reakcijama (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 215).

Dakle, kritika se sastoji u tome da će redukcionistički, mehanicistički govor u nama potaknuti ideju da smo mi zaobiđeni prilikom procesa donošenja odluka. Intencionalni govor, govor koji se koristi terminima poput namjera, želja, htjenja ili vjerovanja, neće dovesti do toga da se smatramo zaobiđenima u odlučivanju. Razlikovanje intencionalnog od mehanicističko-redukcionističkog u svojim radovima naročito je isticao Daniel Dennett. On govori da prilikom predviđanja ponašanja određenog entiteta mi možemo zauzeti različite stavove koji će ovisiti o nivou apstrakcije ili konkretnosti koji pri tome zauzmemo. Kada govorimo o fizičkoj konstituciji entiteta i fizičkim zakonima njegove okoline mi zauzimamo mehanicistički, odnosno kako ga on naziva, fizički stav. Ukoliko danom entitetu ili sustavu pristupimo dizajnersko-funkcionalistički onda zauzimamo dizajnerski stav, a na raspolaganju nam je i intencionalni stav pri čemu predviđanje ponašanja i samo ponašanje entiteta iskazujemo u terminima poput vjerovanja, želja, svrha, planova, ciljeva i drugim sličnim terminima. Uglavnom, u intencionalnom stavu određeni entitet tretira se kao racionalni djelatnik i na temelju toga se predviđa njegovo ponašanje (Dennett 1989: 18-20).

Osim Dennetta i Peter Frederick Strawson razlikuje stavove koje možemo zauzeti prema određenoj osobi. Ukoliko smatramo da može biti članom moralne zajednice zato što sam dodjeljuje i može biti subjektom dodjeljivanja *reaktivnih stavova* poput zahvalnosti, zamjeranja i drugih onda prema toj osobi zauzimamo *stav sudjelovanja* (Strawson 1962: 28). Ukoliko osobu ne smatramo prikladnim subjektom dodjeljivanja reaktivnih stavova onda prema toj osobi zauzimamo *objektivni stav*:

„Prisvojiti objektivni stav prema drugom ljudskom biću znači vidjeti ga, možda, kao objekt društvene politike; kao subjekt za ono što bismo, u širem smislu, mogli nazvati tretmanom; kao nešto što bi zasigurno trebalo uzeti u obzir, možda iz mjere opreza; da bude vođen ili rukovan ili liječen ili treniran; možda, jednostavno izbjegavan.“ (Strawson 1962: 9)

Oba autora, iz različitih razloga, smatraju da mi ako zauzimamo kao u Dennettovom slučaju fizički stav ili u Strawsonovom slučaju objektivni stav prema nekome tada mi tog djelatnika ili tu osobu smatramo isključenom iz uobičajene prakse dodjeljivanja moralne odgovornosti i slobode. Ili kako Strawson kaže:

„...primijetio sam da su sudionički stav, te osobni reaktivni stavovi općenito, skloni ustupiti mjesto, a i smatra se da bi bilo civilizirano ustupiti mjesto, objektivnim stavovima, tako dugo dok se djelatnika smatra isključenim iz uobičajenih odraslih ljudskih odnosa zbog duboko ukorijenjene psihološke abnormalnosti.“ (Strawson 1992: 30)<sup>12</sup>

Hipoteza koju su NCK htjeli testirati je jednostavna, ako se determinizam predstavlja mehanicističko – neuroznanstvenim terminima onda će to ispitanike navesti da zauzmu, kako ga oni nazivaju, mehanicistički stav te će tada i intuicije u pogledu slobode volje i moralne odgovornosti biti negativne, odnosno inkompatibilističke. S druge strane ako se determinizam predstavi na način da ispitanici interpretiraju djelatnika kao svjesnog subjekta koji odlučuje, odnosno ako se ispitanika navede da zauzme intencionalni stav ili stav sudioništva, onda će intuicije ispitanika biti sklonije tvrdnji da subjekt slobodno i moralno odgovorno djeluje (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 222).

Što su učinili da potvrde tu hipotezu? Ono što čini svaki eksperimentalni filozof, testirali su je uz pomoć nekoliko scenarija i ispitnih pitanja vezanih uz te scenarije. Za početak zamislili su svemir, Erta, koji je gotovo jednak našem svemiru, ali za razliku od našeg svemira taj je svemir imaginaran. Zatim su izradili scenarije u kojima se na različite načine opisuje deterministički proces odlučivanja. U jednom, kako ga oni nazivaju, 'neuro scenariju' deterministički proces odlučivanja je opisan u terminima neuroznanstvenih, mehanicističkih procesa, dok je u drugom tzv. 'psiho scenariju' proces odlučivanja opisan u terminima psiholoških, intencionalnih procesa

---

<sup>12</sup> Važno je napomenuti da Strawson smatra da neka univerzalna teza poput općeg determinizma ili općeg indeterminizma ne može ugroziti naše prakse atribucije reaktivnih stavova sudioništva ili zauzimanja objektivnog stava prema određenoj osobi. No, ono što je važno u Strawsonovoj priči je to da smo skloni zauzeti objektivni stav prema djelatniku ako smatramo da je on kao djelatnik inertan zbog neke svoje abnormalnosti. U raspravi oko problema opisa koji može dovesti do intuicije da je djelatnik zaobiden važno je naglasiti činjenicu da Strawsonov objektivni stav dijeli istu ideju s Dennettovim fizičkim stavom da je djelatnik, odnosno osoba izuzeta iz prakse atribucije moralne odgovornosti. A upravo je to ono što NCK žele utvrditi. Vodi li nas određeni opis k tome da zauzmemo određeni stav, fizički (mehanicistički) ili objektivni prema djelatniku i da ga smatramo izuzetim iz naših svakodnevnih praksi.

(Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 222). Ovi opisi su dani u apstraktnim terminima, dakle nema opisa neke konkretne radnje u kojoj djelatnik čini neko loše djelo, npr. krade ili ubija ili neko dobro djelo u kojemu, primjerice, donira novac. No, željeli su testirati i ono što su Nichols i Knobe testirali, intuicije u pogledu konkretnih radnji, ali ovaj puta dane u 'neuro' i 'psiho' scenarijima pa su izrađene inačice za oba opisa u kojima djelatnik čini dobro djelo 'dobri neuro scenarij' i 'dobri psiho scenarij', odnosno loše djelo 'loši neuro scenarij' i 'loši psiho scenarij'. (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 223) Na kraju su ispitanicima zadali još dva scenarija u kojima je realni svijet apstraktno opisan, jedan pomoću mehanicističkog, neuroznanstvanog opisa 'neuro realni scenarij' i jedan opisan intencionalno tzv. 'psiho realni scenarij'. (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 224)

Na kraju je ovo opsežno istraživanje uključivalo osam scenarija, osamnaest pitanja te je provedeno na 1124 preddiplomskih studenata univerziteta Georgia State (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 225). Rezultati su potvrdili pretpostavku<sup>13</sup>: neuroznanstveni opis determinističkog procesa odlučivanja dovodi da toga da ljudi smatraju da dolazi do zaobilaženja djelatnika koji postaje inertan i zbog toga askripcija moralne odgovornosti i slobode nije moguća. S druge strane takve intuicije ne javljaju se kada je opis odlučivanja dan koristeći se intencionalnim terminima. Dakle, konačni sud bio bi taj da u konkretnim i intencionalnim opisima odgovori koji se daju su kompatibilistički dok u apstraktnom tj. neuroznanstvenom scenariju odgovori su inkompatibilistički.

Naravno, niti ovi rezultati nisu prošli bez kritika. Odgovori nisu jednoglasni. Naprotiv i sami autori naglašavaju da postoje razlike u odgovorima koje bi se mogle objasniti time što su možda ispitanici bili zbunjeni pitanjima ili nisu najbolje razumjeli dane upitnike (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 231). No, možda je jednostavniji odgovor taj da različiti odgovori koji su dobiveni su posljedica različitih intuicija koje ljudi imaju u pogledu postavljenih pitanja (Knobe, Doris 2009). Tamler Sommers ističe da se intencionalni opis fokusira na jedan aspekt determinizma kojeg možda ne doživljavamo kao prijetnju, „[takav] opis može nedovoljno naglasiti povijesni aspekt determinizma, ideju da su te misli, želje i planovi determinirani događajima koji su se zbili prije djelatnikovog rođenja.“ (Sommers 2010: 203) Nadovezao bih se na

---

<sup>13</sup> Kako je studija koju su NCK proveli izuzetno opsežna, tako su i rezultati do kojih su oni došli obimni te sam ih zbog preglednosti ovog rada izostavio iz istog. Više detalja se može naći u (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 226-232)

Sommersovu kritiku i rekao bih da ti opisi ne samo da u dovoljnoj mjeri ne ističu determinističku tezu nego štoviše termini koji se koriste prilikom opisivanja svemira takvi su da bi pomoću tih istih termina bilo potpuno prihvatljivo opisivati indeterministički svemir. Dakle, rekao bih da su anketni upitnici koje predlažu NCK prihvatljivi i deterministima i indeterministima pa samim time i kompatibilistima i inkompatibilistima. Da bih pobliže objasnio zašto je tome tako valja vidjeti kakav je opis determinističkog svemira koji NCK nude. Oni su dizajnirali scenarij, planet Erta, i opisali procese odlučivanja na tom planetu u neuroznanstvenim odnosno 'neuro' terminima i intencionalim ili 'psiho' terminima koji su dani u zagradama:

„Na Erti krajolik i život su vrlo slični Zemlji i postoje napredni životni oblici zvani Ertani koji izgledaju, govore i ponašaju se vrlo slično nama. Primjerice, Ertani imaju obitelji, škole, razna zaposlenja, zabave, argumente, itd. No, ertanska znanost višestruko je naprednija od naše. Konkretno ertanski su neuroznanstvenici [psiholozi] otkrili točno kako funkcionira ertanski mozak [um]. Primjerice, otkrili su da kadgod jedan Ertanin pokuša odlučiti što učiniti, odluka do koje on dolazi je u potpunosti uzrokovana specifičnim kemijskim reakcijama i neurološkim procesima [mislama, željama i planovima] koje se događaju u njegovom mozgu [umu]. Neuroznanstvenici [Psiholozi] također su otkrili da su ove kemijske reakcije i neurološki procesi [misli, želje i planovi] u potpunosti uzrokovani ertanskom trenutnom situacijom i ranijim događajima u njegovom ili njenom životu. Ovi raniji događaji također su u potpunosti uzrokovani ranijim događajima te na poslijetku sežu do događaja koji su se dogodili prije samog rođenja Ertanina. Tako da, jednom kada se specifični raniji događaji dogode u životu jednog Ertanina, ovi događaji će definitivno uzrokovati kasnije događaje. Primjerice, jednom kada se specifične kemijske reakcije i neurološki procesi [misli, vjerovanja i planovi] dogode u ertanskom mozgu [umu] oni će definitivno uzrokovati da Ertan učini specifičnu odluku koju on ili ona čini.“ (Nahmias, Coates, Kvaran, 2007: 223)

Problem s takvim opisom determinističkog svijeta sastoji se u tome što oni vjeruju da je dovoljno tvrditi, da bi odluke bile determinističke, da su one (1) u potpunosti uzrokovane prethodnim događajima, (2) da su ti prethodni događaji u potpunosti uzrokovani ranijim događajima koji sežu do događaja koji su se zbili i prije

djelatnikovog rođenja i takvi da (3) će ti raniji događaji definitivno uzrokovati kasnije (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 222). To je struktura nastajanja determinističke odluke kakvu prezentiraju NCK. No, smatram da se gore navedena struktura nastajanja odluka može primijeniti i u indeterminističkom svijetu. No, da su u opisu umjesto 'definitivno' koristili termin 'isključivo' tada indeterminizmu ne bi bilo mjesta, ali ovako smatram da su se, zbog nepreciznosti do koje je došlo zbog korištenja tog termina, otvorila vrata indeterminizmu.

Sagledajmo sljedeći slučaj: recimo da je odluka C sadašnja odluka do koje je došao Ertan. Ona je uzrokovana prethodnim događajem B, a taj događaj je uzrokovan ranijim događajem A. Događaj A definitivno je uzrokovao B, a događaj B je definitivno uzrokovao događaj C. NCK struktura je zadovoljena. No, znači li to da Ertan nije mogao izabrati odluku D? Da bismo mogli tvrditi da se radi o indeterminističkom svijetu jedna točka u procesu donošenja odluka mora biti takva da je ona sama indeterministička. Recimo da je to događaj B. Događaj B može uzrokovati događaje C i D. Zadovoljava li taj događaj i dalje strukturu koju nude NCK? Da. On će, kada se dogodi kasniji događaj, definitivno uzrokovati taj događaj. Ako je tako, onda i indeterminizam zadovoljava deterministički opis, što nam onda govori da opis ne valja.

Zašto je tome tako? Zašto su NCK dozvolili tu grešku u opisu? Grešku zbog koje se svi rezultati istraživanja mogu dovesti u pitanje? I sami navode u jednoj fusnoti da bi „neki ljudi mogli biti nezadovoljni načinom na koji su opisali determinizam“ (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 222), ali svejedno ga koriste. Smatram da valja istaknuti dva razloga. Jedan navode sami. Oni izričito ne žele koristiti modalne termine jer smatraju da tada pretpostavljaju ono što bi morali dokazati te stoga ne opisuju odluke u terminima kojima se koriste Nichols i Knobe (odluke se „moraju dogoditi na način na koji se događaju,“) ili se ne koriste terminima poput ranije navedenog: 'isključivo'. Drugi razlog smatram da se sastoji u poistovjećivanu, u okviru teorije odlučivanja, kauzalnosti događaja s determinizmom, te zaboravljanju da se kauzalnost događaja može dobro uklopiti i u indeterminističku sliku odlučivanja. Jedan događaj može biti uzrokovan strogo determinističkim zakonima, ali isto tako jedan događaj može biti uzrokovan i indeterminističkim zakonima, dakle prirodni zakoni bili oni indeterministički ili deterministički imaju kauzalnu strukturu, oni uzrokuju. Možda je do poistovjećivanja determinističkih zakona i kauzalnosti došlo zbog izrazito jake tradicije indeterminističkih,

libertarijaniističkih teorija djelatnikovog uzrokovanja koje se slažu s takvom idejom. Takav libertarijanizam, libertarijanizam djelatnikovog uzrokovanja u kojem nisu događaji oni koji uzrokuju odluke nego ih sam djelatnik uzrokuje bio je 'Onaj' libertarijanizam, 'Ona' teorija koju su branili libertarijanisti. Metafizička slika svijeta koju libertarijanisti djelatnikovog tipa nude jest ona u kojoj postoji, s jedne strane priroda koja je uniformna zbog determinističkih zakona koji u njoj vladaju. a s druge strane postoji čovjek sa sebi svojstvenim indeterminističkim moćima, odnosno posebnom indeterminističkom vrstom uzrokovanja zbog koje je sposoban slobodno, autonomno, djelovati u takvoj prirodi. Upravo ta teorija s kojom su se svi razračunavali optužujući je za neznanstvenu utemeljenost je bila dominantna libertarijaniistička teorija sve do druge polovice dvadesetog stoljeća, kada su se počeli javljati libertarijanizmi događajnog tipa prema kojima ne postoje dvije vrste uzrokovanja i dihotomija čovjek – priroda, nego u toj metafizičkoj slici postoje događaji koji su indeterminističke prirode a neki od tih događaja nalaze se u osnovama naših slobodnih odluka. Problem je u tome što se i danas kod nekih znanstvenika koji se bave problemom slobode volje iz perspektive neuroznanosti ne radi ta fina razlika u teorijama i vrstama i mjestima u kojima se zbiva (in)determinizam potreban za slobodnu radnju.<sup>14</sup>

Koji god bio razlog zbog kojeg su se NCK odlučili koristiti terminologijom kojom se koriste, konačni rezultat je ipak taj da deterministički proces donošenja odluka nije dovoljno jasno prikazan u danim scenarijima i zbog toga su lako moguće pogreške u interpretaciji ispitanih intuicija kao (in)kompatibilističkih, iako one možda nisu bile takve. Naravno, samim time mogu se i konačni rezultati ispitivanja dovesti u pitanje.

No, ono što je zanimljivo jest da ni oni sami ne smatraju istraživanje konačnim nego pozivaju na daljnja istraživanja. (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 222) No, to je česta praksa kod eksperimentalnih filozofa, potiču na daljnja istraživanja kojima bi se proširile spoznaje i/ili dovela u pitanje do sada obrađena tematika. Opći smjer u kojem bi se trebalo vršiti dalje istraživanje problema slobodne volje NCK daju u zaključku svojeg rada:

„No, ako smo u pravu onda predlažemo da bi se filozofske debate o slobodi volje, koje su se do sada u toj mjeri fokusirale na tezu determinizma, trebale

---

<sup>14</sup> Takvu pogrešku čini primjerice Roskies (Roskies, 2006). Detaljnije ovu raspravu obrađuje Henrik Walter u drugom poglavlju svoje knjige *Neurophilosophy of Free Will* (Walter 2001).



svoju pažnju fokusirati na teze mehanicizma, pitanja relacije uma i tijela i problema relevantnosti mehanicističkog razumijevanja ljudskog ponašanja koju nude znanosti i koje je u sve većem porastu“ (Nahmias, Coates, Kvaran, 2007: 236)

Upravo je to i trend koji je danas dominantan u eksperimentalnoj filozofiji. Početna istraživanja, ona koja sam ranije izložio, fokusirala su se na pitanje intuitivnosti (in)kompatibilizma slobode volje, odnosno moralne odgovornosti i determinizma. Brojna sadašnja istraživanja udaljila su se od tog tradicionalnog filozofskog problema i usmjerena su na detektiranje određenih psiholoških mehanizama koji generiraju intuicije koje imamo ili na detektiranje koncepcija jastva koje uvjetuju naše intuitivne reakcije, odnosno istraživanja sustava razumijevanja i/ili ponašanja koji će odrediti intuicije koje ljudi manifestiraju. Primjerice, eksperimentalna filozofija u posljednjoj Oxfordovoj zbirci tekstova o slobodi volje (Kane 2011) zastupljena je s dva rada. Prvi rad, onaj Joshua Knokea i Shauna Nicholasa postulira postojanje tri koncepcije jastva koje mi posjedujemo: *tjelesnu koncepciju jastva*, *psihološku koncepciju jastva* i *izvršnu koncepciju jastva*. Postavlja se pitanje u kakvoj relaciji stoje te koncepcije jastva naspram slici ljudskog uma i svijeta koju nude suvremene kognitivne znanosti (Knobe, Nichols 2011: 537-540). Autori su nastojali dati odgovor na pitanje je li neka od navedenih koncepcija jastva i autonomija koja proizlazi iz takve koncepcije ugrožena kada ju suprotstavimo slici svijeta i ljudskog djelovanja koju nude suvremene kognitivne znanosti. Ispostavilo se da:

„...dok kognitivne znanosti nastoje u potpunosti objasniti ponašanje u terminima interakcija određenih stanja i procesa, svakodnevno razumijevanje običnih ljudi čini se da uključuje nešto više: jedno odvojeno jastvo koje stoji onkraj tih stanja i procesa i koje može izabrati da ignorira njihove poticaje.“ (Knobe, Nichols, 2011: 551)

Dakle, rezultati istraživanja koje su proveli Knobe i Nichols potvrdili su da ljudske intuicije idu za time da određenu koncepciju jastva, onu izvršnu, smatraju ugroženom ukoliko je stavljena u kontekst u koji je stavljaju suvremene kognitivne znanosti.

Drugi članak koji se nalazi u Oxfordovom zborniku jest onaj Eddyja Nahmiasa „Intuitions About Free Will, Determinism, and Bypassing,, u kojemu nastavlja raspravu o intuitivnosti inkompatibilizma i nastoji argumentirati da „ovisno o tome kako je determinizam opisan, ljudi često iskazuju prividne inkompatibilističke intuicije jer interpretiraju determinizam kao prijetnju slobodi volje“ (Nahmias 2011: 571), a tome je tako zato što ljudi često krivo razumiju determinizam i to na način da smatraju da on u sebi uključuje zaobilaženje djelatne osobe, no, među preostalim „kompetentnim sudionicima“ (Nahmias 2011: 571) istraživanja malobrojni će biti oni čiji će odgovori biti takvi da možemo reći da zastupaju čisti inkompatibilizam.

Osobno smatram da za metodološku raspravu poput ove više nije previše bitno što tvrde Knobe, Nichols i Nahmias. Kao što sam pokazao kod tih radova naglasak nije više na nekom tradicionalnom filozofskom problemu poput problema (in)kompatibilnosti. Kod jednog se govori o našim intuicijama u pogledu suvremenog znanstvenog opisa našeg djelovanja i nekih naših mogućih koncepcija jastva, koncepcija koje izrastaju iz određenih psiholoških mehanizama koje bi valjalo istražiti, što onda, *nota bene*, odmiče raspravu iz sfere konceptualno teorijskog, uvjetno rečeno tradicionalnog filozofskog (iz kojeg su početne postavke preuzete) u sferu empirijskog, odnosno, psihološkog istraživanja mehanizama prisutnih u ljudima. Isto vrijedi i za drugo istraživanje koje nam, u biti govori o prisutnosti jednog psihološkog mehanizma zaobilaženja određenih koncepcija, mehanizam čije se postojanje otkrilo istraživanjem ljudskih intuicija po pitanju (in)kompatibilizma.

Dakle, ugrubo bi se moglo reći da se s eksperimentalne filozofije napravio prijelaz na eksperimentalnu psihologiju.<sup>15</sup> Ne samo da se time tradicionalno konceptualni problem prebacio u sferu empirije, nego su time i otvorena vrata metateorijskog diskursa o ulozi tradicionalnog programa. Pomoću eksperimentalne analize, odnosno mapiranja intuicija i eksperimentalnog deskriptivizma, odnosno opisivanja mehanizama koji generiraju intuicije otvorila su se vrata eksperimentalnom restriktivizmu, negativnom programu eksperimentalne filozofije koji želi ograničiti uporabu tradicionalnih filozofskih metoda, što se jasno vidi iz sljedećeg citata:

“Zato, prema slici koju smo razvijali, konfuznost koju ljudi osjećaju kad se suočavaju sa problemom slobode volje ne predstavlja površinski nered koji se

---

<sup>15</sup> To je ono što Kauppinen i smatra da eksperimentalna filozofija radi, da to nije filozofski nego psihologijski program.

može razriješiti pomoću konceptualnog razjašnjavanja. To je jedna dublja, temeljnija konfuzija koja reflektira jednu autentičnu napetost u ljudskom razumijevanju jastva.” (Knobe, Nichols, 2011: 553)

Dakle, takva istraživanja sugeriraju da je eksperimentalna filozofija napravila iskorak i odmaknula se od, nazovimo ih, tradicionalnih gordijskih čvorova te krenula u jednom sebi svojstvenom smjeru. Problemi koje želi razriješiti, i za koje učestalo traži (kao što sam ranije naveo) što veći broj istraživanja, su problemi koji takav način bavljenja filozofijom sve više približavaju kognitivnoj skupini empirijskih znanosti poput neuroznanosti, psihologije, antropologije i drugih. Takav smjer istraživanja se zauzima zato što smatraju, kao što je gore navedeno, da neka pitanja unutar problema slobode volje, a to vrijedi i za druge filozofske probleme poput primjerice, ranije navedenog problema definicije znanja, nisu površinski nered koji se može razriješiti analizom koncepata nego je potreban jedan drugačiji pristup, empirijski pristup. Ako govorimo o problemu slobode volje sasvim je sigurno da je takav način istraživanja problema interesantan i da može polučiti zanimljive rezultate koji mogu odrediti smjer daljnjeg razvoja tradicionalnog pristupa problema zato što se time mogu postaviti nove granice preko kojih konceptualno istraživanje ne smije ići. No, mislim da sasvim sigurno ne može nadomjestiti tradicionalni pristup zato što su u samim istraživanjima postavljene hipoteze koje se uvelike oslanjaju na prethodna filozofska raščlanjivanja problema i analizu koncepata koji se koriste u hipotezi. Dakle, tradicionalni pristup je potreban da bi se uopće i postavile početne točke empirijskih istraživanja. Da bih pokazao da je tome doista tako moram najprije prikazati s kojim se problemima, o kojima je donekle već bilo riječi, susreću istraživanja koje provodi eksperimentalna filozofija te prikazati kako je za rješavanje tih istih problema itekako potreban tradicionalni pristup. K tome, smatram da se problemu slobode volje može pristupiti i s određenih aspekata koje eksperimentalna filozofija ne može zahvatiti te da ti aspekti ostaju unutar tradicionalnog pristupa.

### **1. 3. 3. Problemi eksperimentalnog programa**

Problemi s kojima se suočava eksperimentalna filozofija ugrubo se mogu podijeliti u dvije skupine. U prvu skupinu valja ubrojiti one metodološke probleme koji

se javljaju pri samoj provedbi istraživanja poput problema s replikacijom određenih studija, teškoće u razlikovanju intuicije od anketnog odgovora, metodološka neadekvatnost pojedinih anketa provedenih s ciljem testiranja intuicija različitih kultura. U drugu skupinu kritika valja ubrojiti one kritike prema kojima sama eksperimentalna filozofija nije relevantna ili u najmanju ruku dovoljno pouzdana radi dokazivanja neopravdanosti ranije opisanog pozivanja na intuicije kojeg vrše oni koji se koriste metodama tradicionalne filozofije. To su uglavnom metateorijske rasprave koje nastoje minimalizirati doseg ili opovrgnuti tvrdnje onoga što smo nazvali eksperimentalnim restriktivizmom ili negativnim programom eksperimentalne filozofije. Valja naglasiti da predstavljeni dio kritika koje se tradicionalno upućuju eksperimentalnoj filozofiji na koje ću se i sam nadovezati nije isključivo vezan za program eksperimentalne analize, deskripcije ili restriktivizma nego u većoj ili manjoj mjeri zahvaća sva tri gore navedena programa.

Započnimo sa metodološkim problemima. Jedan od osnovnih problema jest onaj kako shvatiti ispitanikov odgovor, odnosno je li uistinu točno da svaki odgovor koji ispitanici daju u anketama zaista predstavlja intuiciju do koje se ispitivanjem želi doći. Simon Cullen smatra da je možda istina da tradicionalni filozofi znaju biti „intuicijom vođeni romantičari“ kako ih pogrdno nazivaju eksperimentalni filozofi, ali ako je tome tako onda su istovremeno ovi potonji „anketama vođeni romantičari“ kada anketne odgovore uzimaju „zdravo za gotovo“. Čini se kao da oni direktno iščitavaju pučke intuicije iz anketnih odgovora „a pri tome jedva da zastanu radi blage mogućnosti da razlike u odgovorima ispitanika možda uopće ne reflektiraju inherentne razlike u filozofski zanimljivim intuicijama.“ (Cullen, 2010: 278) Zašto je tome tako? Zašto dolazi do te greške, zašto se ne vrši razlikovanje među bilo kakvim anketnim odgovorima i onima koji reflektiraju intuicije ispitanika? Cullen smatra da:

„Unatoč njihovom pretvaranju, mnogi eksperimentalni filozofi nisu ozbiljno promislili o metodologiji. To ne samo da dovodi u pitanje njihovu tvrdnju da se bave znanošću, ... nego i ostavlja filozofsku relevantnost njihovih otkrića nejasnom.“ (Cullen, 2010: 279)

Tu se Cullen nadovezuje na kritiku koju je već ranije postavio Antti Kauppinen koji smatra da je pogrešno anketne odgovore tretirati kao da prikazuju stvarne pučke intuicije, a do tih grešaka dolazi zbog triju implicitnih pretpostavki sadržanih u samim

osnovama istraživanja: pretpostavlja se kompetencija ispitanika, zatim se pretpostavlja odsustvo grešaka u provedbi ankete od strane samog ispitanika i smatra se da na ispitanike utječu samo semantička razmatranja o samim pitanjima te da na njih ne utječu okolna pragmatička razmatranja, odnosno određeni čimbenici prisutni u anketnoj okolini koji bi mogli imati presudnu ulogu u formiranju odgovora (Kauppinen 2007). Naravno da oni koji se ne slažu s Kauppinenom će pokušati pokazati da su te tri implicitne pretpostavke neutemeljene.

Cullen nastavlja gdje je Kauppinen stao i u svome radu pokazuje kako minimalne promjene u anketnim pitanjima mogu dovesti do značajnih razlika. Primjerice, Weinberg, Nichols, Stich studija formulirana je na način da se ispituju ispitanici po pitanju Gettierovih protuprimjera u vezi klasične definicije znanja i konačno anketno pitanje formulirano je na sljedeći način:

„Je li X<sup>16</sup> stvarno znao da je novčić pao na glavu ili je on to samo vjerovao? [Zaokružite jedan od ponuđenih odgovora] Stvarno znao [ili] Samo vjerovao“ (Weinberg, Nichols, Stich, 2001, prema Cullen, 2010: 295)

Cullen argumentira i pokazuje vlastitim istraživanjem da rezultati variraju ukoliko se umjesto odgovora danim u obliku dihotomije ponude odgovori gradirani prema Likertovoj skali (Cullen, 2010: 295). Iz toga Cullen zaključuje da neki zaključci Weinberg, Nichols, Stich studije poput tvrdnje da intuicije variraju ovisno o redoslijedu prema kojem se misaoni eksperimenti nude ispitanicima, jednostavno ne mogu biti izvedeni jer

„te tvrdnje nisu izvedene na temelju neposrednih podataka o ljudskim intuicijama koji se tiču specifičnih slučajeva nego su izvedene na temelju toga kako su ljudi skloni koristiti određene engleske riječi poput „stvarno zna“ ili „samo vjeruje“ u neobičnom konverzacijskom kontekstu kojeg daje jedna anketa eksperimentalne filozofije.“ (Cullen, 2010: 296)

Za Cullena bi se moglo reći da dijeli ideologiju eksperimentalista jer smatra da su „u pravu kada sumnjaju da bi se ono što filozofi smatraju intuitivnim moglo

---

<sup>16</sup> Nekoliko upitnika s nekoliko djelatnika je formulirano ali svi upitnici imaju istu formu što je ono na što se Cullen fokusira. X jednostavno stoji za ime djelatnika: Dave, John itd.

razlikovati od onog što obični ljudi smatraju intuitivnim“ (Cullen, 2010: 295) te je njegova kritika ponajprije usmjerena ka eliminaciji metodoloških problema s kojima se susreću studije, a ne ka odbacivanju same eksperimentalne filozofije što ga samim time stavlja u onu brojniju i umjereniju skupinu kritičara. Ta skupina za razliku od one kojoj pripadaju primjerice Kauppinen i Williamson smatra da eksperimentalna filozofija ima što reći, jedino što kao i svaka relativno nova struja u filozofiji pati od „dječjih bolesti“.

Mogućnosti javljanja tih grešaka su u određenoj mjeri svjesni i sami ispitivači, što se dobro vidi u raspravi o intuitivnosti (in)kompatibilizma o kojoj je ranije bilo riječi. Oni donekle pokušavaju te greške ispraviti i biti oprezniji u svome radu pri čemu možda prednjači studija koju su proveli Nahmias, Coates i Kvaran. K tome u literaturi postoji nekoliko zanimljivih rasprava o tome kako te greške eliminirati ili barem minimizirati (Sommers 2010; Sommers u tisku; Vaidya 2010). No, bez obzira na količinu pedantnosti i metodološkog opreza Kauppinen smatra da se ipak te greške ne mogu premostiti te da je u startu sam program eksperimentalne filozofije promašen. Jedino do čega će takva istraživanja doći su:

„površinske intuicije koje nam ne pomažu u projektu pronalaženja pučkih koncepata. Za to [zaključke do kojih žele eksperimentalisti doći] trebaju nam čvrste intuicije koje izlaze na vidjelo tek ... kada se eliminiraju greške u kompetenciji, neuspjesi u provedbi ankete te utjecaj irelevantnih čimbenika.“ (Kauppinen, 2007: 101)

Zbog toga, smatra Kauppinen, pozitivni program eksperimentalne filozofije osuđen je na propast. S druge strane negativni program Kauppinen odbacuje na krilima tzv. ekspertizma: teze da čvrstim intuicijama imaju pristupa samo oni koji su kompetentni u danom području, koji mogu razlučiti relevantne od irelevantnih čimbenika te na taj način doći do onog važnog sadržaja naših koncepata koji se reflektiraju u intuicijama. To je ono što on naziva *autoritetom refleksije* (Kauppinen 2007: 112), autoritet kojeg imaju oni koji kroz godine prakse stekli potrebnu ekspertizu: filozofi.<sup>17</sup> Ideja nije da „dobro filozofsko obrazovanje uključuje i razvoj neke misteriozne *sui generis* sposobnosti racionalne intuicije“ (Williamson 2011: 216)

---

<sup>17</sup> Nije Kauppinen usamljeni borac iz tabora ekspertizma. Njemu svakako valja pridružiti Timothyja Williamsona koji je na sličnim temeljima naširoko pisao protiv eksperimentalne filozofije. (Williamson 2011)

nego se radi o tome da se filozofsko obrazovanje „nadovezuje na svakodnevne vještine poput pridavanja brižljive pažnje detaljima u opisima scenarija i njihovoj potencijalnoj relevantnosti za dana pitanja“ (Williamson 2011: 216) čime se izbjegava površnost često nezainteresiranih običnih ljudi. Posljedica takvog stava je da nema nikakvog smisla uzimati u obzir pučke intuicije, kako je to upravo ono što eksperimentalna filozofija čini, onda posljedično ni eksperimentalna filozofija nema smisla.

Je li ovaj ekstreman Kauppinenov stav o potpunom odbacivanju eksperimentalne filozofije, što i naglašava naslovom svoga rada „Uspon i pad eksperimentalne filozofije“ (Kauppinen 2007) preoštar? Osobno smatram da u jednom pogledu jest. Ne slažem s Kauppinenom kada tvrdi da nije moguće metodama eksperimentalne filozofije doći do čvrstih intuicija te da zbog toga moramo odbaciti pozitivni aspekt eksperimentalnog programa. Smatram da je Kauppinenova konačna presuda uloge eksperimentalne filozofije jednostavno preoštra. Mišljenja sam da su dosadašnji rezultati do kojih se došlo upitni, ali zbog toga ne valja zaključiti da se eksperimentalnim putem ne može ništa postići. Do čvrstih intuicija se sasvim sigurno ne može lako doći, ali uz pravilnu i strogu upotrebu potrebne metodologije mislim da *bi bilo moguće* pod lupu staviti određena pitanja i to poglavito ona koja su u svakodnevnicima prisutnija. Naravno, pitanje je za koje probleme ima smisla istraživati pučke intuicije. Zasiurno ima više smisla pitati obične ljude što misle o problemu znanja, slobode volje i odgovornosti jer su to pitanja s kojima se u pojednostavljenim oblicima susrećemo. Ipak, s druge strane za neke filozofske probleme, poput problema kvantitativnog i kvalitativnog identiteta ili realizma po pitanju univerzalija koji su zbog svoje apstraktnosti ili jednostavno zbog svojeg nivoa općenitosti znatno udaljeni od pitanja s kojima se čovjek muči u svakodnevnicima, jednostavno ne treba podvrgnuti istraživanjima koje provodi eksperimentalna filozofija jer će vrlo vjerojatno završiti u nekoj stranputici. Naravno da jasnu crtu razgraničenja između onih pitanja za koje valja provesti eksperimentalno istraživanje i ono za koje ne valja provesti nije moguće povući poglavito zbog toga što neka pitanja u startu znaju biti relativno jednostavna, ali ubrzo završavaju do kompleksnosti o kojima nestručna osoba teško da će moći išta smislenog reći. Tome je tako kod pitanja intuitivnosti principa transfera praktičnih modalnosti u argumentu posljedice do kojeg se dolazi nakon jednostavnog pitanja je li djelatnik mogao učiniti drugačije u potpuno jednakim okolnostima pod pretpostavkom determinizma. Dakle, smatram da je

primjena pozitivnog programa opravdana i da je, na kraju krajeva, eksperimentalna filozofija došla do nekih zanimljivih rezultata, možda više psihologijske nego li filozofske naravi, ali sasvim sigurno zanimljivih poput primjerice studije koju su proveli Knobe i Nichols o koncepcijama jastva i zaobilaženju djelatnika (Knobe, Nichols 2011). Takvi rezultati, smatram, nemaju direktan utjecaj na filozofske rasprave zato što nemaju evidencijski karakter kao što to pokazuje ekspertizam. Smatram da su eksperti oni koji su reliabilniji u dolaženju do čvrstih intuicija, i naravno da pri tome nisu bezgrešni, ali sasvim sigurno su intuicije eksperata pouzdanije od pučkih intuicija. Rezultati pozitivnog programa teško da, ako ikako, mogu dovesti u pitanje određenu tezu, kao što smo i vidjeli kada smo analizirali problem intuitivnosti (in)kompatibilizma, ali nas mogu osvijestiti o nekim zanimljivim aspektima ljudskog razumijevanja stvarnosti, dati nam neki uvid u ljudsku prirodu koji će nam možda sugerirati neke nove konceptualne mogućnosti ili zatvoriti neke stare.

S druge strane u potpunosti se slažem s Kauppinenom, Williamsonom i ostalima koji tezom ekspertize brane tradicionalnu ulogu filozofa i napadaju restriktiviste, tj. one koje se nalaze u radikalnom, negativnom taboru eksperimentalnog programa. Smatram da istraživanje pučkih intuicija ima smisla ako nam to služi za mapiranje dominantnih, ali i ne toliko učestalih intuicija te radi pronalaženja mehanizama koji dovode do nastanka istih, ali na kraju krajeva to je jedno empirijsko pitanje sa zanimljivim posljedicama za određene filozofske rasprave. Ali ako istražujemo pučke intuicije da bi doveli u pitanje tradicionalne filozofske metode zato što je upitno jesu li filozofi uistinu eksperti po pitanju intuicija, kao što Weinberg i njegova istraživačka skupina tvrde (Weinberg, Gonnerman, Buckner, Alexander 2010), onda smo otišli onkraj tvrdnji što si eksperimentalna filozofija može dozvoliti. Smatram da je Williamson u pravu kada tvrdi da su oni krivo postavili debatu i da su oni ti kojima nedostaju empirijski dokazi da bi doveli u pitanje praksu filozofa u argumentativnom postavljanju misaonih eksperimenata, a ta praksa je opravdana iz jednostavnog razloga zato što su profesionalni filozofi bolje obučeni u detektiranju relevantnih detalja od običnih ljudi.

No, smatram da to nije jedini argument kojeg imamo na raspolaganju u borbi protiv restriktivista te smatram da se preko problema koncepata korištenih u eksperimentalnim istraživanjima može doći do daljnjih argumenata koji dovode u pitanje negativni program.



Kao što se već vidjelo prilikom prezentacije radova u vezi pitanja intuitivnosti (in)kompatibilizma veliki problem se javlja kada u određenoj vinjeti ili u određenom scenariju nije dovoljno jasno artikuliran određeni filozofski pojam. Vidjeli smo probleme s kojima su se susrele studije koje determinizam formuliraju u modalnim terminima ili nedovoljno jasnim terminima poput „[odluke se] moraju dogoditi na način na koji se događaju,“ (Nichols, Knobe 2007: 673) ili “događaji će definitivno uzrokovati kasnije događaje“ (Nahmias, Coates, Kvaran 2007: 223). No, nije determinizam jedini kojeg je teško formulirati. Na probleme se nailazi i kada se pokušava govoriti o moralnoj odgovornosti jer pitanje je kako običan čovjek doživljava filozofski nabijene sintagme poput “u potpunosti moralno odgovoran” (Nichols, Knobe 2007: 678) ili „biti moralno okrivljen“ (Roskies, Nichols 2008: 374) ili termine poput “moralna zasluga“, “vrijedan kuđenja ” ili “vrijedan hvale“. Tamer Sommers smatra da to jest problem na kojemu treba proraditi i predlaže da se ispitanike prije same ankete pripremi i da im se u jednom predavanju koje bi trajalo od 30 do 60 minuta objasne koncepti poput moralne odgovornosti, krivnje ili determinizma (Sommers 2010: 209) i to na način, ako primjerice govorimo o determinizmu, on bi trebao biti prezentiran na način da „(1) bude dovoljno vidljiv, ali da (2) ne dovede do fatalističkih interpretacija ili (3) pretpostavi ono što tek mora dokazati u vezi riječi poput „može“ i „moguće“ i „mora se dogoditi“.“ (Sommers 2010: 204)

Osobno smatram ove prijedloge teško ostvarivima. Smatram da će predavanje o konceptima moralne odgovornosti i/ili determinizma kakve bi htio uvesti Sommers zaći u iste one probleme u koje zalaze i standardne studije koje provode eksperimentalni filozofi. Pojedini koncepti korišteni u objašnjenju, recimo determinizam, morati će se objasniti drugim konceptima poput uzrokovanja ili mogućnosti, ako idemo objašnjavati ove nove koncepte onda ćemo se opet morati koristiti nekim trećim konceptima da bi njih objasnili te ćemo se iz tog niza teško izvući. Dovoljno je sjetiti se koliko je teško studentima jasno objasniti što determinizam jest i na temelju čega ga se može razlikovati od recimo fatalizma, što naravno neće proći bez neslaganja jednog dijela studenata. Naravno da je problem još veći kod ne-filozofa kojima nedostaju potrebne vještine koje su studenti donekle već razvili. Dakle, mišljenja sam da bi jedno takvo predavanje samo produbilo problem, možda čak i zbunilo ispitanike i navelo ih na neku pogrešnu interpretaciju zbog njihovog nepoznavanja dane problematike. Čak i sam Sommers u duhovitoj kratkoj kritici u formi dijaloga u kojoj tri prijatelja nastoje četvrtom, koji se bavi

eksperimentalnom filozofijom, pokazati pogreške u koje je zašao u svojem istraživanju govori o tome kako je i na uvodnom sveučilišnom predavanju naporno i dugotrajno doći do biti onoga što se želi reći:

„Prijatelj 3 [kritizira prijatelja 1]: ...“u potpunosti moralno odgovoran“ to je čudan termin.“ (...)

Prijatelj 2 [nadovezuje se]: Ja sam se tim problemom bavio tokom čitave moje karijere i ja ne znam kojega vruga to znači. (...)

Prijatelj 3: Iskreno svaki puta kada predajem tu temu u nekom uvodnom tečaju treba mi barem 15-20 minuta da zahvatim smisao moralne odgovornosti koji se nalazi u središtu rasprave“ (Sommers: 2011)

Ako je prijatelju 3 treba 15 do 20 minuta da zahvati i studentima prenese onaj smisao moralne odgovornosti koji želi prenijeti onda se sigurno moramo zapitati da li su oni koji su slušali dobro shvatili ono o čemu se govori, a tome, kako znamo iz osobnog iskustva onih koji su predavali, često nije tako ni u idealnim uvjetima. A uvjeti u kojima eksperimentalisti provode ankete zasigurno nisu idealni.

No, postoji još jedan važan detalj koji valja istaknuti. Moramo se pitati što se događa ako na taj način želimo spasiti eksperimentalni program? Ako na taj način želimo izbjeći zamke do kojih se dolazi zbog krivog razumijevanja koncepata od strane ispitanika i/ili radi izbjegavanja određenih opisa koji mogu biti takvi da će usmjeriti odgovore ispitanika? Tada nam treba ono oruđe koje na koje se okomio, indirektno, negativni program: konceptualna analiza. Ako mi započnemo s objašnjavanjem što, primjerice, pojam moralne odgovornosti jest tada mi nastojimo prikazati sadržaj koncepta, raščlanjujemo ga u svoje osnovne dijelove, opisujemo njegove karakteristike te pri tome pazimo da naše objašnjenje bude koherentno i nedvosmisleno. Jednostavno, mi se bavimo konceptualnom analizom. Dakle, jednostavna posljedica prihvaćanja Sommerovog prijedloga jest ta da iz igre izbacujemo negativni, restriktivni program kojeg zastupaju autori poput ranije spomenutih Weinberga, Sticha, Alexandera i drugih. Kao što sam ranije rekao oni nastoje reći da je tradicionalni pristup koji se oslanja i na konceptualnu analizu promašen jer to pokazuju njihova eksperimentalna istraživanja, ali s druge strane opet nam je taj pristup potreban da bi uopće i započeli ta ista eksperimentalna istraživanja. Izgleda da pile granu na kojoj sjede. Zbog toga vjerujem da je taj aspekt

eksperimentalne filozofije, negativni program, preambiciozan i pretjeran u svojim konačnim ocjenama uloge koju ima tradicionalni pristup. No, zasigurno ne bi bilo pretjerano reći da moramo biti oprezniji pri pozivanju na intuicije, jer kao što oni i ispravno kažu, one ne moraju univerzalno važiti i to sasvim sigurno jest jedna od pozitivnih posljedica eksperimentalne filozofije, ali pretjerano je i neplauzibilno braniti tezu da moramo odustati od tradicionalnih metoda jer smo kako Weinberg i suradnici kažu intuicijom vođeni romantičari (Weinberg, Nichols, Stich 2001). Prije će biti da su oni anketama zaslijepljeni romantičari.

Na kraju krajeva postoje misaoni eksperimenti u filozofiji koji su toliko udaljeni od svakodnevnice da je lako moguće da će ih jedan ne-filozof, dakle običan, normalan čovjek doživjeti kao nerazumljive i nerazumne. Ranije spomenuti primjer, Max Blackov misaoni eksperiment dviju kugli je tako koncipiran da, argumentacijom odbacuje sve one elemente poput apsolutnog prostora, imenovanja kugli, osobe poput nas koja stoji u tom zamišljenom prostoru, sve su to važni detalji koji opstruiraju dolazak do konačne intuicije da postoji kvantitativni identitet (Black 1952). Tu ne vidim prostora za pučke intuicije, osim ako ne želimo takvom nazvati onu intuiciju do koje smo došli nakon pažljive prezentacije misaonog eksperimenta i odbacivanja svih onih koncepata i/ili detalja koji nas mogu navesti u krivom smjeru. Ako je to do čega smo došli neka pučka intuicija onda smo do nje došli tradicionalnim filozofskim putem – konceptualnom analizom, strogom primjenom zakona logike i apriornim modeliranjem misaonog eksperimenta. Dakle, upravo onim tradicionalnim oruđima koje nastoji, neopravdano, propitati eksperimentalna filozofija.

Za kraj pozvao bih se na još jedan argument, argument o neophodnosti metafizike, kojeg u svojem udžbeniku iz metafizike „A Survey of Metaphysics“ nudi britanski filozof E. J. Lowe:

„Metafizika, kako ju tradicionalno shvaćamo, je nedvojbeno ne-eliminativna i konceptualno nužna kao intelektualna pozadina za svaku drugu disciplinu. Zašto? U konačnosti zato što je istina jedinstvena i nedjeljiva, ili rečeno drugačijim riječima, svijet ili realnost kao cjelina je unitaran i nužno sam u sebi sadržan. (...) nedjeljivost istine znači da svi oblici istraživanja moraju, ako žele uspjeti u svojem naumu, priznati potrebu da budu konzistentni jedni s drugima. (...) prosuđivanje [o pitanjima međusobne konzistentnosti] može biti dano jedino od strane praktikanata jedne intelektualne discipline koja teži potpunoj

univerzalnosti u svojem području istraživanja i svojim ciljevima – a ta disciplina je metafizika, kako se klasično koncipira“ (Lowe, 2002: 3)

Rečeno drugim riječima, ako želimo istraživati svijet i pri tome imati jednu koherentnu sliku njegove realnosti od one svakodnevne do one općenite i apstraktne onda ne možemo pobjeći od toga da se bavimo metafizikom jer takvo istraživanje će biti upravo to – metafizičko istraživanje. I zato Lowe taj argument završava sa sljedećom tvrdnjom:

„Mi smo svi metafizičari, svidjelo se to nama ili ne, i znali mi to ili ne. Ali time se ne želi reći da je svačije mišljenje o nekom metafizičkom pitanju jednako dobro ili loše kao i bilo koje drugo. Ne postoji razlog da bi se negiralo postojanje neke stvari kao što je to ekspertiza u metafizičkom mišljenju za kojeg treba truda da bi se stekla.“ (Lowe, 2002: 4)

Mislim da se ovaj argument u jednakoj mjeri može upotrijebiti i na kritiku uporabe konceptualne analize i njenih metoda. Kao što sam već rekao, postavljanje hipoteze, analiziranje pojmova koji će se koristiti u eksperimentalnom istraživanju, individualizacija i razvrstavanje intuicija dobivenih kroz provedena istraživanja, pa čak i samo postavljanje hipoteze o neprikladnosti tradicionalnog pristupa svi se u većoj ili manjoj mjeri oslanjaju upravo na ono što volimo nazivati tradicionalnim filozofiranjem: analizu koncepata, stroga primjena logike i apriorno modeliranje misaonih ili empirijskih eksperimenata koji zatim bivaju testirani – neki apriorno, argumentacijom, neki empirijski, testiranjem. Ipak, jedno im je zajedničko, ne mogu pobjeći od same postavki od kojih se kreće, postavki koje su nužne i općenite – na isti način na koji je metafizika neophodna, na taj način je i konceptualna analiza neophodna i prednjači svakom drugom istraživanju te ono što je možda i najzanimljivije jest da se svi njome više ili manje bavimo – bili mi toga svjesni ili ne. Stoga, restriktivni program ne može uspjeti jer mu tradicionalne metode prethode i uvjetuju ga, a i teško je povjerovati, što Williamson i drugi dokazuju, da su filozofi jednako dobri u svome poslu kao i obični, normalni filozofski neobrazovani ljudi. S druge strane onaj pozitivni program, eksperimentalni program analize i deskripcije intuicija i procesa koji ih generiraju nam može obogatiti saznanja o svijetu u kojem živimo te nam dati uvid u neke do sad neistražene aspekte problema, ali nam ne može pokazati da je određena teorija

ispravna ili neispravna, što i sami eksperimentalni filozofi i priznaju kada se bave primjerice intuitivnošću (in)kompatibilizma (Nahmias, Morris, Nadelhoffer, Turner 2006: 34).

Jedino što bi se eksperimentalnom filozofijom možda moglo pokazati, barem kada je u pitanju problem kompatibilnosti, jest odgovor na pitanje na komu je teret dokazivanja. Kada bi bilo moguće utvrditi koja je pozicija protivna opće prihvaćenim intuicijama onda bi mogli reći da je na toj poziciji teret dokaza. Ali, ako malo pogledamo kontekst iz kojeg su izvađeni citati o intuitivnosti inkompatibilizma onda je jasno da se citati Roberta Kanea, Galena Strawsona, i Laure Waddell Ekstrom i drugih nalaze uglavnom u uvodnim stranicama knjiga i/ili članaka (Sommers 2010: 205) i da nakon toga slijedi – argumentacija. Odnosno, da niti jedan ozbiljan autor ne ostaje samo na tvrdnji o tome da je njegova pozicija prirodnija i opće prihvaćena za razliku od drugih, naprotiv to je tek 'foršpan', zagrijavanje za ono što slijedi – punokrvnu filozofsku argumentaciju!

S druge strane, ako još jednom analiziramo ranije ponuđeni Van Inwagenov odlomak:

„Moram priznati da moje vjerovanje u valjanost bete ima samo dva izvora, jedan se ne može priopćiti, a drugi nije konkluzivan. Prvi izvor je ono što filozofi vole nazvati „intuicijom“ ... drugi jest činjenica da ja ne mogu dokučiti niti jednu instancu principa beta koja ima ili koja bi mogla imati istinite premise i neistinite zaključak.“ (Van Inwagen 1983: 97-99)

On se poziva na intuitivnost principa beta, ali je itekako spreman ući u ring i obračunati se sa svim kritičarima argumenta posljedice (Kapitan 2002; 2011; McKay, Johnson 1996) o čemu će biti više riječi u drugom poglavlju. No, poanta je da ćemo se pri bavljenju filozofijom pozvati na intuicije i pokušati njima opravdati općenitost sadržaja te intuicije, ali nećemo na tome zastati nego ćemo i argumentima potkrijepiti tezu koju branimo. Naravno da su pri tome moguće pat pozicije u kojima se suočavamo s dvije jednako intuitivne teze, ali to ne znači da moramo odustati od tradicionalnog pristupa nego jednostavno da trebamo potražiti druga alternativne puteve pomoću kojih bi mogli doći do nekog rješenja.

#### 1. 4. Sloboda volje kao otvoreni znanstveni problem?

Pristup za koji se zalaže Mark Balaguer u svojim radovima, poglavito u svojoj posljednjoj knjizi „Free Will as an Open Scientific Problem“ (Balaguer 2010) može se okarakterizirati kao inovativan i radikalan, bar kada govorimo o raspravi o slobodi volje. Naime, Balaguer je inovativan u tome što je njegov libertarijanizam postavljen na tvrdo naturalističkim osnovama što ga uvelike razlikuje od dominantne slike libertarijanizma iz prošlih stoljeća koja je često bila postavljena na upravo suprotnim, antinaturalističkim premisama. Poziciju koju brani jest tvrdnja da je sloboda volje, kao što naslov njegovog rada i sugerira otvoreno znanstveno pitanje.

Što to znači? Jednostavno, jedino metafizičko relevantno pitanje jest ono postoje li odluke koje su u svojoj biti indeterminističke i to na takav način da omogućuju djelatniku slobodu izbora. Takvo pitanje je prema Balagueru otvoreno pitanje jer sadašnji stupanj znanstvenog razvitka relevantnih empirijskih disciplina koje mogu dati odgovor na ovo pitanje mi još uvijek ne znamo postoje li uistinu odluke takve vrste ili ne. Dakle, to je posve empirijsko pitanje i zato je metafizički zanimljivo. Sve ostalo u raspravi o slobodi volje nema taj metafizički karakter, naprotiv, ostale rasprave poput pitanja „Što je sloboda volje?“ ili pitanja „Je li ona kompatibilna s determinizmom ili nije?“ u svojoj biti su semantičke rasprave, lišene ikakvog pravog metafizičkog naboja. Takav stav uvelike se protivi uobičajenom, nazovimo ga tradicionalnom metafizičkom pristupu problemu slobode volje za kojeg je rasprava o kompatibilnosti slobode volje i determinizma itekako metafizički relevantna i zasigurno neće reći da je priroda te rasprave isključivo semantička. Kako se slažem s tradicionalnim pristupom smatram da treba pojasniti Balaguerovu poziciju i pokazati da njegove tvrdnje ne stoje i da su pitanja „što je sloboda volje?“ i „Je li ona kompatibilna s determinizmom?“ metafizička pitanja *par excellence*.

Mark Balaguer svoj neuobičajan napad na metafiziku započinje tradicionalnom formulacijom problema slobode volje koja je dana u obliku inkonzistentne trijade:

- (1) Determinizam je istinit (svaki događaj je uzročno određen od strane ranijih događaja zajedno s uzročnim zakonima);
- (2) Ljudska bića posjeduju slobodu volje;
- (3) Sloboda volje je inkompatibilna s determinizmom. (Balaguer, 2010: 1-2)

Takav oblik formulacije problema slobode volje je uobičajen i nalazimo ga u brojnim uvodnim udžbenicima iz filozofije u kojima prezentacija rasprava započinje upravo na gore navedenom primjeru ili ponešto promijenjenom sličnom primjeru. Tako, primjerice, u svojem uvodu u filozofiju *Philosophical Problems and Arguments: an Introduction* Cornman, Lehrer i Pappas tvrde:

"Koji paradoks povežemo s problemom slobode i determinizma? Sljedeći: determinizam je teza univerzalne uzročnosti, teza prema kojoj je sve uzrokovano. S druge strane, doktrina slobode smatra da su neki naši postupci slobodni. Obje teze se čine istinitima. Mi vjerujemo da je sve uzrokovano i da su neki naši postupci slobodni. No, ova vjerovanja dovode nas do inkonzistentnog rezultata. Jer, ako je sve uzrokovano, onda su i naši postupci, koje smatramo slobodnima, uzrokovani. ... U tome se sastoji paradoks naših svakodnevnih vjerovanja." (Cornman, Lehrer, Pappas 1992: 91)

Svaka od triju gore navedenih tvrdnji ima svoju inicijalnu plauzibilnost utemeljenu na određenim *prima facie* razlozima zbog kojih ćemo i biti skloniji pojedinu opciju inkonzistentne trijade izdvojiti kao pogrešnu. Upravo će tim odbacivanjem pojedine tvrdnje i naša pozicija unutar rasprave o slobodi volje biti uvelike određena.<sup>18</sup>

Uvodna rasprava se nastavlja s relativno neobičnim tvrdnjama koje se tiču kompatibilizma i koncepcija slobode koje posjedujemo. Započinje sa zdravorazumskom definicijom slobode za koju se zalažu kompatibilisti koja je utemeljena na idejama koje je David Hume iznio u svojem *Istraživanju o ljudskom razumu*. Definicija tako shvaćene slobode, *humeovske slobode* glasi: „Osoba S ima humeovsku slobodu ako je osoba S sposobna djelovati u skladu sa svojim izborima i izabirati u skladu sa svojim željama.“ (Balaguer 2010: 4) Ali, to nije jedina sloboda koju nude kompatibilisti, Balaguer navodi još nekoliko kompatibilističkih pristupa slobodi te zatim iznosi jednu neobičnu tvrdnju:

---

<sup>18</sup> U okvirima tradicionalne debate razrješenje inkonzistentne trijade vrši se tako da se prihvaćaju dvije tvrdnje a jedna odbacuje. Odbacivanje prve premise implicira prihvaćanje libertarijanizma, odbacivanje druge premise vodi u tvrdi determinizam a odbacivanje treće premise postavlja nas u kompatibilistički tabor. U sofisticiranim suvremenim raspravama moguća su i drugačija rješenja poput primjerice tvrdog inkompatibilizma koji odbacuje prvu i drugu tvrdnju.

„Važno je naglasiti da, poput humeovske slobode, sva ta druga kompatibilistička shvaćanja slobode su ne samo kompatibilna s determinizmom nego je tome *evidentno* tako. (...) Frankfurtska sloboda se može definirati (ukratko) kao sposobnost kontrole, pomoću naših stavova drugog reda, koja od naših želja prvog reda će utjecati na naše ponašanje, no, čini se da je frankfurtska sloboda jasno kompatibilna s determinizmom.“ (Balaguer 2010: 5)

Te nastavlja tvrdeći:

„Do iste poante može se doći u vezi svih ostalih kompatibilističkih poimanja slobode u literaturi, ali o tome neću sada argumentirati, jer za svaki slučaj poanta je jednako evidentna i nekontroverzna kao što je u vezi s humeovskom ili frankfurtskom slobodom. Drugim riječima, u vezi svake od tih drugačijih poimanja slobode, kontroveržno pitanje nije je li ona kompatibilna s determinizmom, nego daje li ona točnu analizu poimanja slobode volje – točnije, da li ona je sloboda volje.“ (Balaguer 2010: 5)

Dakle, za Balaguera je evidentno da posjedujemo humeovsku slobodu, da možemo djelovati na način na koji želimo djelovati, također je evidentno da smo slobodni na frankfurtski način<sup>19</sup>, te isto više ili manje vrijedi i za svaku drugu kompatibilističku koncepciju slobode. Sve su one, više ili manje, evidentno kompatibilne s determinizmom. Kako Balaguer dolazi do takvog zaključka? On smatra da je tome tako jer tradicionalna zabrinutost o postojanju ili ne postojanju slobode volje ne potječe iz problematike kompatibilizma nego je u biti ona jedna „zabrinutost o postojanju jedne indeterminističke slobode volje, ili točnije jedne libertarijaniističke sorte slobode volje.“ (Balaguer 2010: 7) Dakle, do problema s kojima se susrećemo u ranije navedenoj trijadi dolazi se zbog libertarijaniističke koncepcije slobode volje.

No, za libertarijaniističku slobodu nije dovoljna prisutnost indeterminizma, kako nam jasno sugerira problem inteligibilnosti<sup>20</sup> nego se zahtjeva i prisutnost, kako ju

---

<sup>19</sup> Frankfurtska sloboda objašnjena je u poglavlju 3.5.1.

<sup>20</sup> Prema problemu inteligibilnosti libertarijaniističkim pozicijama nije dovoljno pretpostaviti postojanje indeterminizma nego im treba i jedno smisljeno objašnjenje kako indeterminizam može otvoriti vrata slobodi



Balaguer naziva „prikladne neslučajnosti“ (Balaguer 2010: 7) odnosno, ideja da indeterminizam samo po sebi nije dovoljan, odnosno da mora biti ne-slučajan i prikladan na način da dovodi do slobode volje. *Prikladna neslučajnost* implicira prisutnost djelatnika koji sam mora biti uključen u proces odlučivanja na način da autorizira i kontrolira odluku čime ta odluka biva njegova (Balaguer 2010: 7). Dakle, ljudska sloboda nije samo ugrožena determinizmom nego i određenim vidovima slučajnosti ili manjka prikladne neslučajnosti. Stoga Balaguer smatra da bi bolje bilo reći da nije determinizam onaj koji u ranije navedenoj tradicionalnoj trijadi problematičan, nego je to ono što Balaguer naziva *Determinizam-ili-slučaj-izam*, odnosno *D-ili-S-izam* (Balaguer 2010: 8). Ukoliko je *D-ili-S-izam* istinit onda su naše odluke ili determinirane ili su indeterminirane, ali na način da nisu i prikladno neslučajne. Dakle, *D-ili-S-izam* jest ono što, ako postoji, čini našu slobodu nemogućom (Balaguer 2010: 9-10).

Sada je vrijeme da se pitamo o kojoj slobodi govorimo, te ovim putem dolazimo do definicije one punokrvne libertarijaniističke slobode za koju se Balaguer zalaže, *L-slobode*. Slobode prema kojoj stoji da:

„Osoba je L-slobodna ako i samo ako su njene odluke takve da (a) su istovremeno indeterminirane i prikladno neslučajne te (b) indeterminizam koji je tu prisutan je relevantan za prikladnu neslučajnost na način da generira neslučajnost ili je osigurava ili je obogaćuje ili povećava ili čini nešto u tom duhu.“ (Balaguer 2010: 26)

No, osim što smo došli do definicije L-slobode došli smo i do definicije onoga što onemogućuje ljudskim bićima da imaju tu istu slobodu: *FE-determinizma*, odnosno indeterminizma koji ne omogućava slobodu, kojeg možemo zvati i *Determinizam\**.<sup>21</sup> Konačni rezultat jest da smo sada došli do rafiniranije, preciznije formulirane inkonzistentne trijade od one tradicionalne koja je bila ranije ponuđena:

---

volje. Jednostavno radi se o problemu kompatibilnosti slobode volje i indeterminizma. O tome ću detaljnije govoriti u četvrtom poglavlju.

<sup>21</sup> U knjizi Balaguer se koristi pojmom „FE-determinism“ da bi govorio o onome što naziva i „No Freedom-Enhancing Indeterminism“odnosno indeterminizam koji ne omogućava slobodu. Pojam „FE-determinism“ mi se čini nespretno formuliranim jer njegov doslovni prijevod glasi „determinizam koji omogućuje slobodu“ što je u suprotnosti s onime što Balaguer želi reći. Stoga ću se koristiti sintagmom „determinizam\*“ koju koristi Michael McKenna u tekstu „The Metaphysical Importance of the Compatibility Question“ (2012) kojom se označava ono što smo ranije nazvali indeterminizmom koji ne omogućava slobodu ili FE-determinizmom. Ta sintagma obuhvaća sve determinizme i indeterminizme koji su takvi da onemogućuju L-slobodu. Tome je tako jer se do

- (1) Determinizam\* je istinit (libertarijanizam je neistinit)
- (2) Ljudska bića posjeduju slobodu volje;
- (3) Sloboda volje je inkompatibilna s determinizmom\*.<sup>22</sup> (Balaguer 2010: 13)

Sljedeći korak sastoji se u tome da valja odrediti koje su tvrdnje iz trijade točne, a koje valja odbaciti. Zato Balaguer smatra da ako želimo riješiti problem slobode volje moramo se pitati sljedeća pitanja:

- (1) Determinističko\* pitanje: je li determinizam\* istinit?
- (2) Pitanje o tome imamo li slobodu volje: posjeduju li ljudska bića slobodu volje?
- (3) Kompatibilističko pitanje: je li sloboda volje kompatibilna s determinizmom\*? (Balaguer 2010: 26)

Gore navedena pitanja mogu se reducirati na dva osnovnija pitanja:

- (a) Pitanje o tome što je sloboda volje?
- (b) Pitanje o vrstama slobode volje koje mi posjedujemo: Imaju li ljudska bića L-slobodu ili humeovsku ili frankfurtsku ili neku drugu? (Balaguer 2010: 27)

Ta redukcija može se izvršiti na sljedeći način:

- (i) kompatibilističko pitanje (3) svodivo je na pitanje o tome što je sloboda volje (pitanje a),
- (ii) determinističko\* pitanje (1) svodivo je na pitanje o vrstama slobode koje posjedujemo (b), te
- (iii) pitanje o tome imamo li slobodu volje (2) je svodivo na oba pitanja (a) i (b). (Balaguer 2010: 27)

---

ovog pojma došlo preko ranije navedenog „determinizma-ili-slučajnost-izma“ čija je domena dodatno sužena L-slobodom kakvom ju koncipira Balaguer. Dakle, pojmovi „determinizam\*“, „FE-determinizam“ i „indeterminizam koji ne omogućava slobodu“ su istoznačni pojmovi. U ovom radu gdje god je Balaguer koristio termin „FE- determinizam“ ja koristim onaj koji nudi McKenna: „determinizam\*“, bez ikakve suštinske promjene značenja.

<sup>22</sup> Da se ne bi odmakao previše od tradicionalnog diskursa Balaguer objašnjava kako su determinizam i determinizam\* u biti ekvivalentni što se tiče L-slobode te u inkonzistentnoj trijadi treću tvrdnju formuliše kao: (3) Sloboda volje je inkompatibilna s determinizmom\*. (Balaguer 2010: 13-15)

Stoga Balaguer smatra da odgovaranjem na ova dva ranije navedena pitanja dajemo odgovore na sve što nas zanima u vezi problema slobode volje. Tezu (ii) Balaguer smatra evidentnom jer kako je determinizam\* negacija libertarijanizma iz toga slijedi da je pitanje o postojanju determinizma\* (pitanje 1) u biti pitanje o postojanju libertarijaniističke slobode, a ono pripada pitanju koje slobode posjeduju ljudska bića (pitanje b) (Balaguer, 2010: 27). Na jednak način evidentna je i teza (iii) ako možemo odgovoriti na pitanje (a): što je sloboda volje, i na pitanje (b): koje vrste slobode posjedujemo, tada ćemo znati i odgovor na pitanje (2) imamo li slobodu volje (Balaguer, 2010: 27).

Posebno zanimljiva je teza:

- (iv) pitanje (a) što je sloboda volje nije na relevantan, metafizički, netrivialan način bitno pitanje za pitanje (2) imamo li slobodu volje. - (Balaguer 2010: 27-28)

Štoviše, to pitanje smatra Balaguer, "nije relevantno ni za jedno suštinsko pitanje o prirodi ljudskog procesa odlučivanja, osim na trivialan način" (Balaguer, 2010: 27-28). Ako se sada kombiniraju teza (i) i teza (iv) onda se dolazi do:

- (v) kompatibilističko pitanje je irelevantno pitanje u pronalaženju odgovora na pitanje o prirodi ljudskog procesa odlučivanja. (Balaguer 2010: 28)

Prije nego li prikazem same argumente kojima on dolazi do tih zaključaka smatram da je važno naglasiti izuzetno naturalistički karakter Balaguerove metafizike. Kada se on koristi terminom 'metafizičko' onda se značenje tog termina veže uz nešto o svijetu, kada se govori o "ljudskom procesu odlučivanja i ljudskoj slobodi, tada se „metafizički“ koristi na način da znači nešto kao *o ljudskim bićima ili o ljudskom procesu odlučivanja*." (Balaguer, 2010: 28)

Sam argument u prilog teze (iv), te samim time i teze (v) počiva na sljedećem misaonom eksperimentu: zamislimo dva lingvisti koji nastoje odrediti kako bi se trebao koristiti termin 'planet' te istovremeno zamislimo da su astronomi otkrili neki objekt koji kruži oko Sunca iza orbite Plutona. Prema teoriji prvog lingvisti taj objekt će biti planet, prema drugom neće. Balaguer smatra da bi nam se moglo učiniti da smatramo da se lingvisti bave astronomijom, ali on smatra da tome nije tako – oni se

bave empirijskom semantikom (Balaguer, 2010: 31-32). Zašto je tome tako? Ako situaciju iz primjera malo preoblikujemo i učinimo je takvom da je analogna problemu slobode volje onda ćemo doći do boljeg razumijevanja. Pretpostavimo da ne znamo postoji li planet, odnosno sloboda volje, nego da smo u posjedu nekih naznaka postojanja tih entiteta: perturbacije u orbiti ili introspekcijska stanja. Zatim postavljamo pitanje „postoji li planet?“ odnosno „postoji li sloboda volje?“ Tada rasprava dvaju lingvista postaje evidentno trivijalna jer ona ne govori ništa o samoj prirodi Sunčevog sustava odnosno ljudskog procesa odlučivanja. Ona samo govori kako se riječ „planet“ odnosno „sloboda volje“ koristi. Zato

„kada si postavimo pitanje imamo li slobodu volje, mi navodno nastojimo spoznati nešto o prirodi ljudskog procesa odlučivanja, ali pitanje što je sloboda volje je za taj cilj relevantna u najbolju ruku na trivijalan način, jer kako se izraz „sloboda volje“ koristi u svakodnevnom diskursu nam ne govori ništa o prirodi ljudskog procesa odlučivanja.“ (Balaguer 2010: 33)

Ovome treba nadodati da Balaguer smatra da pri određivanju kakvi su ljudski procesi odlučivanja možemo koristiti razne tehničke definicije slobode volje, poput one koju on sam nudi, L-sloboda, ili nekom drugom definicijom, primjerice *frankfurtska sloboda*. Tada ne moramo brinuti o tome kako odrediti što obični ljudi misle pod pojmom sloboda volje (Balaguer, 2010: 34). Dovoljan nam je neki radni pojam i možemo započeti s istraživanjem. Zato odrediti što sloboda volje jest nije metafizičko pitanje, dok istraživanje imamo li primjerice L-slobodu jest. Stvari su još gore za tradicionalni pristup metafizici kada se gore navedenim tezama pridoda njegov stav da konceptualna analiza ima dva aspekta: „prvi je artikulacija koncepata, a drugi je iznalaženje argumenata za ili protiv ispravnosti različitih analiza koje su bile ponuđene“ (Balaguer, 2010: 35) pri čemu prvi aspekt jest metafizički relevantan jer daje nove prijedloge o tome što sloboda volje jest i samim time valja istražiti imaju li ljudi te koncepcije slobode. Drugi aspekt je irelevantan, ili kako Balaguer kaže:

„Ono što ja tvrdim da nije relevantno za metafizička pitanja o ljudskim bićima jest pitanje koje od brojnih analiza slobode volje koje su ljudi artikulirali je ispravno. A to je upravo ono što pita pitanje što jest sloboda volje.“ (Balaguer 2010: 35)

Tim putem dolazi se i do kritike samog kompatibilističkog pitanja jer ni ono nije relevantno za prirodu ljudskog procesa odlučivanja. I ono je trivijalno semantičko pitanje o tome što mislimo pod određenim pojmom i je li ta analiza pojma koherentna. Zašto? Pa jednostavno, kao što je ranije navedeno kompatibilističke definicije slobode volje očito su kompatibilne s determinizmom i očito ih imamo, zato daljnja rasprava o njima jest puka analiza značenja bez ikakve veze sa stvarnošću. Što nije ni toliko čudan zaključak za nekoga tko se zalaže za jaki naturalistički pristup, pristup koji analizu koncepata stavlja po strani i favorizira metode tvrdih znanosti. U takvom pristupu onda nema mjesta za kompatibilizam, tezu koja po mnogima jest „visoko sofisticirana filozofska teza koja zahtijeva konceptualnu analizu da bi se mogla izgraditi te se samim time ne može braniti isključivo na znanstvenim temeljima.“ (De Caro 2007: 258) Iz svega toga slijedi da će bilo kakva rasprava o kompatibilizmu, prema Balagueru, biti trivijalna i zato je jedino relevantno metafizičko pitanje koje nam preostaje pitanje: imamo li libertarijaniističku slobodu, točnije onu ranije definiranu L-slobodu. No, to pitanje nema konačni odgovor jer kako u četvrtom poglavlju svoje knjige argumentira (Balaguer, 2010: 129-169) ne postoje dovoljno dobri empirijski razlozi za odbacivanje i potvrđivanje L-slobode, odnosno, sadašnji stupanj znanstvenog razvitka nam ne može dati konačni sud o statusu L-slobode te je stoga njeno postojanje jedino otvoreno znanstveno pitanje koje preostaje u raspravi o slobodi volje.

### **1. 5. Problemi Balaguerovog pristupa**

Smatram da se za gore opisani Balaguerov pristup može reći da počiva na četiri problematična temelja. Ako se ta četiri temelja dobro protresu onda će se i Balaguerova metafizička građevina urušiti. Mogli bismo reći da su sljedeće temeljne postavke Balaguerove teze problematične:

- 1) Pretpostavka da je svaka kompatibilistička definicija slobode evidentno kompatibilna s determinizmom te da je očigledno posjedujemo;
- 2) L-sloboda kao „ona“ koncepcija slobode;

- 3) Pretpostavka da se do određenog broja zaključaka došlo argumentacijom koja nije metafizička;
- 4) (Pre)strogi naturalizam.

Započnimo s prvom točkom i s pretpostavkom da su definicije slobode volje dane od strane kompatibilista evidentno kompatibilne s determinizmom i da je očigledno da takve slobode posjedujemo. Čini se da stvar nije tako evidentna kao što Balaguer pretpostavlja. Uzmimo za primjer frankfurtsku definiciju slobode volje. Ona se često povezivala s teorijama djelatnikovog uzrokovanja zbog ideje identifikacije koju Frankfurt nudi:

„Velleman nam je pokazao u jednoj izuzetno pronicavoj diskusiji Frankfurtovog prijedloga da identifikacija, kako je početno figurirala u Frankfurtovoj teoriji slobode, nije ništa više od jedne etikete za djelatnikovo uzrokovanje koje se najprirodnije shvaća u libertarijaničkim terminima“. (McKenna 2012: 7-8)

Ako je tome tako onda kompatibilist koji se zalaže za frankfurtsku slobodu mora pokazati zašto je ta teorija kompatibilna s determinizmom, zašto nije samo još jedna etiketa libertarijaničких teorija djelatnikovog uzrokovanja, te onda samim time više nije evidentno da će sve kompatibilističke teorije slobode volje biti evidentno kompatibilne s determinizmom. Naprotiv, tako što treba pokazati argumentima. Onda pitanje više nije semantičko, prestaje biti trivijalno i postaje metafizički interesantno i relevantno.

Isto vrijedi i za sve rasprave koje su nastale oko argumenta posljedice, argumenta koji se bavi kompatibilizmom naše mogućnosti da postupimo drugačije i determinizma. U potpunosti se slažem s McKennom kada kaže „iz moje perspektive [filozofskog] krajolika, tamo gdje se čini da Balaguer ne vidi ništa metafizički zanimljivo, meni je sve što vidim [metafizički zanimljivo]“. (McKenna 2012: 9) Što ako nam argument posljedice pokaže da su neke kompatibilističke koncepcije neutemeljene? Onda više nije evidentno da ih imamo. Naprotiv, ne bi ih ni trebali moći imati. Dakle, čini se da s kompatibilizmom stvari nisu tako jednostavne kako Balaguer pretpostavlja.

Tu ne prestaju problemi s kompatibilizmom jer se sada može dovesti u pitanje tezu (2), tezu da je L-sloboda „ona“ koncepcija slobode. Tome je tako zbog toga što

se možemo pitati što ako određene koncepcije kompatibilističke slobode prežive konceptualnu analizu? Valja li onda i dalje preferirati L-slobodu nad tim koncepcijama? No, ovaj problem se može i produbiti. Možemo se pitati zašto govoriti o jednom ili „onom“ problemu slobode volje? McKenna i brojni drugi smatraju da postoji čitav niz pristupa i formulacija problema slobode volje, pa primjerice McKenna govori o problemu treba li nam za slobodu volje mogućnost da postupimo drugačije ili je važno da djelatnik bude onaj krajnji izvor radnji? Čini se da Balaguer smatra da je izraz „sloboda volje“ jedan od onih izraza čiji se semantički sadržaj može utvrditi ili izučavanjem svakodnevnog jezika ili izučavanjem svakodnevnog jezika u konjunktivi s nekim pitanjem normativnosti (McKenna 2012: 5). No, je li tome tako ili je situacija takva da se ne može izučavanjem svakodnevnog jezika utvrditi za što termin „sloboda volje“ stoji? Čini se vjerojatnijim tvrditi da je to termin koji figurira kao jedan 'krovni' termin putem kojeg govorimo o brojnim međusobno povezanim problemima poput ljudskog donošenja odluka, moralne odgovornosti, kontrole te ih u okviru rasprave koju nazivamo sloboda volje nastojimo razriješiti. Ili kako McKenna kaže:

„Ne smatram da bi čak niti dio, onoga što mi filozofi činimo prilikom rješavanja pitanja što sloboda volje jest, trebao biti izgrađen u terminima onoga što obični ljudi misle pod izrazom „sloboda volje“. (...) Mislim da je najbolje razmišljati, o izrazu „sloboda volje“ kakav se pojavljuje u filozofskom kontekstu, kao o jednom isključivo tehničkom terminu (...). Mi bi ga trebali tretirati i tretirali smo ga kao tehnički termin i pokazali smo njegovu važnost kao zanimljivi filozofski problem vezujući ga za druga promišljanja koja *jesu* direktno povezana s našim svakodnevnim jezičnim iskazima.“ (McKenna 2012: 6)

U prijevodu, filozofski pojam „slobode volje“ jest tehnički pojam koji svoju filozofsku relevantnost duguje tome što je povezan s brojnim drugim pojmovima koji se javljaju u svakodnevnom i u filozofskom diskursu. Samim time ne postoji jedno shvaćanje što sloboda volje jest, ne postoji „ono“ shvaćanje što sloboda volje jest, nego više međusobno povezanih problema koji se nalaze pod istim krovom. Dakle, Balaguerova teza (2) da je L-sloboda „ona“ koncepcija slobode, jedina koncepcija koja ima metafizičku težinu i koju vrijedi istražiti jednostavno - ne stoji.

Ipak, smatram da postoji nešto važno u Balaguerovoj argumentaciji, a čemu se u filozofskoj literaturi prečesto ne pridaje previše pozornosti. Za libertarijanističku

konceptiju slobode, pogotovo onu događajnog tipa, nije dovoljno reći da determinizam nije istinit, čak nije ni dovoljno reći da je indeterminizam istinit, a nije ni dovoljno reći da se indeterminizam nalazi u samim odlukama. Treba reći nešto više. Valja reći na koji način bi se ta teorija mogla empirijski ostvariti. Problem proizlazi iz toga što libertarijaniističke teorije događajnog tipa nastoje naturalizirati odluku. Odnosno, ne žele samo postulirati postojanje indeterminističke odluke i tu stati, te teorije žele reći više. Žele filozofsku argumentaciju o slobodi volje što je moguće više približiti znanstvenoj slici svijeta, te istovremeno žele otvoriti vrata daljnjim, ne nužno filozofskim, istraživanjima. Ta istraživanja bi morala potražiti odgovore na brojna pitanja poput kako se ta odluka ostvaruje? Gdje se ostvaruje? Koji psihološki mehanizmi omogućuju takvu odluku? Koje pretpostavke moramo zadovoljiti da bi mogli postulirati postojanje takve slobode volje, itd.

Balaguer u četvrtom poglavlju svoje knjige (Balaguer 2010: 129-169) raspravlja o argumentima koji nam govore o empirijskoj ostvarivosti libertarijaniističke odluke te tada radi ono što većina teoretičara koji raspravljaju o problemu slobode volje ne radi. Objašnjava kako bi se libertarijaniistička odluka koja čini bit libertarijaniističke slobode mogla odviti. To je sasvim sigurno nešto što se može empirijski provjeriti jer govoreći verifikacionističkim žargonom, ima uvjete provjerljivosti. Uvjetno bismo mogli reći da je pristup teorija događajnog uzrokovanja bliži tvrdim znanostima od većine drugih teorija u raspravi o slobodi volje zato što se nastoji čim više približiti empirijskim saznanjima tvrdih znanosti, objasniti *kako* izgleda slobodna odluka. Brojne druge teorije slobode volje u takvo objašnjenje ne ulaze ili im takvo objašnjenje nije ni potrebno za razumijevanje njihove pozicije. Primjerice P. F. Strawsona se uglavnom svrstava u kompatibilistički tabor, iako on o determinizmu ništa ne govori, dapače, čak tvrdi da:

„Neki filozofi kažu kako ne znaju što je teza determinizma. Drugi kažu, ili podrazumijevaju, da znaju što ona jest. (...) Ako sam upitan kojoj strani pripadam, moram reći da je to ona koja prethodi svima, strana onih koji ne znaju što je teza determinizma.“ (Strawson, 1962: 19)

Strawsonova *teorija reaktivnih stavova* ne govori o tome kako se odvija ili kako bi se mogla odviti slobodna odluka. Nije joj potrebna neka teorija radnje. Samim time nije ni potrebno odgovoriti na pitanje da li je determinizam istinit ili ne. Strawson će u



tekstu reći da favorizira determinizam (Strawson, 1962: 19), ali njegova teorija reaktivnih stavova je jednako primjenjiva i na indeterminizam, a samim time i na libertarijanizam. Naravno pod uvjetom da se kritički odbace anti-libertarijanistički argumenti koje Strawson nudi. Zato ako se uzme Balaguerov stav da moramo objasniti način na koji su naše odluke slobodne, odnosno *kako* su naše odluke slobodne onda se čini da su brojne teorije slobode volje, poput Strawsonove, u neku ruku neinformativne po pitanju što sloboda volje jest. One možda ilustriraju neke elemente koji su nam važni ili je evidentno da tako što posjedujemo. Tako primjerice humeovska sloboda apostrofira odsustvo prepreka. Frankfurtska govori da je važno identificirati se s odlukama. Strawsonovska sloboda nas podsjeća na to da mi jedni drugima pridajemo neke stavove koji čine okosnicu naše moralne zajednice, itd. Jednostavno libertarijanizam kojeg brane autori poput Balaguera želi više. Želi se ponuditi okvir unutar kojeg bi takva sloboda mogla biti moguća.

Mišljenja sam da je to put kojim valja ići, ali uz jedno bitno ograničenje. Vjerujem da zadatak filozofa nije upuštati se u empirijske pretpostavke o tome kako se sloboda volje može ostvariti, nego mu je zadatak ponuditi određeni koncept slobode volje koji će voditi brigu o empirijskim ograničenjima svijeta. Dobro postavljena teorija slobode volje ne bi trebala imati za cilj sačuvati intuicije o ljudskoj autonomiji. Ona bi trebala te intuicije revidirati i odbaciti u svijetlu empirijskih saznanja kao i onih saznanja koji proizlaze iz filozofske analize koherencije i vjerodostojnosti korištenih pojmova.

Balaguer ide korak dalje i zalazi, po meni, u jednu stranputicu, zbog koje govori da su slobode koje su evidentne samim time i metafizički neinteresantne i zbog toga trivijalne. Dakle, reći da je bitno utvrditi kako bi se te odluke mogle odviti jest sasvim sigurno metafizički važno, to je čak i jedan korak naprijed u odnosu na dosadašnju raspravu o problemu slobode volje, jedan korak k naturalizaciji problema, ali iz toga ne slijedi da su ostale teorije metafizički ne-informativne, kako sam to ranije i pokazao.

Iz gore navedenog lako se dolazi do toga da je veliki dio rasprave metafizički itekako relevantan i samim time do negacije teze (3), pretpostavke da se do određenog broja zaključaka došlo argumentacijom koja nije metafizička, a paralelno s time i do negacije teze (4) strogog naturalizma za kojeg se Balaguer zalaže.

Čini se da se moramo pitati je li podjela na materijalna, empirijska pitanja i terminološka, semantička pitanja baš toliko oštra? Brani li Balaguer samo nominalno

takvu koncepciju ili je posrijedi nešto drugo? Je li zaista tako da je pitanje što je sloboda volje semantičko pitanje i samim time trivijalno pitanje?

Zanimljive su, i po mome mišljenju, točne, kritike koje između ostalih iznosi Neil Levy na prepisci koja se nalazi na blogu „The Garden of Forking Paths“<sup>23</sup> i do koje je došlo neposredno pred izlazak Balaguerove knjige. Kritike se uglavnom fokusiraju na Balaguerov metafizički pristup kojeg je on prezentirao u nekim ranijim radovima (Balaguer 2004) kao i u samoj knjizi. Kritika započinje time da se pitamo:

„...koliko vrsta slonova postoji? Dugo vremena su znanstvenici smatrali da postoje samo dvije različite vrste slonova (afrički i azijski). No, sada neki znanstvenici argumentiraju da bismo trebali razlikovati dvije različite vrste afričkih slonova. (...) Jedna grupa znanstvenika smatra da nam ovi podaci daju pravo na identifikaciju dviju vrsta, dok drugi smatraju da nam ovi podaci daju pravo identifikacije dviju podvrsta.“ (Levy 2009)

Zatim se Levy pita je li ovo samo terminološko pitanje kao što to Balaguer smatra kada iznosi svoj primjer s planetom ili se ipak radi o sadržajnom pitanju? I jedna i druga skupina znanstvenika zalaže se za očuvanje biološke raznolikosti, odnosno zalažu se za očuvanje čim većeg broja vrsta organizama. Stoga se čini da problem sa slonovima implicira da postoji neko sadržajno pitanje o kojemu valja raspravljati.

Problem slične vrste se javlja kada se govori o problemu proširenog uma: postoje određeni aspekti ljudske kognicije koji uključuju uzročne procese koji se odvijaju izvan lubanje. Hoćemo li te procese nazvati umskim procesima ili ne? Hoćemo li te procese smatrati kao da pripadaju nama ili su nešto izvanjsko nama? (Levy 2009)

Iz ovih primjera proizlazi da govor o terminima, pitanje o tome kada i kako ih upotrebljavati, uistinu ima neku metafizičku težinu, pitamo se koliko vrsti slonova postoji, što je um i gdje se nalazi. Isto vrijedi i za koncepte unutar rasprave o slobodi volje: kako odrediti što je kontrola, kako odrediti što je autorstvo nad radnjom? Levy smatra da ako ne odgovorimo na pitanje što je sloboda volje onda nećemo moći niti opisati i razumjeti svojstva svijeta:

---

<sup>23</sup>The Garden of Forking Paths. Blog.[http://gfp.typepad.com/the\\_garden\\_of\\_forking\\_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html](http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html)

„...mi ne možemo znati da li su svojstva poput „kontrola“, „autorstvo“ ili „prikladna neslučajnost“ realni bez da odradimo teške konceptualne napore osim ako se ne reduciramo na tupo pokazivanje, na iskaze da ovo jest ljudsko odlučivanje.“(Levy 2009)

Dakle, u osnovi je ideja da moramo znati što tražimo. Ako ne znamo što jest 'prikladna neslučajnost' ili 'kontrola' nećemo ni znati postoji li ona, ako ne znamo postoji li ona, nećemo ni znati jesmo li L-slobodni, ni znati kako to istražiti. Vezano uz to, pitanje što jest sloboda volje se upravo tiče kontrole, prikladne neslučajnosti, te kada odredimo jedno odredit ćemo i drugo. Stoga valja zaključiti da kada se bavimo konceptualnom analizom mi se itekako bavimo metafizikom.

Balaguer smatra da je uloga konceptualne analize po pitanju bavljenja metafizikom trivijalna i taj stav u svom odgovoru Levyjevoj kritici obrazlaže tako što tvrdi da „ako su naše odluke prikladno neslučajne onda ih mi autoriziramo i kontroliramo bez da kažemo što autorstvo i kontrola jesu.“ (Balaguer 2009) Ili slikovito rečeno, kada govorimo o osobama onda „ja mogu znati da je Kobe Bryant osoba, a mjesec to nije (...) bez da posjedujem koncept osobe“ (Balaguer 2009) pa analogno onda možemo prepoznati da je jedna osoba, primjerice L-slobodna bez da posjedujemo jasan koncept recimo kontrole. Da budem precizniji, za Balaguera nije problem ako netko promišljanjem dođe do nove spoznaje i ponudi novi koncept kontrole, novi koncept slobode. Takvo razumijevanje konceptualne analize je metafizički korisno, problematično je ono razumijevanje konceptualne analize koje iznalazi argumente za ili protiv ponuđenih analiza koncepata. Zbog toga ponuditi koncept po kojemu je Kobe Bryant osoba, a mjesec to nije, nije problematično. Problematično je pronalaziti argumente protiv toga jer time ne otkrivamo ništa novog o tome što osoba jest. Isto vrijedi i za slonove i za prošireni um. Terminološka pitanja nam neće reći ništa novog o vrstama slonova nego će nam samo govoriti o tome koja je najbolja definicija koncepta vrste slona.

Odgovor koji se može ponuditi Balaguerovom stavu tvrdit će da određena koncepcija što vrsta jest ili što um jest ili što sloboda volje jest može manje ili više, bolje ili lošije zahvatiti svijet. Odnosno koristeći se onom 'mesarskom' metaforom kada se brani realizam u metafizici, određena koncepcija će bolje ili lošije rezati prirodu po zglobovima. Određene koncepcije će nam bolje ili lošije znati reći što je

mišić, što hrskavica, a što kost. Odnosno bolje ili lošije će zahvatiti prirodu onakvu kakva jest. Balaguer, prilikom razmatranja te metafore smatra da moramo biti oprezni da ne postavimo semantiku ispred metafizike jer je redosljed upravo suprotan: metafizika prethodi semantici. (Balaguer 2009 i komentari s bloga „The Garden of Forking Paths“)

Osobno se ne slažem s tako jednostavnim shvaćanjem programa realizma u metafizici te dijelim ideju Neila Levya da je taj odnos jedan odnos međuovisnosti kao što primjer slonovskih vrsta i pokazuje. Ignorirati svijet predstavlja bijeg od svijeta, ali bez jasne slike koncepata koje imamo nećemo moći ni istraživati svijet. Odnosno:

„Konceptualna analiza bez izučavanja stvarne uzročne strukture svijeta je samo jedna vrsta sistematske pučke psihologije. Ali metafizika bez konceptualne analize je slijepa prema svijetu koji bi željela istraživati.“ (Levy 2009)

I naravno da će sada na takvu kritiku Balaguer opet ponoviti svoj stav i nanovo iznijeti gore navedene argumente na što mu se može odgovoriti istom mjerom pa se čini kao da nema izlaska iz ovog vrtloga. Pesimistički rečeno čini se kao da rasprava vodi u prazno. Ipak, smatram da tome nije tako i da se može puno jednostavnije pristupiti njenom rješavanju i to na način, kako ga u neku ruku banalno prezentira pred kraj rasprave na blogu Eddy Nahmias: „Je li se to samo meni čini ili se jako puno konceptualne analize odvija u ovoj raspravi?“ (komentar s bloga).

Ideja je vrlo jednostavna: čitava ova rasprava sadrži veliku količinu konceptualne analize, analizu koju Balaguer priznaje kao metafizički relevantnu kada se ona bavi artikulacijom koncepata, ali ju ne priznaje kao relevantnu kada nastoji argumentima pokazati da je jedan koncept inkohherentan, bolji od drugog ili jednostavno zbog određenog argumenta neprihvatljiv. Čini mi se da je drugi aspekt konceptualne analize, iznalaženje argumenata za ili protiv određene analize, u funkciji prvog aspekta. Mi ne možemo započeti, a kamoli li pak formirati i predložiti prvi aspekt bez drugog. Primjerice, Balaguer se u raspravi na blogu često koristi sintagmom „jasna koncepcija slobode“ ili „jasna koncepcija indeterminiranosti“ (Balaguerov komentar na blogu), ali do jasnoće dolazimo upravo pročišćavanjem zamagljenih, nedorečenih, emocijama ili drugim pojmovima okaljanim konceptima i pronalaženjem jasne slike onoga o čemu govorimo - argumentima. To je pogotovo

važno u raspravi o slobodi volje koja je izrazito kompleksna i unutar koje se miješa čitav niz ne nužno koherentnih intuicija koje čine ovaj problem još kompleksnijim. Iz svega ranije navedenog čini mi se da Balaguer ne želi priznati da dio argumentacije koja se odvija, a tiče se samih koncepata, jest metafizički. Mislim da se tijekom rasprave Balaguer implicitno bavi metafizičkom argumentacijom *par excellence*, ali ju eksplicitno kao metafizičku ne želi priznati. Možda je tome tako jer želi napraviti jedan prekid s libertarijanišćkom tradicijom koja se može opisati kao anti-naturalistička. No, pri tome ide predaleko tvrdeći da su debata o tome što sloboda volje jest i je li kompatibilna s determinizmom semantičke rasprave lišene metafizičke težine.

Možda Balaguerova želja da se izbjegne govor o pitanju što je sloboda volje i njegova želja da to pitanje klasificira kao nebitno proizlazi iz zbrke koju nudi taj pojam. Kao što sam već pokazao kroz primjer kojeg nudi McKenna, mi možemo govoriti o više vrsta kontrole pa samim time i o više vrsta slobode volje, ali kako i sam McKenna govori pojam sloboda volje je svojevrsni tehnički termin koji možda ne govori samo o jednoj 'onoj' slobodi volje nego je jedna vrsta zbrine imenice pod čiji krov svrstavamo niz srodnih problema koji se javljaju u debati. Odrediti koja je ona prava koncepcija je izuzetno teško jer vjerojatno niti jedna ne uspijeva zadovoljiti sve zahtjeve koje postavljamo pred takav koncept. Možda iz tog razloga Balaguer odbija govoriti u tim terminima, o pitanju što sloboda volje jest i stipulira L-slobodu kao nešto na što se može fokusirati suvremena znanost. U tome mu pristup nije pogrešan, pogrešan mu je samo iz perspektive koju zauzima kada odbacuje izuzetno kompleksno čak i možda nemoguće pitanje „što sloboda volje jest“ kao trivijalno<sup>24</sup> te se usredotočuje se na ono što on smatra kao „ono najvažnije pitanje“.

Pomalo u tom duhu i moje istraživanje želi ići, ali s idejom da je pitanje „što je sloboda volje?“ *par excellence* metafizičko pitanje i da dio odgovora može biti istraživanje konceptualnog prostora kojeg neko rješenje može zauzeti. Ono što želim istražiti je jedna koncepcija, jedan vid libertarijanišćke slobode volje koju možemo imati u ovom svijetu. Ta sloboda uključuje neke druge koncepcije kao sasvim plauzibilne i prisutne u svakodnevnom životu i isključuje druge kao nekoherentne te je zato i ovaj rad naslovljen libertarijanišćka teorija slobode volje. Pri tome dijelim Balaguerov stav da će naposljetku empirijske znanosti dati konačni sud i reći postoji li tako što. Na meni je samo da ponudim jedno viđenje što sloboda volje jest, jedno

---

<sup>24</sup> Ali čak i za tu tvrdnju, za nemogućnost i/ili trivijalnost, nam treba argument, kojeg Balaguer i daje!

viđenje koje mora sadržavati koherentni skup metafizičkih koncepata i koje mora biti empirijski osviješteno. Sljedeće poglavlje ide za time da prikaže zašto je kompatibilističkom shvaćanju slobode volje nekoherentno, koji koncepti koje ono koristi su nekoherenti, te što nam treba i što želimo imati da bi mogli govoriti o slobodi volje.

## **1. 6. Zaključak poglavlja**

Zadatak koji sam si postavio u ovom poglavlju bio je sagledati određene suvremene pristupe problemu slobode volje. Kako smatram da o problemu slobode volje valja razgovarati empirijski informirano, odnosno da prilikom razrade ideje što bi sloboda volje mogla biti valja raspraviti u vidu činjenica i ograničenja koje nam nude i nameću druge znanosti, poglavito one koje često nazivamo kognitivnim znanostima, analizirao sam dva filozofska izuzetno empiristički nastrojena pristupa prisutna u suvremenoj literaturi. Za oba se pokazalo da su u nekim segmentima svog pristupa jednostavno suviše radikalni u svojim zaključcima.

Govoreći o pokretu eksperimentalne filozofije pokazao sam da se može zaključiti da taj pokret sasvim sigurno može polučiti zanimljive rezultate, ali da je u nekim svojim zaključcima jednostavno neodrživ. Razvidno je da čitav pokret nije moguće teorijski poduprijeti bez onoga što volimo nazivati tradicionalnim filozofskim metodama, metodama koje taj pokret hrane teorijama koje od njega dalje bivaju empirijski testirane. Time se i implicira određena limitiranost pozitivnog programa koji najveće uspjehe ima, ne kada postavlja nove teorije i kada se bavi tradicionalnim filozofskim pitanjima, nego upravo onda kada nastoji mapirati intuicije i kada otkriva mehanizme iz kojih te intuicije i proizlaze. Samim time, u neku ruku zaključci pozitivnog programa izlaze iz onoga što volimo nazivati tradicionalnog filozofskog i zalazi u domene kognitivnih znanosti poput psihologije ili neuroznanosti. Time ujedno i daje okvire filozofskoj raspravi jer nam, naposljetku, donekle i govori o našoj kognitivnoj arhitekturi, odnosno o tome kakvi smo. Ipak, time je ostavljeno ogromno konceptualno područje, doduše limitirano empirijskim saznanjima, koje filozof svojim tradicionalnim metodama može istražiti. S druge strane, kada negativni program nastoji opovrgnuti ideju da filozofi nemaju pravo služiti se misaonim eksperimentima i pozivati se na intuicije kao svojevrsnu evidenciju u prilog ili protiv određenih teorija

onda smatram da negativni program taj svoj cilj jednostavno ne postiže. Argumenti koje sam naveo poput filozofske ekspertize i primata tradicionalnog pristupa potvrđuju tu tezu. Nije samo da nam je tradicionalna analiza koncepata potrebna da bismo mogli eksperimentalno pristupiti problemu slobode volje nego su nam i potrebni i eksperti koji će znati prepoznati koje intuicije će dijeliti prikladno informirani i od mogućih metodoloških i konceptualnih pogrešaka zaštićeni ispitanici.

Pokazao sam da Balaguerov naturalistički program koji nastoji ogroman dio rasprave, poglavito pitanje filozofske održivosti kompatibilizma, odbaciti kao trivijalan i ne-metafizički ne stoji. Stoga smatram da prilikom istraživanja problema slobode volje, a i prilikom istraživanja drugih filozofskih problema, nam itekako treba analiza koncepata i teorija o kojima govorimo.

Dakle, one pravce koji bi uvjetno rečeno mogli nazvati *znanstveno izolacionističkima* (De Caro 2007: 1), koji smatraju da se problem slobode volje može riješiti empirijskim pristupim i koji posljedično smatraju da filozofija slabašno ili nikako ne može doprinijeti raspravi valjda jednostavno odbaciti.

Tradicionalne filozofske metode nam pomažu u određivanju točnog dosega određenog pojma i uvjeta pod kojima taj pojam možemo koristiti. Znači li to da moramo biti *filozofski izolacionisti* i tvrditi da je problem slobode volje konceptualni problem? Ili da moramo, primjerice poput ranije navedenog Strawsona, jednostavno ignorirati pitanje kakav svijet jest jer kakav god on bio on neće promijeniti naše poimanje istoga? (Strawson 1969) Mislim da je takav pristup jednako neprimjeren kao i onaj znanstvenog izolacionizma. Zato smatram da pristup kojeg valja uzeti je jedan empirijski osviješten pristup konceptualnoj analizi problema slobode volje. Takav pristup možemo nazvati *interakcionističkim pristupom* kao što ga De Caro naziva (De Caro 2007: 1), ili empirijski osviještenom filozofijom, ali u konačnici smatram da se posao filozofa ponajprije sastoji u tome da zada određenu tezu koju će empirijske znanosti, ako i kada to bude moguće, testirati. No, prije samog testiranja na filozofiji je da istraži sve metafizičke zanimljive opcije unutar okvira kojeg nam zadaju za raspravu relevantni pojmovi i datosti svijeta koji nas okružuje te da odbaci one opcije koje se pokažu nekoherentnima ili jednostavno pogrešnima. Stoga u idućem poglavlju imam namjeru istražiti zašto je kompatibilizam neodrživ i što nam vrijednog može dati u svrhu postavljanja libertarijaniističke teorije slobode volje.

## 2. NEPRIHVATLJIVOST KOMPATIBILISTIČKOG PRISTUPA

U prethodnom poglavlju bilo je govora o problemu intuitivne prihvatljivosti kompatibilističke odnosno inkompatibilističke slike svijeta prilikom čega su se otvorila brojna pitanja koja su ostala neodgovorena. Možemo se pitati što je to u determinizmu što ga čini pogibeljnim po slobodu? Što je to, s druge strane, u determinizmu što nam omogućuje slobodu? Proizlazi li taj sukob iz drugačijih koncepcija slobode ili očekivanja od slobode koje ljudi posjeduju? Omogućava li determinizam neke od sloboda, ali istovremeno uskraćuje druge? Jesu li nam neke vrijednosti koje smatramo izuzetno važnima za naše shvaćanje morala i jastva nedostupne pod pretpostavkom istinosti determinizma? Što zapravo možemo činiti ako je determinizam istinit? Koje sposobnosti možemo imati a koje nemamo ako je determinizam istinit? Treba li nam otvorena budućnost i što se uopće krije iza tih ideja? U ovom poglavlju pokušati ću pronaći odgovore na neka od ovih pitanja i razjasniti što nam je važno kod njih. Koji su to ključni pojmovi, što je to u njima što kroji i na koji način kroji debatu između kompatibilista i inkompatibilista.

Kao što će se pokazati na filozofskom tržištu nalazi se nekoliko konkurentnih koncepcija slobode. Neke su kontrarne, dok se druge nadopunjuju, ovisno o koje zahtjevima koje želimo ugraditi u ideju slobode, koliko toga smatramo da je potrebno ugraditi u tu ideju da bismo mogli reći da smo na pravilan način zahvatili ideju slobode. Naravno, jedno su naše želje a drugo jest objektivnost koncepta slobode i mogućnost empirijskog utemeljenja. Mi možemo u ideju slobode ugraditi zahtjeve poput kreiranja naše budućnosti, našeg htjenja, naše same volje ali pitanje je koliko je to objektivno moguće. Često će ti zahtjevi proizlaziti iz vrijednosti koje smatramo da su relevantne i koje oblikuju našu ideju slobode. Dakle, moglo bi se reći da ono što ćemo ugraditi u koncept slobode ovisi o vrijednostima formuliranim u obliku zahtjeva za koje smatramo da ih netko mora zadovoljiti da bi mogli reći da je slobodan.

U tekstu koji slijedi u ovom i idućim poglavljima baviti ću se analizom pojmova od kojih je sastavljen pojam slobode i njihovom koherentnošću. Dotaknut ću se empirijskih ograničenja, ali se neću baviti njihovim propitivanjem zato što smatram da konceptualno istraživanje poput ovog ne može dati odgovore na tako što. Metaforički rečeno, zanima me koliko visoko možemo postaviti letvicu, koji su to zahtjevi koje možemo preskočiti i samim time ih ugraditi u pojam slobode, a koje zahtjeve ne



možemo ili ne trebamo ugraditi. Visina koja se pritom može preskočiti bit će određena empirijskim saznanjima i ograničenjima na koje nailazimo prilikom analize pojmova. Konačni odgovor na pitanje koliko visoko možemo postaviti letvicu bit će dan tek u posljednjem poglavlju.

Nastojat ću pokazati da ovisno od zahtjeva koje postavljamo možemo govoriti o različitim koncepcijama slobode, te će se na taj način i stvoriti hijerarhija prema kojoj će zahtjevnije koncepcije inkorporirati druge manje zahtjevne koncepcije slobode. Stoga se u tom smislu može govoriti o stupnjevanju koncepcija ili koncepcije slobode. Ideja stupnjevanja, odnosno nadogradnja do jedne punokrvne koncepcije slobode sastavljene od drugih manje zahtjevnih koncepata slobode zasigurno je prisutna u ranije spomenutoj Balaguerovoj ideji slobode o kojoj je bilo govora u prvom poglavlju. Prema Balagueru evidentno je da mi posjedujemo kompatibilističke koncepcije slobode, a pravo je pitanje posjedujemo li ono što on naziva L-slobodom.<sup>25</sup> Stupnjevanje slobode prisutno je i kod drugih autora poput Roberta Kanea koji razlikuje pet vrsti sloboda<sup>26</sup> koje se nadograđuju jedna na drugu ili međusobno dopunjuju. U tom smislu čini se da sastavljanje koncepta slobode valja započeti od najmanje zahtjevnog koncepta, od najjednostavnije ideje slobode one koju Balaguer naziva humeovskom koncepcijom slobode volje ili onime što je u literaturi poznato kao *klasični kompatibilizam*.

No, prije definiranja klasičnog kompatibilizma i propitivanja na kojim zahtjevima počiva i koje zahtjeve ne uspijeva zadovoljiti takva koncepcija slobode, valja postaviti određeni okvir rasprave. Odnosno, s jedne strane definirati sam determinizam, a s druge uvidjeti koje su početne točke, početni kriterij na temelju kojeg možemo započeti govor o slobodi.

## 2.1. Determinizam

Možemo se pitati što uopće jest determinizam? Kako ga shvatiti? Kako ga razlikovati od drugih njemu srodnih teza? Je li to teza o predodređenosti budućnosti? Ili je to teza o određenosti naših postupaka? U biti, što je to u determinizmu što nas straši? Što je to što predstavlja prijetnju po slobodu volje? Može se formulirati jedan

---

<sup>25</sup>Balaguer, 2010, str. 5

<sup>26</sup>Vidi: Kane, 2005, str. 163-174.

ishitreni odgovor prema kojemu determinizam u sebi sadrži element predodređenosti ljudskih djela što ga čini pogibeljnim po ljudsku slobodu. No, to nije posve točno. Teza determinizma nije teza o predodređenosti. Vihvelin kada raspravlja o tom pitanju smatra da predodređenost svakako predstavlja izazov za slobodu zbog čega su brojni srednjovjekovni filozofi, naročito Sv. Augustin, nastojali pomiriti slobodu volje s predodređenošću naših djela koja proizlazi iz nepogrešivosti Božjeg sveznanja i Božje svemogućnosti. No, to nije teza determinizma, to je teza *teološkog determinizma* prema kojoj „Bog postoji, ima nepogrešivo znanje o svim istinitim propozicijama, uključivši propozicije o budućim događajima“ (Vihvelin 2011). Ono čega se pribojavamo u teološkom determinizmu jest kako možemo slobodno djelovati ako Bog unaprijed zna što ćemo učiniti. Suvremenim teolozima i filozofima religije<sup>27</sup> je ova tema jednako aktualna kao što je bila srednjovjekovnim misliocima, no, u ovom problemu neugodnost nam predstavlja Božje sveznanje, a ta teza nije prisutna u determinizmu. Zato teološki determinizam ne smijemo miješati s determinizmom.

No, u teološkom determinizmu prisutan je element koji može izazvati neugodu potpuno neovisno o tezi Božjeg postojanja. Taj element je neizbježnost budućnosti koja nam se može učiniti kao da je već sada istinita. Dakle, netko bi mogao reći da determinizam implicira da su prošle, sadašnje i buduće propozicije već sada istinite ili neistinite, da već sada postoje istinite propozicije koje nam govore što ćemo učiniti sutra. No, niti ovaj element nije dio onoga što danas nazivamo tezom determinizma već je ključni element onoga što se naziva *logičkim determinizmom* prema kojemu „princip bivalencije vrijedi za sve propozicije, uključivši i propozicije o budućim radnjama.“ (Vihvelin 2011). Teza determinizma se ne mora obavezati na tvrdnju da su propozicije o budućim stanjima stvari već sada istinite, jednostavno netko tko brani determinizam može reći da će te propozicije postati istinite ili neistinite tek kada se ta buduća stanja stvari ostvare. Samim time nema bojazni po pitaju jesu li naše buduće radnje već sada istinite ili neistinite.

Neizbježnost se pojavljuje i u drugim oblicima. Ona je i osnovna ideja teze fatalizma prema kojemu:

---

<sup>27</sup> Brojni su suvremeni autori koji se bave tom tematikom. Radovi Linde Trinkaus Zagzebski (Zagzebski 2002) i Williama Haskera (Hasker 2011) prikazuju osnovne strukture te problematike i načine na koji se taj srednjovjekovni problem prožima s suvremenom raspravom o odnosu slobode volje i determinizma.

„Štogaod da se dogodi se mora dogoditi; svaki događaj ili stanje stvari do kojeg dolazi moralo je i doći (...) [pri čemu] mi nemamo moć (sposobnost) da izvršimo bilo koju drugu radnju od one koje i činimo“ (Bernstein 2002: 65)

Prema fatalizmu sve radnje koje činimo morale su se i dogoditi. Naše radnje nemaju uzročnu moć pomoću koje bismo mogli dovesti do promjene onoga što se mora dogoditi. Fatalizam implicira svojevrstu 'zapisanost' budućih događaja na koje mi nemamo utjecaja. Oni će se dogoditi, a mi ćemo im se povinovati. Ali, to nikako nije teza determinizma. Prema tezi determinizma naše radnje imaju uzročnu moć te se stoga ne moramo bojati 'zapisanosti' determinizma. Zapisanost nije ideja koja se može pronaći u determinizmu. Mi uzrokuje promjene, djelovanjem možemo dovesti do nesretnih, ali i sretnih ishoda. Dakle, nije točno da mi nemamo utjecaja na naše radnje, upravo suprotno, mi smo ti koji te radnje ostvarujemo, a determinizam samo 'osigurava' uzročnu moć svih radnji, svih događaja na kasnije događaje. Zapisani nesretni ishod kojeg bi se mogli bojati nije dio teze determinizma.

No, i dalje ostaje neugodan osjećaj koji proizlazi iz samog imena teze, osjećaj da smo determinirani. Što to znači? Neki bi mogli reći da biti determiniran znači biti prisiljen učiniti neku određenu radnju bez obzira na sve. Robert Kane pozivajući se na Alfreda Ayera nas poziva da ne mislimo o determinizmu kao o prinudi, o prisili prirodnih zakona koje nas tjeraju da činimo određene radnje, kao da nas nadvladavaju i tjeraju da djelujemo protiv naše volje (Kane 2005: 18). Zakoni prirode samo govore da određene radnje pravilno slijede iz drugih. Tako što može biti i dobro za nas, upravo na tome i inzistiraju klasični kompatibilisti.

Determinizam u sebi uključuje pravilnost, određenu *metafizičku nužnost*. Pitanje je je li ta metafizička nužnost pogibeljna po slobodu. Inkompatibilisti će sasvim sigurno tvrditi da metafizička nužnost koja čini osnovu teze determinizma čini naše postupke neslobodnima. Kompatibilisti se neće složiti, a neki će i tvrditi će da je ona potrebna za slobodu. No, prije nego li započnem raspravu o statusu metafizičke nužnosti determinizma valja reći što determinizam jest, odnosno kako ga se uobičajeno definira.

Determinizam se najčešće tretira kao metafizička teza prema kojoj je svaki događaj uzročno nužno slijedi iz ranijih događaja. Precizniji opis determinističkog svijeta nudi Carl Hofer:

„determinizam zahtijeva svijet koji

a) ima dobro definirano stanje [svijeta] ili opis [svijeta] u bilo koje dano vrijeme i

b) zakone prirode koji su istiniti u svim mjestima i vremenima.

Ako imamo sve to tada vrijedi ako a) i b) logički povlače za sobom stanja svijeta u svim drugim vremenima (ili barem u svim stanjima kasnijima od b)), onda je svijet deterministički“ (Hoefler 2009)

Hoeflerov opis determinističkog svijeta ne definira sam determinizam, ali nas uz ranije navedeno razlikovanje determinizma od onoga što determinizam nije, upućuje na određene osnovne elemente koje tvore tezu determinizma. Ti osnovni elementi su zakoni prirode, opis stanja stvari u svijetu i uzrokovanje.

Prevladavajuća definicija<sup>28</sup> unutar rasprave o slobodi volje jest ona koju je ponudio Peter Van Inwagen 1975. godine u svojem članku "The Incompatibility of Free Will and Determinism" i koja uključuje gore navedene sastojke:

„Determinizam se može definirati kao konjunkcija ovih dviju teza:

- 1) Za svaki trenutak vremena postoji propozicija koja izražava stanje stvari u svijetu u tom trenutku.
- 2) Ako su A i B propozicije koje izražavaju stanje stvari u svijetu u nekim danim trenucima, tada konjunkcija propozicije A sa zakonima fizike dovodi do propozicije B." (Van Inwagen 1975: 18)

U ovoj definiciji Van Inwagen koristi se terminom 'zakoni fizike' iako se u raspravi ustalio termin 'zakoni prirode'. Problem s terminom 'zakoni prirode' prema Van Inwagenu sastoji se u tome što može sadržavati neke psihološke zakone koji govore o voljnom ponašanju djelatnika. Kako se u raspravi pitamo može li uopće djelatnik na temelju svoje volje djelovati unutar svijeta u kojem vladaju određeni zakoni, onda se u skupinu zakona ne bi smjeli uključiti i oni koji govore o voljnom djelovanju pojedinca.<sup>29</sup> Iz tog razloga Van Inwagen preferira termin 'zakoni fizike' nad

---

<sup>28</sup> Definicije determinizma su brojne ali sve se u većoj ili manjoj mjeri usredotočuju na ideju da ne postoje druge otvorene mogućnosti od one koja se realizira te da ona koja se realizira je uzročna posljedica točno određenog prethodnog stanja. (Walter 2001: 14-15)

<sup>29</sup> Van Inwagen daje primjer takvog zakona: Ako do dvanaeste godine ljudsko biće ne osjeti sram od laganju tada će on lagati kadgod mu to bude u interesu. (Van Inwagen 1975: 28)

terminom 'zakoni prirode'. No, u raspravi je uobičajen termin 'zakoni prirode' i tim terminom većina autora zahvaća upravo ono što Van Inwagen misli pod terminom 'zakoni fizike'. Stoga ću se u ovom radu koristiti terminom 'zakoni prirode' i njime podrazumijevati skup zakona koji isključuju voljne psihološke zakone.

Ranije sam govorio o metafizičkoj nužnosti koja postoji u determinizmu za koju se sada može nešto više i jasnije reći nakon što je dana definicija determinizma. Mark Bernstein kada govori o razlici između determinizma i fatalizma tvrdi da se može razlikovati između 'mora' koji je prisutan u fatalizmu i 'mora' koji je prisutan u determinizmu (Bernstein 2002: 67), između dvaju koncepcija metafizičke nužnosti koju izražavamo kada kažemo „sve što se događa mora se dogoditi“ (Bernstein 2002: 67). Učestalo je mišljenje da mnogi čine grešku kada poistovjećuju ta dva koncepta te najčešće determinizam shvaćaju kao da u sebi sadrži metafizičku nužnost koju fatalizam ima.<sup>30</sup> No, nastavlja argument, determinizam valja shvatiti kao da je u njemu „logički nemoguće da postoje [mogući] svjetovi s prirodnim zakonima i prošlošću koji se podudaraju s aktualnim svijetom a sa različitim budućnostima od one aktualnog svijeta.“ (Bernstein 2002: 68) Dakle, prema metafizičkoj nužnosti determinizma ako imamo dva svijeta s jednakim zakonima i s jednakim stanjem stvari onda će i njihova budućnost biti jednaka upravo zbog nužnosti koja vlada u tim svjetovima.<sup>31</sup> Zato će takvu nužnost Bernstein nazivati *kauzalnom nužnošću* (Bernstein 2002: 69), a Vihvelin *nomološkom nužnošću* (Vihvelin 2011). S druge strane, metafizička nužnost fatalizma se može shvatiti na više načina te ako smatramo da postoji razlika između determinizma i fatalizma onda se ona može formulirati kao teza da će se određeni budući događaj dogoditi bez obzira na sve. Nužno je da 'sve što se događa mora se dogoditi', bez obzira na sve. Tako dolazimo do formulacije fatalizma prema kojoj je to „teza sa štogod se događa se mora i dogoditi, svaki događaj ili stanje svijeta koji se događa se mora i dogoditi.“ (Bernstein 2002: 65) Determinizam tako što ne tvrdi.

Ostalo je otvoreno pitanje: što je to što nas u determinizmu plaši? Zašto smatramo da je determinizam pogibeljan po slobodu? Može li u njemu prisutna kauzalna nužnost dovesti u pitanje dignitet naših radnji? Smatram da je odgovor na drugo pitanje relativno kompliciran i da zahtjeva eliminiranje određenih 'dekoracija'

---

<sup>30</sup> Pitanje je da je kako shvatiti fatalizam. Da li je to teza o logičkoj ili metafizičkoj nužnosti? Stavovi po tom pitanju se razlikuju od autora do autora. Vidi: (Van Inwagen 1983), (Rice 2010) i (Bernstein 2002).

<sup>31</sup> Zanimljivo je pitanje da li se tu onda govori o jednom ili dva svijeta jer ako imaju potpuno ista svojstva na temelju čega ih možemo razlikovati?

determinizma koje nude oni koji brane kompatibilizam slobode volje i determinizma. Stoga na ovo pitanje ne mogu odgovoriti prije nego li pokažem zašto valja i na koji način se mogu odbaciti 'dekoracije' i prikazati determinizam pod pravim svjetlom. Stoga će odgovori na gore navedena pitanja biti dani na kraju ovog poglavlja nakon što se odradi mukotrpan posao metafizičke argumentacije.<sup>32</sup>

## 2. 2. Sloboda

Tako definirani determinizam mora zadovoljiti, točnije rečeno ne dovesti u pitanje barem neke od osnovnih ideja koje određuju naše poimanje slobode. No, što je to sloboda? Kako je definirati? Postoji li jedna definicija slobode ili možemo govoriti o više njih? Na čemu uopće valja temeljiti pojam slobode? Najmanje što možemo reći jest da sloboda volje zahtjeva određenu vrstu kontrole i/ili autorstva nad radnjama što je ujedno nešto što nam se zdravorazumski sasvim sigurno čini istinito. Thomas Pink u svom kratkom uvodu u raspravu o problemu slobode volje iznosi ideju da mi kontroliramo način na koji djelujemo, da postoji jedan 'na-nama-je'<sup>33</sup> karakter naših radnji, što predstavlja „konstantno i osnovno svojstvo našeg mišljenja, svojstvo koje svi mi možemo prepoznati. I koje je neodoljivo.“ (Pink 2005: 1-2) Na vrlo sličan način govori i Robert Kane kada se pita koje bi trebale biti osnovne karakteristike slobode te argumentira da jedna od njih mora biti činjenica da „*na-nama-je* ono što biramo i kako djelujemo“ (Kane 2005: 6), pod čime se implicira kontrola nad alternativama, a na kontrolu se nadovezuje ideja autorstva prema kojoj „krajnji izvor naših radnji leži u nama a ne van nas u faktorima koji su van naše kontrole.“ (Kane 2005: 6)

Michael McKenna smatra da se ideja kontrole može formulirati dvojako i to kao:

- a) kontrola shvaćena kao djelatnikova sloboda izbora nad alternativama
- b) kontrola utemeljena na djelatniku kao izvoru radnji (McKenna 2009)

---

<sup>32</sup> To 'odrađivanje metafizičkog posla' ujedno je i najbolja kritika u prvom poglavlju navedene Balaguerove teze da je problem kompatibilizma semantički, ne-metafizički problem.

<sup>33</sup> U izvorniku 'up-to-us-ness' (Pink 2005: 1-2), Kane se koristi terminom 'up-to-us' (Kane 1996: 4; 2005: 6)

Takva podjela je u raspravi standardno prihvaćena te će se bilo koja teorija, bilo kompatibilistička, bilo libertarijaniistička osloniti na jednu od ovih dviju koncepcija kontrole iz koji proizlazi sloboda i na njoj utemeljena moralna odgovornost djelatnika. Nerijetko ove dvije komponente dolaze u zapakirane u paketu te se, samim time i najčešće brane kao jedno ipak, kako će se pokazati kroz raspravu, one su odvojive te mogu zasebno predstavljati kamen temeljac pojedine teorije.

Kontrola nad alternativama često se oslikava metaforom vrta razgranatih staza prema istoimenoj zbirci priča Jorgea Luisa Borges. Ta metafora poziva nas da svijet koji nas okružuje zamislimo kao vrt, a naš život kao putovanje kroz taj vrt. Prilikom našeg života, našeg putovanja susrećemo se s brojnim dilemama koje možemo shvatiti kao račvanje staza, u tim točkama mi se odlučujemo kojim putem krenuti, koju stazu odabrati, odnosno, vršimo određene odluke koje provodimo u djela te onda nastavljamo put do idućeg račvanja. Slobodni smo ukoliko možemo krenuti jednom ili drugom stazom, naša budućnost je otvorena ukoliko nam je više stazi dostupno, ako nam prošlost ne određuje put kojim moramo krenuti. Dakle, ako možemo birati stazu kojom ćemo kročiti, odnosno ako možemo vršiti odabir između dviju ili više alternativnih opcija onda smo - slobodni. To je stav prema kojemu „moralna odgovornost *zahtjeva* slobodu u smislu postojanja autentičnih alternativnih mogućnosti. Bez takve slobode, tvrdi se, nema odgovornosti, nema digniteta, i u konačnosti nema jastva.“ (Fischer 1994: 5)

Prema ovoj koncepciji slobode nekoga ćemo smatrati moralno odgovornim samo ako je mogao postupiti drugačije, samo ako je mogao krenuti drugim putem. Tu pretpostavku je Harry Frankfurt izložio u terminima principa alternativnih mogućnosti prema kojemu:

PAP: osoba je moralno odgovorna za ono što je učinila samo ako je mogla postupiti drugačije. (Frankfurt 1969: 1)

Ovakva shvaćena atribucija moralne odgovornosti oštro je kritizirana, a plauzibilnost tih kritika ocjenjujem u trećem poglavlju u kojemu je, ujedno i detaljnije predstavljen ovaj princip.

Pitanje je kako shvatiti staze Borgesovog vrta, na koji način razumjeti što znači izabrati put i naravno što uopće znači da nam je budućnost otvorena, da su nam staze dostupne, da možemo postupiti drugačije? Problem nastaje kada pokušamo

pomiriti takvo shvaćanje slobode s ranije navedenom koncepcijom determinizma. Inkompatibilisti smatraju da je to jedan nerješiv problem jer jednostavno nije jasno kako uopće u determinističkom svijetu možemo govoriti o slobodnom biranju između alternativa. Jedan grubo početni inkompatibilistički argument može se postaviti na sljedeći način:

- (1) Ako osoba djeluje na temelju vlastite slobodne volje tada ona može drugačije postupiti.
- (2) Ako je determinizam istinit onda nitko ne može postupiti drugačije od onoga kako postupi.
- (3) Dakle, ako je determinizam istinit nitko ne djeluje na temelju vlastite slobodne volje. (McKenna 2009)

Kompatibilisti moraju pronaći odgovor na gore navedeni argument jer u protivnome su osuđeni na odustajanje od slobode utemeljene na alternativnim mogućnostima.

Pitanje je mora li sloboda biti utemeljena na principu drugačijeg postupanja ili su dostupna i neka druga rješenja? Neki autori smatraju da se kontrola nad radnjama i sloboda utemeljena na njoj te naročito moralna odgovornost, može zadržati bez pozivanja na mogućnost drugačijeg djelovanja. Govoreći o odgovornosti najjednostavniji i najbanalniji primjer odgovornosti bez mogućnosti alternativnog postupanja predstavljaju slučajevi poput onoga Martina Luthera kojeg Daniel Dennett predstavlja u svojoj knjizi *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* (Dennett 1984: 133). Luther je prilikom pribijanja svojih 95 teza na vrata vitenberške crkve rekao da ne može drugačije postupiti. Zašto je tome tako? Zašto ne može postupiti drugačije? Objašnjenje je jednostavno: jednom kada se je poistovjetio s idejom da mora prosvjedovati protiv prodaje oprosta Rimokatoličke crkve onda mu je ta ideja postala jedini put kojim može kročiti, ona je jednostavno postala neizbježna. Mogao je učiniti samo ono što je učinio: usprotiviti se Rimokatoličkoj crkvi. Smatramo li ga zbog toga manje odgovorim? Ne! Upravo suprotno. Njegov primjer je primjer u kojemu je jedna osoba u potpunosti odgovorna za svoja djela iako ne može postupiti drugačije.

Takva ideja slobode utemeljenoj na autorstvu, odnosno na ideji djelatnika kao izvorišta vlastitih radnji učestala je u raspravi i prihvaćaju je i kompatibilisti poput



Frankfurta (Frankfurt 1971) i Fischera (Fischer 1994) te sve inačice libertarijaniističke teorije djelatnikovog uzrokovanja kao i pojedine teorije događajnog uzrokovanja među kojima se ističe Robert Kane sa svojom koncepcijom *krajnje odgovornosti* (Kane 1996: 35). Oni koji prihvaćaju koncepciju djelatnika kao konačnog izvora vlastite radnje smatraju da ova tri uvjeta moraju biti zadovoljena:

- 1) Uzrok, ili barem uzročni antecedens slobodne radnje mora biti jedan dio vrste uzroka koja igra glavnu ulogu u proizvodnji slobodne radnje (poput imanja prikladnog vjerovanja ili želje)
- 2) Ovaj uzrok mora biti internalan djelatniku
- 3) Uzrok mora bar djelomično biti konstitutivan za djelatnika na način, zbog svoje konstitutivnosti, da bi bilo prikladno reći da je slobodna radnja 'uistinu' proizlazi *iz djelatnika* ili je 'djelatnikova' ili nad njome *djelatnik* ima kontrolu. (Haji, 2008: 33)

Takva koncepcija slobode susreće se s drugim nizom problema. Problem je u tome što pod pretpostavkom determinizma prošla stanja stvari zajedno sa zakonima prirode impliciraju neko drugo stanje stvari. Ako je tome tako onda i današnje stanje stvari, neki izbor kojeg smo danas učinili je posljedica nekog prošlog stanja stvari, nekog stanja stvari koje se može nalaziti i u dalekoj prošlosti u kojoj nije bilo ni nas, ni recimo ljudskih bića.<sup>34</sup> Naravno kompatibilista mora ponuditi argumente kojima će se oduprijeti i ovoj kritici.

Da bi neka kompatibilistička teorija mogla „proći na tržištu“ ona mora na neki način ponuditi odgovor na ove dvije kritike. Klasični kompatibilizam uglavnom je nastojao pomiriti mogućnost drugačijeg postupanja s istinitošću determinizma. S drugim problemom, propitivanjem autorstva u determinističkom svijetu nije se bavio

---

<sup>34</sup> Ili, može se problem još radikalnije prezentirati: kako determinizam ne razlikuje smjer vremena onda neko izvan-prostorno i van-vremensko biće koje gleda naš današnji izbor može deducirati sam ishod tog izbora iz nekog stanja svijeta u budućnosti. Ovako postavljeni argument se suočava s dva problema na koje mora, prije svega, ponuditi odgovore. To je s jedne strane problem smjera vremena, a s druge strane stoji ideja da ako su događaji međuovisni, a pod pretpostavkom determinizma oni to svakako jesu, onda se najprije mora odviti jedan događaj da bi se mogao dogoditi drugi. Ovim problemima se može doskočiti ukoliko netko prihvati neke radikalnije teorije vremena poput Smartove ideje da je smjer vremena samo antropomorfni princip koji realno ne mora postojati (Smart 2008), čime se daje odgovor prvoj kritici, te prihvaćanja primjerice eternalizma, teoriji prema kojoj su buduće i prošle točke vremena jednako postojeće kao i sadašnje točke vremena, čime se daje odgovor drugoj kritici. Kako su to ipak radikalne teze koje se uvelike kose sa standardnim pogledima na svijet neću se na njih oslanjati u argumentaciji.

jer u razdoblju izuzetne popularnosti klasičnog kompatibilizma<sup>35</sup> taj problem jednostavno nije bio prisutan u raspravi. Ali, valja i napomenuti da ukoliko bi se mogao ponuditi dobar kompatibilistički odgovor na prvi problem onda nam odgovor na drugi problem ne bi bio toliko zanimljiv iz jednostavnog razloga što koncepcija kontrole utemeljena na autorstvu nastaje onda kada je teško pronaći adekvatan odgovor na problem kompatibilizma mogućnosti drugačijeg postupanja i determinizma. Druga koncepcija je manje zahtjevna, ona ne traži mogućnost drugačijeg postupanja u determinističkom svijetu, njoj je dovoljno da na neki način pokažemo da djelatnika možemo smatrati odgovornim iako on ne može drugačije postupati. Ona spušta letvicu zahtjeva, skromnija je i zato ona ne bi bila interesantna ukoliko bi postojao dobar odgovor na prvi problem. Naravno, klasični kompatibilisti su smatrali da oni mogu ponuditi dobar odgovor. Pitanje je, je li tome zaista tako.

### **2. 3. Klasični kompatibilizam**

Koji su to odgovori koje nude klasični kompatibilisti poput Hobbesa, Humea i svi ostali koji se oslanjaju na tu tradiciju? Započnimo s onime što bih nazvao najboljim argumentom za kompatibilizam: slobodni smo kada činimo ono što želimo činiti, kada možemo zadovoljiti naše želje, kada odlučujemo i djelujemo u skladu s našim karakterom, vrijednostima, vjerovanjima. Ukoliko nam netko ili nešto stane na put, u vidu nekog vanjskog čimbenika, poput neke druge osobe, neke institucije ili općenito neke fizičke prepreke koja nas sprječava u izvršavanju naših želja tada smo – neslobodni. Naše želje su plod naše interakcije s okolinom, naših roditelja, društva u kojem živimo, naših promišljanja, naših nadanja i strahova. One nisu nasumične, one su se formirale kroz povijest naših interakcija s drugim ljudima. A determinizam? Sputava li nas on? Ne, naprotiv – on je nužan sastojak: istinitost determinizma nam garantira da ćemo uistinu i izvršiti ono što želimo, jer zamislimo samo da želimo učiniti x i da se dogodi nešto indeterminirano nešto suprotno od onog što smo mi htjeli učiniti, to jednostavno ne bi bila naša odluka. Dakle, neistinitost determinizma uvodi slučaj, neki neodređeni element koji bi nas mogao odvesti tko-zna-gdje i time

---

<sup>35</sup> Uvjetno možemo reći da taj period kreće od Hobbesa i Humea i završava šezdesetih godina prošloga stoljeća kada se rasprava drastično mijenja pod pritiskom novonastalih argumenata koje su formulirali (Frankfurt 1969), (Ginet 1966), (Van Inwagen 1975) i (Strawson 1962).

nas spriječiti pri našem slobodnom djelovanju. Želje su naše, mi djelujemo na temelju njih, ukoliko nam ništa ne stoji na putu – mi ćemo učiniti ono što želimo. Pa što nam više od toga treba?

Takva koncepcija slobode zasigurno vrlo dobro zahvaća naše svakodnevne potrebe za slobodom: od svakodnevne slobode izvršavanja sitnih trivijalnih radnji, preko nesputanosti naše slobode od strane raznih prisila i prinuda, do onih sloboda koje nam trebaju u društvenom kontekstu poput slobode govora, slobode kretanja i političkog djelovanja. Zato takvu slobodu Hobart i uspoređuje sa slobodnom trgovinom: „sloboda volje znači slobodu osoba u njihovom htijenju, jednako kao što slobodna trgovina znači slobodu osoba u njihovoj trgovini.“ (Hobart 1934: 8) Jednostavno moramo moći ostvarivati naše naume i oni ne smiju biti sputani preprekama. Ako su ova dva momenta prisutna – mi smo slobodni.

Ugrubo takvu koncepciju slobode, koncepciju koja se oslanja na ideju da činimo ono što želimo i da pri tome nismo sputani preprekama branili su brojni filozofi među kojima se ističu Thomas Hobbes (2013), David Hume (Hume 1988), John Locke (1959), John Stuart Mill (1989), R. E. Hobart (1934), Moritz Schlick (Schlick 1939), Alfred Ayer (Ayer 1954) i drugi.

Tradicionalno se tako koncipirana sloboda djelatnika formulira u terminima moći:

„Sloboda bilo koje osobe zasigurno uvijek implicira posjedovanje jedne moći, te znači odsustvo bilo kakvih interferencija (bilo u vidu ograničenja ili prepreke) prilikom uporabe te moći.“ (Hobart 1934: 8)

Robert Kane takvu slobodu shvaća kao nesputanu realizaciju naših želja. U toj ideji Kane pronalazi, baš poput Hobarta, određenu sposobnost, odnosno moć koju mi posjedujemo i na temelju koje se naše želje pretvaraju u djela. Stoga takvu slobodu Kane naziva *slobodom samo-realizacije* (Kane 2005: 163) i definira ju u terminima moći na sljedeći način:

„[Sloboda samo-realizacije je] moć ili sposobnost da činimo ono što želimo ili što hoćemo činiti, što za sobom povlači jednu odsutnost vanjskih ograničenja

ili prepreka koje nas sprječavaju pri ostvarenju naših želja i svrha u djela.“  
(Kane 2005: 163)<sup>36</sup>

U svojim osnovama ideja klasičnog kompatibilizma je izuzetno jednostavna: sloboda je odsutnost prepreka, a determinizam ne samo da ne predstavlja problem nego upravo suprotno, kada ne bi bilo uzročnog determinizma ili ako bi on 'zatajio' ponestala bi veza između naših želja i naših radnji. Hobart uzročni determinizam slikovito uspoređuje s ligamentom (Hobart 1934: 14): ligamenti u našem tijelu povezuju kosti i samim time omogućuju naše djelovanje, odnosno hod, tako i determinizam povezuje naša htjenja s radnjama i omogućuje naše djelovanje, odnosno slobodu. Neki će reći da smo vezani tim ligamentom, determinizmom, da on onemogućuje djelovanje, ali istina je upravo suprotna: bez determinizma bismo bili izgubljeni, jedna nepovezana nakupina kosti i mišića.

Ako se vratimo na Balaguera i na njegovo pozivanje na evidentnost klasičnog kompatibilizma jasno je da je on pri tome mislio da svi mi takvu slobodu posjedujemo. Da je ona neupitna. Za neke autore poput primjerice Moritza Schlicka evidentnost tog pristupa toliko je jednostavna i bjelodana da se u svojem djelu *Problemi etike* pita da li uopće ima ikakve potrebe daljnje raspravljati o tom problemu i da li takva daljnja rasprava samo predstavlja stvaranje problema tamo gdje ih zapravo nema te, vidno uzrujan što se itko mora nanovo baviti time piše:

„...ovaj pseudo-problem je odavno riješen zahvaljujući naporima određenih razboritih ljudi (...) a s posebnom jasnoćom od strane Huma. Zato je i jedan od najvećih skandala filozofije da se nanovo toliko papira i tinte posvećuje tom predmetu, a da ne govorimo o uzaludnom promišljanju koje se moglo primijeniti na važnije probleme.“ (Schlick 1939: 143)

Nadalje, klasični kompatibilisti smatrali su da ovaj jednostavni pristup rješava i probleme vezane uz moralnu odgovornost i kažnjavanje. Moralna odgovornost

---

<sup>36</sup> U izvorniku 'freedom of Self-realisation'. Ovako definiranu slobodu valja razlikovati od slobode samo-uzrokovanja (Berčić 2012: 153-154) i drugih shvaćanja slobode. Ovaj tehnički pojam uvodi Mortimer Adler (Adler 1958: 127) i koristi se njime ne bi li definirao onu vrstu slobode koju zastupaju kompatibilisti. U suvremenu raspravu ovaj pojam će biti vraćen u upotrebu od strane Roberta Kanea (Kane 2005:163). Ovaj termin pomalo je nezgrapn jer odsustvo prepreka, temelj klasičnog kompatibilizma, ne može predstavljati samorealizaciju ali kako se ovaj termin donekle ustalio u raspravi u ovoj radnji koristiti ću ga na način na kojeg ga koriste Adler i Kane.

osigurana je time što mi činimo ono što želimo činiti, ako nas ništa pri tome ne sputava onda je taj čin – naš čin i samim time može biti predmetom moralne evaluacije. Čak štoviše, ako je determinizam istinit onda naše prakse kažnjavanja i krivljenja imaju smisla, osigurano nam je da će kazna koju smo odredili uistinu biti primijenjena. Preodgajanje kažnjenika i zastrašivanje potencijalnih prekršitelja zakona ne bi imalo smisla kada ne bismo bili sigurni hoće li te mjere uistinu i djelovati. Determinizam nam osigurava njihovu sigurnu aplikaciju. Preodgajanje može uspjeti samo ako smo sigurni da će subjekt preodgajanja uistinu proći kroz sve faze preodgojnog procesa. Zastrašivanje može uspjeti samo ako smo sigurni da će i ostali uvidjeti da će kazna uistinu zahvatiti kažnjenika. Kada bi prakse zastrašivanja i preodgajanja bile indeterminističke nikada ne bi mogli sigurni da će se uistinu dogoditi ono što smo predvidjeli da bi se preodgojem ili kaznom trebalo i dogoditi. Indeterminizam, odnosno slučaj ne može osigurati djelotvornost takvih praksi. Determinizam osigurava veliki broj naših svakodnevnih praksi i zato valja zaključiti da je determinizam nužan preduvjet djelotvornosti i same smislenosti naših praksi.

U konačnici možemo reći da klasičnog kompatibilista determinizam nimalo ne uzrujava, niti smatra da nam je išta od značaja ugroženo njegovom istinosnošću. Upravo suprotno, kada determinizam ne bi bio istinit zapali bi u probleme. Koristeći se Strawsonovom terminologijom klasični kompatibilista je optimist.<sup>37</sup> On ne samo da misli da je kompatibilnost determinizma s slobodom moguća, on vjeruje da je determinizam potreban, štoviše nužan za slobodu i da je sretna okolnost za našu slobodu ako determinizam jest prisutan.

Važno je naglasiti da su klasični kompatibilisti uglavnom govorili o slobodi djelovanja. No, pojedini autori iz tog razdoblja uvode dodatne suptilnosti te vrše razlikovanje između djelovanja i htjenja poput Johna Lockeja koji razlikuje *slobodan postupak* od *voljnog postupka*.<sup>38</sup> Da bi neki postupak mogli okarakterizirati kao voljni postupak sve što je potrebno jest djelatnikova želja za činjenjem određenog postupka te njegovo izvršavanje tog samog postupka. Slobodni postupak će pak biti onaj voljni postupak za koji je istinito da ako odlučimo drugačije postupiti, tada ćemo drugačije i

---

<sup>37</sup>P. F. Strawson koristi se terminima 'optimist', 'pesimist' i 'moralni skeptik' te njima označava kompatibilističku, libertarijaniističku poziciju te poziciju tvrdog determinizma, determinizma koji nije spojiv sa slobodom volje. Valja napomenuti da je ova podjela nije baš najpreciznija jer, primjerice, neke pesimističke argumente poput onih koji apeliraju na inkompatibilnost determinizma i slobode volje mogu prihvatiti i libertarijanci i tvrdi (in)deterministi. (Strawson 1962: 19)

<sup>38</sup>To je jedno od čitanja kompatibilizma kojeg John Locke iznosi u *Ogledu o ljudskom razumu*. (Rowe 1995: 153)

postupiti. Dakle, radnja je slobodna samo ako je voljna i ako je istinito da, da smo htjeli postupiti drugačije mi bi i mogli postupiti drugačije (Rowe: 1995: 153). Locke daje primjer čovjeka bačenog u lance u nekoj tamnici. Čak i da on želi biti tamo on nije slobodan jer ne može učiniti drugačije, odnosno napustiti tamnicu. No, ako se vrata tamnice otvore i ako mu se odstrane lanci tada je on slobodan, jer može odlučiti ostati ili otići. Ovisno o njegovoj volji. (Rowe: 1995: 153)

Ovaj moment drugačijeg postupanja je za klasični kompatibilizam izuzetno važan. U njemu, kao što se vidi kod Lockeove koncepcije slobode, je princip alternativnih mogućnosti jasno određen kao zahtjev kojeg ta koncepcija mora zadovoljavati. Za klasične kompatibiliste nije dovoljno da činimo ono što želimo bez da nas itko ometa, važno je i da možemo učiniti drugačije.

No, pitanje je može li se determinizam pomiriti s idejom drugačijeg postupanja. Inkompatibilisti će tvrditi da ako je determinizam istinit onda osoba ima želje koje ima i ne može imati drugačije želje od onih koje ima. One su uzročno određene prošlošću, determinirane okolinom i prethodnim željama, vjerovanjima i životnim planovima, a kako proces odlučivanja funkcionira tako da se prilikom promišljanja o tome što učiniti vrši određeno vaganje opcija, želja, vjerovanja, motiva, odnosno razloga koji su uzročno povezani s djelovanjem, onda, zbog istinosti determinizma ta osoba nije ni mogla postupiti drugačije jer ne može imati drugačije želje od onih koje ima. Kada bi se ta osoba opet našla u toj, i upravo u toj istoj situaciji ona bi jednako postupila te je samim time evidentno da je princip alternativnih mogućnosti nedostupan kompatibilistima. Razmotrimo sljedeću rekonstrukciju argumenta kojeg Rowe (Rowe 1995: 155) nudi protiv kompatibilističke, u ovom slučaju lockeovske koncepcije slobode:

- (1) Prema lockeovskom konceptu slobode htjenje, a samim time i postupci, determinirani su okolnostima i motivima.
- (2) Ako je motiv  $M_1$  jači od motiva  $M_2$  koji određena osoba ima onda će motiv  $M_1$  determinirati htjenje, a samim time i postupak te osobe.
- (3) Ako je tome tako onda osoba nije mogla htjeti ni postupiti drugačije.
- (4) Osnovni uvjet slobode je mogućnost drugačijeg postupanja.
- (5) Dakle, Lockeov koncept slobode ne zahvaća jedan od osnovnih uvjeta slobodnog postupanja.

William L. Rowe u svome članku "Two Concepts of Freedom" djelatnika uspoređuje s vagom. Kao što najteži uteg određuje na koju će se stranu vaga nagnuti tako i najjači motiv određuje na koji će se postupak djelatnik odlučiti. Zatim zaključuje:

"Ako su naši voljni postupci uzročno determinirani prijašnjim okolnostima i motivima onda, mi sada ne kontroliramo ono što želimo učiniti poput vage koja ne kontrolira na koju će se stranu nagnuti jednom kada na nju postavimo utege. Uzročna nužnost nad našim voljnim postupcima negira nam bilo kakvu mogućnost kontrole naše volje." (Rowe 1995: 156)

Jednostavno rečeno, mogućnost drugačijeg odlučivanja nije dostupna u determinizmu. No, da li je stvarno tako da mi nemamo tu sposobnost, tu moć drugačijeg postupanja i zar ne bi mi, na kraju krajeva, i postupili drugačije da smo imali drugačije planove, motive, želje? Koristeći se analogijom vage, zar nije tako da bi mi odlučili drugačije, odnosno postupili u skladu s motivima  $M_2$  da su oni bili jači? Da nam je bio dan još koji razlog kojime bismo pojačali naše motive  $M_2$  tada bi mi zasigurno i postupili u skladu s tim drugim motivima. Ali nismo jer tome nije bilo tako. Da je bilo tako, drugačije bi postupili.

### **2. 3. 1. Kondicionalna analiza**

Na temelju gore navedene pretpostavke kompatibilisti nastoje riješiti problem drugačijeg postupanja, odnosno pomiriti po njima samo naizgled prisutnu tenziju između determinizma i drugačijeg postupanja, tenziju koje se možemo lako riješiti. Kompatibilisti će pomoću *kondicionalne analize* nastojati tu tenziju eliminirati te pokušati pokazati da neka osoba može drugačije postupiti, odnosno da bi ona uistinu i drugačije postupila da je htjela ili željela drugačije postupiti. Dakle, determinizam je kompatibilan sa sposobnošću drugačijeg postupanja jer je to „teza o onome što se mora dogoditi u budućnosti prema danoj aktualnoj prošlosti što je konzistentno s drugačijom budućnošću i s drugačijom prošlošću.“ (McKenna 2009) Kako se barata s hipotetskom situacijom može se tvrditi da se može drugačije postupiti ukoliko se imaju drugačije želje. Za takvo što će se jednostavno tvrditi da je to jedna od naših

sposobnosti, jedna od naših moći. Hobbes i Hume u svojim tekstovima uvode u raspravu ideju kondicionalne analize ali ona tamo nije eksplicitno iskazana (Berofsky 2002: 181). Tek će G. E. Moore eksplicitno prezentirati kondicionalnu analize tvrdeći da „mi ispoljavamo slobodu volje u činjenju A radije nego li B, uslijed *kondicionalne činjenice* da bismo učinili B da smo tako izabrali.“ (Moore 1912, prema Berofsky 2002: 181) Na gotovo identičan način govori Hobart kada tvrdi da ideju da možemo postupiti drugačije valja shvatiti kao hipotetsku moć te ju jasno postavlja van aktualnog slijeda događaja:

„Mogao“ ima značenje koje se ne primjenjuje na trenutačnu aktualnu fazu života neke osobe (...). Ideja moći, pošto je to ideja zakona, je hipotetska, u sebi sadrži hipotezu kao dio njene svrhe i značenja (...) te se stoga uistinu može primijeniti na pojedinoj osobi bez obzira na to što ona u tom trenu preferira. Ono ostaje hipotetsko čak i kad se primjenjuje.“ (Hobart 1934: 10)

Dakle, reći da je neka osoba mogla postupiti drugačije isto je što i reći da bi ona postupila drugačije da je htjela ili izabrala postupiti drugačije. Odnosno, rečeno preciznijim rječnikom: mogao si učiniti drugačije valja interpretirati pomoću iskaza oblika: „bi ... ako“, točnije:

Mogao si postupiti drugačije [znači]:

Ti bi bio postupio drugačije da si htio ili izabrao ili želio postupiti drugačije.<sup>39</sup>  
(Kane 1996: 52)

Konačni rezultat je taj da se kondicionalnom analizom ideja drugačijeg djelovanja u potpuno jednakim okolnostima uspješno pomiruje s determinizmom. Ona je kondicionalna jer ne govori o aktualnom stanju stvari nego o drugačijem stanju svijeta. Važnost kondicionalne analize leži u tome da se sposobnost drugačijeg postupanja, za koju neki smatraju da je osnovni razlog zašto bi netko bio inkompatibilista, uspješno inkorporira u deterministički svijet. No, valja naglasiti da se time i oni koji brane kondicionalnu analizu obavezuju na sljedeću posljedicu:

---

<sup>39</sup> Oblik „bi ... ako“ („would ... if“) nije odmah uočljiv u ovom prijevodu te bi možda bi bilo preciznije prevesti rečenicu „You would have done otherwise, if you had willed or chosen or wanted to do otherwise“ sa „Ti bi bio postupio drugačije ako si htio ili izabrao ili želio postupiti drugačije“ ali mi se prijevod „da si htio“ čini primjereniji duhu hrvatskog jezika.



moćnost drugačijeg postupanja postaje ključan zahtjev koji sloboda mora zadovoljiti. Moćnost drugačijeg postupanja postaje nužan uvjet slobode i na toj slobodi utemeljene moralne odgovornosti. Jer ako tome nije tako zašto onda uopće braniti kondicionalnu analizu odnosno sposobnost drugačijeg postupanja u determinističkom svijetu? No, to pitanje si ni ne moramo postaviti jer će se svi klasični kompatibilisti složiti s uvodnom rečenicom iz Ayerovog famoznog rada „Freedom and Necessity“:

„Kada se za mene kaže da sam učinio nešto na temelju moje slobodne volje onda je implicirano da sam mogao postupiti drugačije; te samo kada se vjeruje da sam mogao postupiti drugačije može me se držati moralno odgovornim za ono što sam učinio.“ (Ayer 1954: 271)

Ali to ne znači da svi kompatibilisti moraju prihvatiti taj zahtjev, a čini se da ni među klasičnim kompatibilistima nije postojalo jedno unisono stajalište po tom pitanju. Zbog toga ih Michael McKenna dijeli u dvije skupine: one koji brane *jednosmjernu slobodu* i one koji brane *dvosmjernu slobodu* (McKenna 2009). Takva podjela se poklapa sa ranije navedenima koncepcijama kontrole: kontrola utemeljena na principu alternativnih mogućnosti te kontrola utemeljena ne ideji izvornosti. Od autora koji su se zalagali za jednosmjernu slobodu McKenna spominje Hobbesa za kojeg tvrdi da se nije preveliki značaj davao sposobnosti drugačijeg postupanja a samim time ni kondicionalnoj analizi.<sup>40</sup> Ostali klasični kompatibilisti Hume, Locke, Ayer, Moore, Hobart i drugi inzistiraju na dvosmjernoj slobodi zbog čega su se i zalagali za kondicionalnu analizu.<sup>41</sup>

Koliko god se ovakav pristup problemu drugačijeg postupanja činio zanimljivim pitanje je li kondicionalna analiza sredstvo kojime se kompatibilista može koristiti. Jedan od najjednostavnijih prigovora kojeg Beforsky pripisuje Campbellu (Berofsky 2002: 183) jest onaj prema kojemu pitamo govori li se u antecendensu kondicionalne analize o istoj osobi o kojoj govorimo u konzekvensu.

---

<sup>40</sup> Diskutabilno je da li Hobbes brani jednosmjernu verziju kompatibilizma. Michael McKenna smatra da je tome tako dok Bernard Berofsky Hobbesa interpretira kao dvosmjernog kompatibilista. Osobno smatram da je Berofsky u pravu no ovo pitanje iako zanimljivo nije od prevelikog značaja za ovu raspravu zato što smatram da ono što je filozofski relevantno u njoj jest činjenica da se čak i klasični kompatibilizam može koncipirati tako da ne uključuje princip alternativnih mogućnosti.

<sup>41</sup> Detaljnije o klasičnom kompatibilizmu i/ili kondicionalnoj analizi govore (McKenna 2009), (Beforsky 2002) i (Kane 1996: 52-60).

„Može biti istinito da bih drugačije izabrao da sam obrazovan na drugačiji način ili da sam bio okružen drugačijim ljudima s drugačijim osobnostima, ali ove činjenice ne impliciraju da sam ja, osoba obrazovana na određen način i okružena osobama kojima sam aktualno i okružen, mogao izabrati drugačije.“ (Campbell 1951)

### **2. 3. 2. Kako shvatiti djelatnikove sposobnosti?**

Inkompatibilisti se često pozivaju na argumente nalik Campbellovom prema kojima ono što je moguće mora na neki način biti usidreno u aktualnome, mora biti dio ovoga svijeta, točno određene situacije u kojoj se nalazi točno određena osoba koja odlučuje. Ako tome nije tako onda se jednostavno ne govori o toj situaciji izbora nego o nekoj drugoj ili, kako Campbell ističe u svom primjeru, jednostavno se ne govori o toj osobi nego o nekoj drugoj. Jednostavno jedan od inkompatibilističkih aksioma predstavlja ideja da kada analiziramo termine poput 'mogao' mi ih moramo usidriti u neko stanje svijeta i unutar zakona koji funkcioniraju u tom svijetu i tek se tada možemo pitati je li itko mogao postupiti drugačije. Kompatibilisti se ograđuju od takvog shvaćanja i inzistiraju da valja govoriti o moći ili sposobnosti djelatnika na način da se izbjegne potreba za korištenjem termina poput 'aktualno' ili 'točno ta situacija u kojoj se nalazi točno određena osoba'. O mogućnostima, smatraju kompatibilisti, valja govoriti na jednom općenitijem nivou te je „krucijalno razlikovati nužne uvjete moći (sposobnosti, prilike) od nužnih uvjeta njihove primjene.“ (Berofsky 2002: 196) Čini se da kada kompatibilist govori o moćima i sposobnostima koje djelatnik ima govori na jednoj općenitoj razini. Moći, odnosno sposobnosti koje djelatnik posjeduje tretira kao vrstu, dok s druge strane inkompatibilista govori o oprimjerenju tih sposobnosti, odnosno o pojedinim primjerima u kojima djelatnik tu sposobnost koristi. Razlika između tih dviju shvaćanja sposobnosti se može ilustrirati na sljedeći način: inkompatibilisti smatraju da možemo reći da ljudi posjeduju sposobnost podizanja ruke ali takav govor je preopćenit kada se pitamo može li netko podignuti ruku. Tada moramo govoriti o određenom primjerku<sup>42</sup> određene

---

<sup>42</sup> Primjerku shvaćen kao partikularni događaj a ne kao uprimjerenje vrste, odnosno univerzalije

spособnosti u točno određenim okolnostima, odnosno može li određena osoba podignuti ruku u određenoj situaciji. S druge strane kompatibilisti tretiraju sposobnosti na općenitiji način, kao vrstu sposobnost je nešto što neki entitet može imati i onda može postupati u skladu s tom sposobnošću.

Zašto bi trebali sposobnosti shvaćati u užem smislu? Smatram da je govor u općenitim terminima preopširan, nejasan, nedovoljno koncizan i jednostavno nam ne govori ništa o onome što se zaista događa i što se zaista može dogoditi. Primjerice sposobnost osvajanja nogometnih prvenstva je sposobnost koju momčadi koje se natječu u određenoj ligi imaju. Govori li nam to išta o samom osvajanju prvenstva? Nije li tako shvaćena sposobnost jednostavno preširoka i neinformativna? Ako se pitamo primjerice ima li NK Osijek sposobnost osvajanja prve HNL u sezoni 2013./2014. onda stvari počinju biti upitne. Što nam onda govori tako široko shvaćena sposobnost? Da NK Osijek može osvojiti prvenstvo? Ali vrlo je upitno može li NK Osijek to učiniti. Oni koji prate nogomet će reći, da, NK Osijek ima mogućnost osvojiti prvenstvo pod uvjetom da srede financije, da dovedu provjerenog trenera, da prestanu prodavati svoje najbolje igrače, da dovedu nekoliko pojačanja u svim linijama momčadi, da druge momčadi ozbiljno podbace i k tome da imaju sreće. Ali, ovako opisana sposobnost osvajanja prvenstva, u terminima natjecateljske sezone 2013/2014 izgleda da i nije sposobnost koju NK Osijek uistinu ima. Oni upućeniji u događanja u HNLu reći će da je NK Osijek jednostavno nema. Osvajanje prvenstva u natjecateljskoj sezoni 2013/2014 nije moguće ili čak, za nekoga koji prati NK Osijek na svakodnevnoj bazi takva mogućnost prelazi u domenu fantastike. Dakle, sposobnost o kojoj smo govorili na početku, sposobnost osvajanja prvenstva sada se čini lišena sadržaja ili je informacija koja se prenosi takvim govorom o mogućnostima trivijalna. Kao da kažem da sam i ja mogao biti astronaut.

Dakle, ako u toj slici izoštrimo detalje poput snage i forme drugih momčadi, financijsku strukturu NK Osijeka u idućih godinu dana te na temelju iste uvidimo da plaće igračima i hladnom pogonu i dalje neće stizati što povlači za sobom slabu motivaciju igrača i ostalih zaposlenika, i ako izoštrimo sve druge relevantne detalje onda možda možemo nešto više reći o sposobnosti, odnosno u ovom slučaju nesposobnosti osvajanja prvenstva. Što više detalja dodajemo u sliku to nam se čini da sposobnost NK Osijeka za osvajanjem prvenstva nestaje. Ako sliku izoštrimo do kraja i ako prikažemo, odnosno 'zoomiramo' sve detalje prisutne u njoj onda ćemo uvidjeti sva stanja stvari koja su prisutna u slici, i tek tada će se moći reći da li NK

Osijek ima sposobnost osvajana prvenstva ili ne. Upravno na ovakvom promatranju se temelji inkompatibilističko viđenje sposobnosti koje nam kaže: pitati se ima li netko određenu sposobnost učiniti x ili y znači pitati se o sposobnosti tog primjerka a ne opće sposobnosti koje primjeri te vrste imaju, to znači pitati se može li u točno određenim okolnostima netko učiniti x ili y.

Determinizam je jedna sveobuhvatna doktrina i kada govorimo o determinizmu onda ne možemo odvojiti jedan detalj, primjerice igrački kadar i financijsko stanje NK Osijeka, mi jednostavno smo obavezni uzeti u obzir sva stanja stvari i sagledati što slijedi iz tih stanja stvari, odnosno što netko može učiniti. Ne možemo promatrati u izolaciji samo nekoliko čimbenika i onda se pitati o mogućnostima. Odnosno možemo ako je svijet o kojem govorimo sačinjen samo od tih čimbenika. Ako tako gledamo onda je neopravdan govor u terminima poput „ja bih postupio drugačije da sam htio ili želio postupiti drugačije“ jer jedan od čimbenika tog svijeta je ono što ja hoću a ne ono što bi htio da je svijet drugačiji. Svijet nije drugačiji. On je kakav je, zato želim upravo ono što želim i zato o sposobnostima moramo govoriti na koncizan način, u terminima sposobnosti primjerka. No, problem je što u determinizmu sposobnosti primjerka prestaju biti sposobnosti. Djelatnik ne može drugačije postupiti. Sposobnosti nestaju i jedino što nam ostaje, i čemu na kraju i kompatibilista pribjegava su opće ali nažalost potpuno neinformativne sposobnosti.

Vrlo je vjerojatno da je naš govor u terminima općih sposobnosti samo jedan neobavezni način poimanja svijeta. Jedan lakši način izražavanja stanja stvari u svijetu, do one mjere koliko ih mi poznajemo. Mi jednostavno ne znamo sve okolnosti pa nam je zato i lakše govoriti na jednom općenitom nivou. I zato nam je prirodno uvoditi i koristiti se općim terminima poput općih sposobnosti.

Dakle, ako je inkompatibilista u pravu onda determiniranost radnji čini djelatnika nesposobnim da postupa drugačije jer je „aktualna radnja učinjena nužnom njenim dovoljnim uvjetima. Pod determinizmom samo ono što jest može biti.“ (Berofsky 2002: 198) Time smatram da se pokazuje da kondicionalna analiza jednostavno ne uspijeva u svome naumu, ali i pokazuje nešto više, a to je da nam govori i nešto o prirodi determinizma, koja je takva da ako ju doslovce shvatimo kao sveobuhvatnu doktrinu koja se tiče događaja, odnosno stanja stvari prisutnih u ovome svijetu i koja se odnosi na zakone ovoga svijeta onda nam takva koncepcija onemogućuje govor o hipotetskim događajima ili stanjima stvari, bar ne kao o događajima ili stanjima stvari koji se tiču ovoga svijeta i djelatnika u ovome svijetu.

Isto vrijedi i za sposobnosti odnosno moći koje djelatnik posjeduje, govor o njima u općenitim terminima je nešto što koristimo kada se ne fokusiramo na točno određenog djelatnika u točno određenoj situaciji. Jednom kada se fokusiramo onda općeniti govor nestaje i ostaje samo kakav svijet jest i kakvi zakoni jesu. Iz toga, ako je svijet deterministički može proizići samo jedna odluka te se samim time čovjeku onemogućuje drugačije postupanje a samim time i takva koncepcija slobode. Naravno, kompatibilista će to smatrati potpuno neutemeljenim pristupom koji se bazira na jednoj intuiciji za koju treba podastrijeti argumente. Inkompatibilista će smatrati suprotno. Iako smatram da gore navedeni nogometni argument podupire inkompatibilističku slutnju kompatibilisti će i dalje inzistirati i tvrditi će da problem svakako nije riješen.

Važno je da se iz gore navedene analize može izvršiti jedno jasno razlikovanje u pristupu inkompatibiliste i kompatibiliste a proizlazi iz odgovora na pitanje kako shvatiti sposobnosti koje djelatnik ima. John Martin Fischer govori o tome kada kritizira Kenna i tvrdi da „je [Kenny] pobrkao imati opću sposobnost da se nešto učini s biti sposobnim, u određenim okolnostima, učiniti to.“ (Fischer 1985: 236) Zato se može uvesti podjela na opće sposobnosti i sposobnosti u točno određenim okolnostima:

(OS) Opća sposobnost = sposobnost koju djelatnik ima.

- Mario može popraviti ogradu; NK Osijek može osvojiti prvenstvo.

(SOO) Sposobnost u točno određenim okolnostima = sposobnost koju djelatnik ima u točno određenom trenutku.

- Mario u trenutku  $t_1$  i u stanju stvari  $ss_1$  može popraviti ogradu; NK Osijek u trenutku  $t_1$  i u stanju stvari  $ss_1$  može osvojiti prvenstvo.

Upravo ovo razlikovanje je jedno od osnovnih kamena spoticanja u raspravi. Kao što će se i kasnije vidjeti gotovo identičan problem javlja se u raspravi o argumentu posljedice i u shvaćanju zakona prirode (Kane 1996: 50-52). Za inkompatibilistu interpretirati sposobnosti kao opće predstavlja jedno prethodno prihvaćanje kompatibilizma i samim time nedopušten korak u raspravi. Ali izgleda da i kompatibilisti mogu za isto optužiti inkompatibiliste (Šuster 6: 439). Implicira li to pat poziciju? Ne. Postoji više načina na koji se može ova situacija razriješiti.

Jedan od mogućih razrješenja ove pat pozicije je pozivanje na pučke intuicije, odnosno tvrdnjom da je jedno shvaćanje općeprihvaćeno u široj ljudskoj zajednici i samim time teret dokaza nije na tome shvaćanju, nego upravo suprotno, drugo shvaćanje, ono kontraintuitivno mora argumentima dokazati što ne valja s prvim – na tom shvaćanju je teret dokaza. Ali, kao što sam pokazao u prvom poglavlju teško je uvidjeti koje su naše intuicije vezane uz određene probleme unutar rasprave o slobodi volje. Evidentiranje intuicija pokazalo se kao problematično na više načina: kompleksnost korištenih pojmova u raspravi o slobodi volje predstavlja veliki problem, upitna je sama metodologija eksperimentalne filozofije koja nastoji mapirati intuicije, pitanje je mogu li se uopće i mapirati intuicije ove vrste, itd. Stoga smatram da se jednostavno 'treba dublje kopati' da bi se došlo do nekakvog rješenja, pozivanje na intuicije iako plauzibilno ipak neće previše pomoći.

### **2. 3. 3. Odbacivanje kondicionalne analize**

Suvremena kritika kondicionalne analiza tvrdnje „mogao sam postupiti drugačije“ govori nam da ta analiza nije ni nužna ni dovoljna. Kondicionalna analiza glasi:

Mogao si postupiti drugačije znači:

Ti bi bio postupio drugačije da si htio ili izabrao ili želio postupiti drugačije.  
(Kane 1996: 52)

Jaču formulaciju nudi Boran Berčić:

A je mogao učiniti x ako je imao sposobnost da učini x. (Berčić 2012: 168)

Ako se pokaže da analiza nije ni nužna ni dovoljna, obje formulacije padaju u vodu. Prvi korak k tome izvršio je J.L. Austin u svom poznatom tekstu „Ifs and Cans“ kada u jednoj fusnoti (Austin 1956: 218) navodi vlastiti primjer u kojemu on igrajući golf promašuje vrlo jednostavni udarac i onda se ljuti sam na sebe jer je mogao ubaciti lopticu u rupu. Reći da je on lopticu mogao ubaciti u rupu iako je mogao i promašiti u potpunosti je opravdano jer je u brojnim prethodnim slučajevima lopticu i

ubacio, iako je i koji puta promašio. Tvrditi tako što je opravdano zato što takvo čitanje 'mogućeg' je upravo ono na kojemu inzistiraju kompatibilisti: jedno opće shvaćanje sposobnosti, za koje oni smatraju da se i podudara s pučkim shvaćanjem mogućnosti. Ali, bitno je upravo to, da takve opće sposobnosti mogu i ne-uspjeti. Iz toga slijedi da njegova sposobnost ubacivanja loptice ne implicira da bi on to i učinio svaki puta kada bi pokušao. Zato „mogao si ubaciti lopticu“ odnosno „mogao si postupiti drugačije“ ne znači „ti bi bio ubacio lopticu da si htio ili izabrao ili želio ubaciti lopticu“ odnosno „ti bi bio postupio drugačije da si htio ili izabrao ili želio postupiti drugačije“ jer je moguće da lopticu ne bi ubacio ili da ne bi postupio drugačije. Dakle, kondicionalna analiza nije nužna. Postoje instance koje jednostavno negiraju njenu istinitost u pojedinim slučajevima.

Zanimljivo je kako Kane, pozivajući se na Elizabeth Anscombe i Phillippu Foot, interpretira Austinov gore navedeni slučaj (Kane 1996: 57). On smatra da se možemo pitati je li do greške u izvođenju došlo zbog određenog nedeterminističkog događaja poput nedeterminističkog trzaja ruke. Anscombe (Anscombe 1971) smatra da se time pokazuje da za nedeterminističke ishode događaja možemo reći da su oni plod naših radnji, radnji koje smo mi prouzrokovali. A Foot (Foot 1966) je argumentirala u prilog teze prema kojoj mi smatramo da je za takve radnje za koje vrijede probabilistički zakoni primjerena atribucija moralne odgovornosti. Ako je tome tako onda je još jedan od osnovnih postulata klasičnog kompatibilizma doveden u pitanje: ideja da ne samo da su determinizam i sloboda volje kompatibilni nego da je determinizam nužan za slobodu volje. Sjetimo se samo naslova Hobartovog izuzetno utjecajnog rada „Sloboda volje koja uključuje determinizam i koja je nezamisliva bez njega“ (Hobart 1934) u kojem u samom uvodu on kaže:

„Teza ovog članka je (...), da su [te] dvije tvrdnje u potpunosti konzistentne, da jedna striktno implicira drugu..“ (Hobart 1934: 1)

Dakle, niti sloboda niti moralna odgovornost utemeljena na takvoj slobodi ne zahtijevaju determinizam, ali valja nadodati da se time ne pokazuje da sloboda volje i determinizam nisu kompatibilni nego samo da nisu međuovisni.

Konačni čavao u lijes kondicionalne analize zabijen je kada se pokazalo da ona nije dovoljna, odnosno, da istina kondicionala „ti bi bio postupio drugačije da si htio ili izabrao ili želio postupiti drugačije,“ nije dovoljna za istinu „mogao si postupiti

drugačije“ te da je potrebno dodati „mogao si *također* htjeti ili izabrati drugačije.“ (Kane 1996: 57) Pokazalo se da kondicionalna analiza ponekad dovodi do neprikladnih rezultata jer se čini da čovjek može postupiti drugačije iako je jasno da u trenutku u kojemu on postupa takva alternativa ne postoji (McKenna 2009). Primjer kojeg McKenna navodi je sljedeći:

„Pretpostavimo da je Danielle psihološki nesposobna htjeti dotaknuti svjetlodlakog psa. Zamislimo da na njen šesnaesti rođendan, nesvjestan njenog stanja, njen otac dovede dva psića između kojih mora izabrati jednog: svjetlodlakog labradora i crnodlakog labradora. On joj kaže da samo izabere psića koji joj se više sviđa, a drugog će on vratiti u trgovinu kućnim ljubimcima. Danielle sretno i nesmetano čini ono što želi: izabire crnog labradora.“ (McKenna 2009)

Valja se pitati je li Danielle mogla izabrati svjetlodlakog labradora? Odgovor zbog njene psihološke nesposobnosti mora biti negativan. Reći da ako je htjela izabrati svjetlodlakog labradora onda bi ona to i učinila znači da ona ne bi imala psihološku nesposobnost koju ima. Time kondicionalna analiza pada u vodu: ne možemo reći da je mogla uzeti drugog psića kada zbog svoje psihološke nesposobnosti ona to nije mogla. McKennin primjer samo je osuvremenjeni primjer kojeg je još šezdesetih nudio Keith Lehrer.<sup>43</sup> Poanta je u tome što se čini da se kondicionalnoj analizi mora dodati da je djelatnik mogao i željeti drugačije, a ne samo da je mogao postupiti ili izabrati drugačije. Primjer s psićima jasno pokazuje da djelatnik to ne može učiniti.

Čini se da kompatibilista može nadopuniti kondicionalnu analizu s „mogao si *također* htjeti ili izabrati drugačije“, ali onda nas Berofsky (Berofsky 2002: 183) upozorava, kompatibilista se mora suočiti s jednim drugim inkompatibilističkim argumentom od ranije prisutnog u literaturi. C. D. Broad je branio inkompatibilizam tvrdeći da se u svakom trenutku možemo pitati „je li osoba mogla izabrati drugačije“ a ako se to pitamo onda započinje regres jer se tada opet možemo pitati i: „je li osoba mogla izabrati drugačije“, i jednostavno upadamo u beskonačni regres (Broad 1966).

---

<sup>43</sup> Keith Lehrer kaže: „Pretpostavimo da mi se ponudi zdjela slatkiša te da se u zdjeli nazale male crvene šećerne kugle. Ja ih ne uzimam zato što imam patološku averziju prema tim slatkišima. (Možda zato što me podsjećaju na kapi krvi) Logički je konzistentno pretpostaviti da ako sam ja izabrao uzeti male crvene kugle ja bih i uzeo ali ne izborom jer sam ja u potpunosti nemoćan taknuti jednu“ (Lehrer 1968. prema Maier 2010)



Primjer s labradorima lijepo ističe kako je općenit govor o sposobnostima varljiv. Michellina fobija je pojednostavljeni primjer koji prikazuje kako se naše sposobnosti dadu lako suziti. Mi možemo kao kompatibilisti u neobaveznoj svakodnevnici upotrebljavati takav govor, ali prostor mogućnosti se sužava kako se dodaju detalji u sliku svijeta. U primjeru s labradorima mogućnost izbora nestaje. Sposobnost biva sužena do nestajanja. Kod primjera s labradorima to je zbog fobija, u primjeru s NK Osijekom su to okolnosti u i oko kluba, kod determinizma je to ono što smo u definiciji nazvali propozicija koja izražava stanje stvari u svijetu u određenom trenutku koja uz dane zakone prirode onemogućava drugačije djelovanje.

Rasprava po pitanju kondicionalne analize se i dalje vodi. Brojni kompatibilisti i dalje nastoje oslabiti ili odbaciti<sup>44</sup> gore navedene kritike, ali danas u fokusu rasprave se sve manje nalazi problematika vezana uz kondicionalnu analizu, a sve više se istraživača bavi drugim izazovima koji su postavljeni pred kompatibilizam. Nije pogrešno reći da se fokus istraživača još sedamdesetih godina prošloga stoljeća prebacio na jednu drugu raspravu, na jedan veliki obrat do kojega je došlo kada su pojedini inkompatibilisti iznijeli nekoliko srodnih argumenata koji čine ono što danas nazivamo argumentom posljedice, argument koji danas predstavlja jedno od najjačih inkompatibilističkih oružja u borbi s kompatibilizmom.

### **2. 3. 4. Evaluacija klasičnog kompatibilizma**

Ranije sam govorio o zahtjevima koje možemo staviti pred koncept slobode volje i stupnjevanju koncepta slobode koje proizlazi iz toga. Sasvim sigurno da sloboda samo realizacije, odnosno sloboda od raznih prepreka koje bi mogle učiniti da radnja više ne ovisi o nama je jedna od osnovnih sloboda koje svakako posjedujemo te će se taj zahtjev za samo realizacijom morati uključiti u bilo koju iole zahtjevniju koncepciju slobode. Posjedovanje takve slobode unutar koje uspijevamo osigurati kontrolu nad radnjama te stav da nam ništa više od toga ni ne treba je dovelo do toga da se klasični kompatibilizam naziva optimističkom pozicijom. (Strawson 1962: 19) Pitanje je može li se tražiti više. Klasični kompatibilisti smatrali su da ne. Tome je tako zato što su vjerovali da je determinizam *nužan* radi osiguranja

---

<sup>44</sup> Zanimljive preglede rasprave i/ili novu argumentaciju iznose (Berofsky 2002; 2011), (Kane 1996), (Maier, 2010), (McKenna 2009).

kontrole nad radnjama. Isto vrijedi i za kažnjavanje. Kao sredstvo korekcije društva kažnjavanje može dobiti svoj smisao upravo i samo zahvaljujući determinizmu. Zato i ne čudi što su se oni skloni takvoj koncepciji slobodi zgražali nad indeterminizmom i indeterminističke radnje smatrali plodom djelovanja lunatika (Ayer 1954: 112) te se pitali kakvog smisla ima uvoditi indeterminizam kada bi to samo učinilo naše radnje slučajnima.<sup>45</sup>

Ipak, klasični kompatibilisti nisu bili u pravu. Analizom sposobnosti da postupimo drugačije pokazalo se da se koncepcija nužnosti determinizma može odbaciti. Austinov slučaj s golf terena nam to govori jer čitanje 'mogućeg' na kojem inzistiraju kompatibilisti, 'moguće' kao jedno opće shvaćanje sposobnosti ostavlja otvorenu mogućnost pogreške, odnosno promašaja na golf terenu do kojeg je došlo uslijed indeterminističkog događaja, a samim time onda takva analiza sposobnosti ne mora biti utemeljena na determinizmu. Dakle, determinizam nije nužan za razumijevanje općih sposobnosti.

Smatram da je važno istaknuti ulogu uzrokovanja. Austinov primjer pokazuje da naše uzrokovanje nekog događaja je ono što čin uzrokovanja čini našim, to je element na temelju kojega tu radnju smatramo kontroliranom i proizvedenom od nas. Činjenje neke radnje je naša sposobnost, ako je mi uistinu možemo uzrokovati, a pri tome nije važno je li ona indeterministička ili deterministička. Kao što sam ranije naveo Austin i Anscombe smatrali su da iako neke stvari činimo nenamjerno ili na temelju nekog indeterminističkog događaja ili jednostavno zbog određene greške one se i dalje mogu smatrati našima. I upravo ovo minimalno određenje radnji kao naših, zato što su od nas uzrokovane, bilo deterministički ili indeterministički početna je točka iz koje dalje možemo graditi koncepciju slobodne radnje. Klasični kompatibilisti su determinizam smatrali ključnom podlogom koja radnje čini našima. Austin pokazuje da je to uzrokovanje. Naravno, iz toga treba dalje graditi koncept slobodne radnje, ali je bitno ukazati na taj moment zbog kojeg su brojni autori poput ranije navedenih Schopenhauera i Ayera indeterminizam smatrali preprekom, erozijom kontrole nad našim radnjama te pri tome bili u krivu.

Kada govorimo o prirodi sposobnosti u determinističkom svijetu smatram da se kompatibilist mora odlučiti između dviju opcija. S jedne strane može inzistirati na tome da postoje opće sposobnosti, ali onda mora prihvatiti Austinovu argumentaciju i

---

<sup>45</sup> Schopenhauer tezu slučaja kao prepreku slobodi ilustrira čovjekom koji želi sjediti ali odjednom on, zbog nekog indeterminističkog događaja, naglo ustaje i počinje trčati po sobi protiv svoje volje. (Kane 2005: 35)

McKinnin prigovor konceptualnoj analizi. Druga opcija koja mu je na raspolaganju jest ona prema kojoj ne postoje opće sposobnosti nego samo sposobnosti u točno određenim okolnostima<sup>46</sup> pri čemu onda nestaje mogućnost drugačijeg postupanja u takvom, determinističkom svijetu. Indeterminizam s druge strane nema taj problem. U indeterminističkom shvaćanju svijeta drugačije postupanje je moguće, postoje sposobnosti u točno određenim okolnostima na temelju kojih se može drugačije postupati. Govor o općim sposobnostima može se shvatiti kao generalizacija pojedinih specifičnih sposobnosti.

## 2. 4. Argument posljedice

Kompatibilizam slobode volje i determinizma danas se uglavnom nastoji odbaciti pomoću tzv. argumenta posljedice. Jednostavno se želi reći da prošlost kakva je bila i zakoni kakvi jesu imaju za posljedicu da mi jednostavno ne možemo postupati drugačije. Iz ove jednostavne ideje argument dobiva i ime. Često ga se u literaturi susreće i pod drugim nazivima poput modalni argument jer govori o modalnostima odnosno o tome kako shvatiti „mogao je“, naziva ga se i glavnim odnosno, "master" argumentom za inkompatibilizam jer predstavlja najvažniji inkompatibilistički argument te je znan i kao argument neizbježnosti jer nam govori da su ishodi do kojih se dolazi - neizbježni. Prve verzije tog argumenta pojavile su se šezdesetih i sedamdesetih godina prošlog stoljeća u radovima Carla Ginet (1966), Davida Wiggins (1973), Jamesa Lamba (1977), te Petera Van Inwagena (1975; 1983) čija se verzija argumenta posljedice danas uzima kao standardni prikaz tog inkompatibilističkog argumenta, te ću se stoga i baviti tom verzijom argumenta.

Osnovnu ideju koja se nalazi u svim verzijama argumenta posljedica iznosi na slikovit način Tomis Kapitan:

"Ako je determinizam istinit onda sve što se događa je posljedica prošlih događaja i zakona nad kojima nemamo nikakvu kontrolu i koje nismo u stanju spriječiti. Ali što god je posljedica onoga što se nalazi onkraj naše kontrole i

---

<sup>46</sup> Eventualno može tvrditi da sposobnosti treba shvatiti epistemički, kao naše znanje o onome što ljudi u globalu mogu činiti. No, takav stav u raspravi o slobodi volje neće puno pomoći kompatibilisti jer nas zanima metafizička sposobnost, odnosno mogućnost drugačijeg djelovanja.

samo nije pod našom kontrolom. Zbog toga, ukoliko je determinizam istinit, onda ništa od onog što se događa nije pod našom kontrolom, uključivši i naše vlastite radnje i misli. Naprotiv, sve što činimo i mislimo, sve što nam se događa i što se događa unutar nas jest poput vibracije udarene klavirske strune pri čemu ulogu pijanista koji je prouzročio vibraciju predstavlja prošlost i ne može biti drugačije nego li jest." (Kapitan 2002: 127)

Argument posljedice, kao i argumenti koje sam naveo u raspravi o kondicionalnoj analizi, raspravlja o sposobnosti drugačijeg postupanja. Isto tako, kao i u ranijim argumentima, nastoji se pokazati da mi ne možemo postupiti drugačije ukoliko je determinizam istinit. Možemo reći da su ranije navedeni argumenti samo nagoviještali da nešto nije u redu s kompatibilizmom, slikovito rečeno papučica gasa nije bila stisnuta 'do daske'. Argument posljedice upravo to čini, pritišće papučicu gasa do daske i jasno nam pokazuje čega se bojimo u determinizmu: nemogućnosti drugačijeg postupanja.

Da bi pokazao da pod determinizmom djelatnik ne može postupiti drugačije Peter Van Inwagen u poznatom članku "Inkompatibilnost slobode volje i determinizma" (Van Inwagen 1975) u kojem je po prvi puta predstavio svoju verziju argumenta posljedice, nudi scenarij u kojemu se pitamo može li određena osoba u točno određenom trenutku svoga života postupiti drugačije. Slučaj je opisan na sljedeći način:

"Pretpostavimo da postoji sudac koji je trebao samo podignuti svoju desnu ruku u neko određeno vrijeme T i time bi spriječio izvršenje smrtne kazne nad nekim kriminalcem jer takvo podizanje ruke, prema konvenciji njegove države, značilo bi ukazivanje posebnog čina milosti. Možemo dalje pretpostaviti da je sudac, nazovimo ga „J“ odustao od podizanja ruke u to vrijeme i ne činjenje te radnje dovelo je do izvršenja smrtne kazne. Možemo i pretpostaviti da je sudac bio nevezan, neozlijeđen, nije se nalazio u stanju paralize te da je odlučio ne podignuti ruku u vremenu T tek nakon što je smireno, racionalno i pažljivo proučio slučaj, te da nije bio podvrgnut ikakvom pritisku da odluči na jedan ili drugi način, niti je bio pod utjecajem narkotika ili u stanju hipnoze ili bilo čega slično; te konačno, u njegovom ponašanju nema elemenata koje bi

student abnormalne psihologije smatrao zanimljivima." (Van Inwagen 1975: 22)

U argumentu kojeg Van Inwagen naziva 'glavnim argumentom'<sup>47</sup> on se koristi sljedećim terminima: „ $T_0$ „ denotira neki trenutak vremena koji prethodi sučevom rođenju; „ $P_0$ „ denotira propoziciju koja izražava stanje stvari u svijetu u trenutku  $T_0$ ; „ $P$ “ denotira propoziciju koja izražava stanje stvari u svijetu u  $T$ ; „ $L$ “ denotira propoziciju koja izražava konjunkciju svih zakona fizike (Van Inwagen 1975: 22-23). Argument se oslanja na ranije iznesenu definiciju determinizma. Sam argument posljedice glasi:

- (1) Ako je determinizam istinit onda konjunkcija  $P_0$  i  $L$  povlači za sobom  $P$ .
- (2) Da je  $J$  podigao ruku u  $T$  onda bi  $P$  bilo neistinito.
- (3) Ako je (2) istinito onda, ako je  $J$  mogao podići ruku u  $T$ , onda je  $J$  mogao učiniti  $P$ neistinitim.
- (4) Ako je  $J$  mogao učiniti  $P$ neistinitim i ako konjunkcija  $P_0$  i  $L$  povlači za sobom  $P$  onda je  $J$  mogao konjunkciju  $P_0$  i  $L$  učiniti neistinitim.
- (5) Ako je  $J$  mogao konjunkciju  $P_0$  i  $L$  učiniti neistinitom onda je  $J$  mogao učiniti  $L$ neistinitim.
- (6)  $J$  nije mogao učiniti  $L$ neistinitim.
- (7) Dakle, ako je determinizam istinit onda  $J$  nije mogao podići ruku u  $T$ . (Van Inwagen 1975: 23)

Razmotrimo kako Van Inwagen pobliže objašnjava premise svog argumenta (Van Inwagen 1975: 24-26): prva premisa (1) je premisa koja slijedi iz ranije dane definicije determinizma u njoj je formalizirana osnovna tvrdnja argumenta posljedice: ako je determinizam istinit ona su naše radnje posljedica ranijih stanja svijeta i zakona fizike.

U drugoj i trećoj premisi želi se reći da je  $J$  podigao ruku u  $T$  onda bi stanje u svijetu bilo drugačije u  $T$  nego li što je stvarno bilo. Samim time, da je  $J$  podigao ruku u  $T$  nešto drugo, a ne  $P$  bi opisivalo stanje stvari u svijetu u trenutku  $T$ , neki  $P'$ . Da je sudac podigao ruku neki drugi opis svijeta bi nastao, time se izražava princip

---

<sup>47</sup> U izvorniku 'main argument' (Van Inwagen 1975: 22)

alternativnih mogućnosti. Valja naglasiti da Van Inwagen inzistira na tome da propoziciju  $P$ , ali i  $P_0$ , ne shvatimo kao „propoziciju koja izražava stanje u svijetu u trenutku  $T$ “ jer je takvo shvaćanje nedovoljno jasno i omogućava da različiti sadržaji potpadnu pod istu propoziciju,  $P$  treba shvatiti strože i tu se Van Inwagen poziva na kripkeovsku terminologiju te smatra da se  $P$  koristi kao kruti označitelj i da denotira propoziciju koja izražava stanje u svijetu u trenutku  $T$  (Van Inwagen 1975: 23). U čemu se sastoji važnost ovakve formulacije? Ukoliko želimo uvidjeti je li sudac mogao podići ruku ili ne, moramo znati u kojim je okolnostima on mogao podići ruku ili ne. Dakle, okolnosti se moraju točno odrediti i zato se pribjegava tako strogom određenju stanja stvari u svijetu. Takav pristup pomalo podsjeća na diskusiju oko kondicionalne analize, odnosno shvaćanja sposobnosti kao opće i kao sposobnosti u točno određenim okolnostima i to je upravo ono što se nastoji i rasvijetliti argumentom posljedice

U četvrtoj i petoj premisi nalazi se srce argumenta. Želi se reći da ako je sudac mogao  $P$ , sadašnje stanje stvari, učiniti neistinitim, i ako konjunkcija ranijeg stanja stvari  $P_0$  i fizičkih zakona  $L$  dovodi do sadašnjeg stanja stvari  $P$  onda je sudac mogao učiniti neistinitom i konjunkciju  $P_0$  i  $L$ . A ako je nju mogao učiniti neistinitom onda je mogao i učiniti neistinitom i prošlost, odnosno promijeniti ju ili je mogao učiniti neistinitima fizičke zakone.

Šesta premisa jednostavno tvrdi da nitko ne može promijeniti prošlost ili fizičke zakone što nas onda vodi do konkluzije, odnosno do sedmog koraka koji slijedi iz ranije navedeni premisa i koji nam govori da sloboda volje i determinizam nisu kompatibilni, odnosno da sudac nije mogao podići ruku.

Zanimljivo je kako Van Inwagen tretira zakone fizike i gdje nalazi korijen inkompatibilnosti slobode volje i determinizma. Po njemu se inkompatibilnost očituje u odnosu koji postoji između koncepta 'moći' i 'zakon'. Naime, u šestoj premisi se tvrdi da ako netko može učiniti neku propoziciju neistinitom onda ta propozicija nije zakon fizike. Za Van Inwagena to je konceptualna istina, koja se mora uzeti obzir prilikom analiziranja koncepta 'mogao' i 'zakon' (Van Inwagen 1975: 24).

Da bismo bolje razumjeli vezu između ovih dviju konceptata Van Inwagen nam predlaže sljedeći misaoni eksperiment: pretpostavimo da su istinite ove tvrdnje:

(a) Ništa ne putuje brže od svjetla

(b) Fizičar Jones može izraditi ubrzivač čestica koji bi uzrokovao da protoni putuju brže od svjetlosti.(Van Inwagen 1975: 24-25)

Iz premise (a) slijedi da fizičar Jones nikada neće moći učiniti ono što mu (b) pripisuje. No, istovremeno nam se obje premise čine konzistentnima, pri čemu, Van Inwagen naglašava da ako je premisa (b) istinita onda ona sa sobom povlači da premisa (a) nije zakon fizike. Jer ako je (b) istinita tvrdnja tada Jones može provesti eksperiment koji će učiniti (a) neistinitim, a zakone fizike nije moguće učiniti neistinitima, te se onda to može jedino objasniti na način da se kaže da (a) nije zakon fizike.(Van Inwagen 1975: 25)

Za Van Inwagena je bitno da ako bi Jones mogao učiniti neku propoziciju neistinitom na način da učini bilo koju radnju, koju u biti ne čini, čak i takvo što poput podizanja ruke u određenom trenutku (kao što je to slučaj kod suca) to bi bilo dovoljno da se dokaže da propozicija nije zakon prirode. Dakle, u raspravi mi ne možemo tvrditi da je Jones mogao izraditi ubrzivač čestica koji bi uzrokovao da protoni putuju brže od svjetlosti ili da je sudac mogao podići ruku jer ukoliko smo pretpostavili istinitost determinizma onda smo i pretpostavili da se zakoni prirode ne mogu kršiti, a to je upravo ono što kondicionalnom analizom termina "moći" kompatibilisti tvrde. Zaključak je neminovan, ili moramo odbaciti slobodu volje ili moramo tvrditi da se zakoni fizike mogu kršiti i samim time odbaciti determinizam.

Da bi se bolje pojasnilo shvaćanje termina "moći" intuitivno nam se može učiniti da između ovih dviju tvrdnji postoji ogromna razlika:

- a) Sudac je mogao podići ruku.
- b) Jones je mogao izraditi ubrzivač čestica koji bi uzrokovao da protoni putuju brže od svjetlosti.

Netko bi mogao tvrditi sljedeće: da, sudac je mogao podići ruku u trenutku T jer pri tome on ne bi kršio niti jedan fizički zakon, ali to ne možemo tvrditi i za fizičara Jonesa jer ukoliko je on u stanju izraditi gore navedenusprava tada on krši fizički zakon prema kojemu ništa ne putuje brže od svjetlosti. Upravo je to i točka na kojoj će insistirati kompatibilist pri pokušaju obrane svoje pozicije. No, podsjetimo se nekoliko ključnih točaka Van Inwagenovog argumenta: u premisi (1), koja je u biti formulacija determinističke teze, tvrdi se da iz konjunkcije fizičkih zakona L i

propozicije  $P_0$ , koja denotira propoziciju koja izražava stanje stvari u svijetu u trenutku  $T_0$ , slijedi propozicija  $P$ , koja denotira propoziciju koja izražava stanje u svijetu u trenutku  $T$ . Kada takav scenarij primijenimo na primjere a) i b) uvidjet ćemo da razlika između njih ne postoji jer da je sudac podigao ruku u trenutku  $P$  onda bi on učinio neistinitom konjukciju ( $L \& P_0$ ), odnosno učinio bi neistinitim fizičke zakone na isti način na koji bi to učinio naš fizičar Jones. Dakle, zaključak je jednostavan – sudac nije mogao podići ruku kao što nije mogao izraditi ubrzivač čestica koji bi uzrokovao da protoni putuju brže od svjetlosti.

U svojoj knjizi „An Essay on Free Will“ Van Inwagen iznosi tri verzije argumenta posljedice (Van Inwagen 1983: 55-105) te u trećoj verziji koju naziva modalnim argumentom nudi formalnu verziju argumenta koja se fokusira na nužnosti. Smatram da je upravo ova verzija argumenta ona na koju se treba fokusirati da bismo dogovorili na neka ranije postavljena pitanja poput što je to što nas u determinizmu plaši? Zašto smatramo da je determinizam pogibeljan po slobodu? Može li njemu prisutna kauzalna nužnost dovesti u pitanje dignitet naših radnji? Upravo ta verzija argumenta ističe kauzalnu nužnost determinizma koja se plašimo.

U modalnoj verziji argumenta uz standardni modalni operator nužnosti “ $\Box$ ” uvodi se i modalni operator „ $N$ ” koji kada ga se veže uz neku propoziciju  $p$  glasi:  $Np =$  „nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor glede  $p$ “ (Van Inwagen 1983: 93). Pa se tako tvrdnja „Svi ljudi su smrtni i nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor jesu li ljudi smrtni“ se može skratiti na način:  $N$  Svi ljudi su smrtni (Van Inwagen 1983: 93).

Taj operator svoju funkciju u argumentu obavlja unutar dva pravila inferencije kojima se Van Inwagen koristi i koja formalno možemo prikazati na sljedeći način:

$$\alpha \quad \Box p \therefore Np$$

$$\beta \quad Np, N(p \rightarrow q) \therefore Nq \text{ (Van Inwagen 1983: 94)}$$

Pravilo  $\alpha$  (alfa) jednostavno tvrdi da ako je  $p$  nužno onda nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor u vezi  $p$ . Pravilo *inferencije*  $\beta$  (beta) koje je u literaturi znano pod više imena: *princip transfera nemogućnosti*, *princip transfera praktičnih modalnosti*, *princip transfera nužnosti moći*, je upravo ono pravilo koje obavlja glavni posao u argumentu. Zanimljivo je da se, kod nekih autora prema nazivu kojeg koristi može i utvrditi njegovo opredjeljenje u vezi kompatibilističkog pitanja. Primjerice, oni



skloniji inkompatibilističkim rješenjima koriste termine poput 'bez-izborni operator'<sup>48</sup>, O'Connor će biti malo suptilniji i nazvati ga 'pravilo transfera (...) koje prenosi neizbježnost' (O'Connor 2000: 9) dok će John Martin Fisher biti izravan i nazivati ga 'principom transfera nemoći'<sup>49</sup> čime se direktno sugerira o čemu se radi. Istom nomenklaturom koristi se i Robert Kane (Kane 2005: 25). S druge strane autori skloniji kompatibilizmu koriste termine poput 'principa transfera praktičnih modalnosti' (Šuster 1999; Berčić 2012: 174-177) ili 'glavni modalni princip' (Slote 1982: 9), termini koji kao da nam sugeriraju upravo suprotno stajalište od inkompatibilističkog: mogućnost djelovanja se prenosi te je zbog toga kompatibilna s determinizmom. Zanimljivo je da je sam Van Inwagen poprilično neutralan po tom pitanju i u svom standardnom hladnokrvnom stilu princip naziva: pravilo  $\beta$  ili princip  $\beta$ .

Inkompatibilisti smatraju da je upravo pravilo  $\beta$  ono pravilo koje vrši transfer nemogućnosti te je opće prihvaćeno mišljenje da argument posljedice ovisi o tom principu prema kojemu se „naša nemogućnost da vršimo ikakav utjecaj na prošlost ili zakone prirode determinizmom prenosi na našu sadašnju nemogućnost da vršimo ikakav utjecaj na one događaje koji su jesu naše radnje.“ (Speak 2011: 116) I upravo je to ono čega se bojimo u determinizmu i što ga čini pogibeljnim po našu slobodu. Danilo Šuster skicira transfer nemogućnosti koji je prisutan u argumentu na sljedeći način:

1. Pretpostavimo determinizam: postoji neki iskaz o stanju svijeta ( $p$ ) u prošlosti (u  $t_1$ , a  $t_1$  je javlja znatno ranije od  $t_2$ ) koje zajedno sa zakonima prirode implicira sve činjenice o svijetu nakon tog trenutka.
2. Djelatnik  $S$  u  $t_2$  nema izbora glede  $p$  u  $t_1$ .
3. Djelatnik  $S$  u  $t_2$  nema izbora glede činjenice da  $p$  vodi do  $q$  u  $t_2$ .

Na temelju principa transfera nužnosti moći [transfera nemogućnosti] (iz 2 i 3):

4. Djelatnik  $S$  u  $t_2$  nema izbora glede činjenice da je  $q$  istinito. (Šuster 1999: 435)

Dakle,  $N$  je operator koji nam govori o nemogućnosti drugačijeg djelovanja, odnosno  $Np$  nam kaže da nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor da li  $p$ , a pravilo  $\beta$  je ono koje taj operator prenosi kroz argument. Sada možemo postaviti sljedeće

---

<sup>48</sup> U izvorniku 'No Choice Operator', (Ekstrom 2000: 30)

<sup>49</sup> U izvorniku 'The Principle of the Transfer of Powerlessness'. (Fischer 1994: 8)

pitanje: kako opravdati pravilo  $\beta$ ? U prvom poglavlju spomenuo sam poznati Van Inwagenov citat:

„Moram priznati da moje vjerovanje u valjanost bete ima samo dva izvora, jedan se ne može priopćiti, a drugi nije konkluzivan. Prvi izvor je ono što filozofi vole nazvati „intuicijom“ (...) drugi je činjenica da ja ne mogu dokučiti niti jednu instancu principa beta koja ima ili koja bi mogla imati istinite premise i neistiniti zaključak.“ (Van Inwagen 1983: 97-99)

Van Inwagen nam sugerira dva izvora opravdanja: prirodna intuitivnost o kojoj je bilo govora u prvom poglavlju te valjanost argumenta. Van Inwagen smatra da pravilo  $\beta$  ne može iz istinitih premisa dovesti do neistinite konkluzije te svoju tvrdnju podupire primjerom Alice, djevojke koja boluje od astme:

„Alice ima astmu ( $p$ ) i nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor u vezi njenog imanja astme ( $Np$ ). Ako Alice ima astmu ( $p$ ), ona ponekad ima probleme s disanjem ( $q$ ), te nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor, ako Alice ima astmu, ona ponekad ima probleme s disanjem ( $N[p \rightarrow q]$ ). Alice ponekad ima probleme s disanjem i nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor u vezi toga što Alice ponekad ima probleme s disanjem ( $Nq$ ).“ (Van Inwagen, 1983: 98)

Primjer Alice nam ilustrira transfer nemogućnosti na temelju pravila  $\beta$ , odnosno formalnim jezikom  $Np, N(p \rightarrow q) \therefore Nq$ . Preostaje još samo prikazati formalnu verziju argumenta u kojoj se, kao što je već rečeno, operatorom  $Np$  izražava univerzalnu nemogućnost  $p$ ,  $\square$  označava logičku nužnost,  $P_0$  stanje stvari u svijetu u nekom određenom prethodnom vremenu,  $L$  konjunkciju svih zakona prirode i  $P$  arbitrarnu istinitu propoziciju. Pomoću pravila inferencije  $\alpha$  i  $\beta$  dolazi se do sljedećeg:

1.  $\square((P_0 \& L) \rightarrow P)$
2.  $\square(P_0 \rightarrow (L \rightarrow P))$       iz 1. prema propozicijskoj logici
3.  $N(P_0 \rightarrow (L \rightarrow P))$       iz 2. pomoću pravila  $\alpha$
4.  $NP_0$       premisa
5.  $N(L \rightarrow P)$       iz 3., 4. pomoću pravila  $\beta$
6.  $NL$       premisa

7. NP iz 5., 6. pomoću pravila  $\beta$  (Van Inwagen 1983: 94-95)

Iz definicije determinizma (1) uz premise (4) i (6) prema kojima nemamo nikakvu kontrolu nad prošlošću i zakonima fizike došlo se do zaključka da niti sada nemamo nikakvu kontrolu nad alternativnim opcijama. Kako na temelju posjedovanja mogućnosti drugačijeg postupanja tvrdimo da smo slobodni onda moramo zaključiti da ako je determinizam istinit onda mi nismo slobodni. Time se dolazi do glavnog zaključka argumenta posljedice, prema kojemu kompatibilizam je neodrživa pozicija jer ne može istovremeno braniti istinitost determinizma i pred slobodu staviti zahtjev da djelatnik mora moći postupiti drugačije ako želi biti slobodan i moralno odgovoran.

Kako argument posljedice počiva na analizi neizbježnosti naših radnji onda se čini da se njime dokazala inkompatibilistička teza prema kojoj „nužno, ako je determinizam istinit, onda nitko ne uživa slobodu volje.“ (Speak 2011: 118)

#### 2. 4. 1. Kritike argumenta posljedice

Kako je prikazano, argument posljedice je *reductio ad absurdum* argument kojim se služe oni koji žele dovesti u pitanje kompatibilizam determinizma i slobode volje te, ako je valjan, onda argument nalaže odbacivanje pretpostavke argumenta koje smo doveli do apsurd. To je prva premisa argumenta u kojoj se tvrdi da je determinizam istinit. No, na koji način možemo dovesti u pitanje argument posljedice? Sam Van Inwagen u tekstu sugerira nekoliko načina na koji se može to pokušati pa predlaže sljedeće 'kandidate': NP<sub>0</sub> odnosno tvrdnja da nitko ne može, niti je ikada mogao mijenjati prošlost, NL odnosno tvrdnja da nitko ne može, niti je ikada mogao mijenjati zakone fizike, pravilo inferencije  $\alpha$  i pravilo inferencije  $\beta$  (Van Inwagen 1983: 95).

Započnimo s evidentnim. Ako bi se nekako uspjelo dovesti u pitanje pravilo  $\alpha$  onda bi netko imao izbor oko nečega što je nužno istinito. Samim time odbacivanje pravila  $\alpha$  je potpuno neprimjereno, čak i besmisleno. Zato su kritike nastojale ili prikazati da zbog nevaljanosti pravila inferencije  $\beta$  određeni koraci unutar ili sam konačni korak argumenta ne slijede ili su nastojale dovesti u pitanje pojedine premise argumenta, odnosno, ono što se u literaturi naziva fiksnim principima:

nepromjenjivost prošlosti i nepromjenjivost zakona. Kritika se usmjerila ponajprije na ostale kandidate ali prije nego li proučimo te napade valja ispitati prvu salvu kritika koju su kompatibilisti ispalili, a vezan je uz kondicionalnu analizu.

#### **2. 4. 2. Pozivanje na kondicionalnu analizu**

Prije nego li sagledam na koji način se pojedini kompatibilisti oslanjaju na kondicionalnu analizu prilikom branjenja vlastite pozicije možemo postaviti pitanje redosljeda argumenata. Je li argument posljedice smišljen da bi se dovela u pitanje kondicionalna analiza ili je kondicionalna analiza smišljena da bi se doveo u pitanje argument posljedice? Ovo nije pitanje kronološkog redosljeda pojavljivanja argumenata u literaturi nego je pitanje logičke posljedice određenog argumenta i njegove uloge u raspravi o plauzibilnosti kompatibilizma. Je li posljedica i uloga argumenta posljedice odbacivanje kondicionalne analize ili je posljedica i uloga kondicionalne analize odbacivanje argumenta posljedice. Kao što je već djelomično bilo i rečeno i kao što ću u nastavku pokazati ako govorimo o posljedici onda dolazimo do međuovisnosti ovih dviju argumenata jer odbacivanje jednog posljedica je ispravnosti drugog. Ipak, smatram da im je uloga u debati neovisna. Uloga kondicionalne analize u raspravi jest davanje značenja riječi 'mogao' koje pomiruje determinizam i alternativne mogućnosti, dok je, s druge strane, uloga argumenta posljedice nešto šira. Osim što prikazuje nemogućnost drugačijeg djelovanja pod determinizmom on pokazuje i ulogu prošlosti i prirodnih zakona u sadašnjem ponašanju, ističe ograničenja djelovanja te pokazuje da valja puno preciznije postaviti parametre u raspravi jer argument funkcionira samo pod konceptualnom zatvorenosti pojmova<sup>50</sup> koje koristimo. Stoga smatram da argument posljedice svoju plauzibilnost ne duguje isključivo načinu na koji ćemo shvatiti riječ 'mogao' jer njegova širina govori i o drugim aspektima koji su itekako relevantni u raspravi, a tek djelomično ovisni o konceptualnoj analizi.

Kako kompatibilist koristi kondicionalnu analizu kada dovodi u pitanje argument posljedice? On pomoću kondicionalne analize želi reći da iz danih premisa

---

<sup>50</sup> Pod konceptualnom zatvorenosti podrazumijevam jedno točno određenje parametara koji se koriste u raspravi: stanja stvari u svijetu i zakona. Naravno da ne moramo dati minuciozan popis svega onoga što jest, svih zakona i stanja svijeta ali je bitno istaknuti da se argument oslanja na takvu koncepciju.

ne slijedi konkluzija. Reći će da bi zaključak trebao biti da sudac može podignuti ruku, odnosno da bi sudac podigao ruku da je izabrao podići ruku, primjerice:

„Kompatibilisti prihvaćaju kondicionalnu analizu glagola *moći*; smatraju da *mogao je* uvijek znači *mogao je da je htio*. Stoga, čak i pod pretpostavkom determinizma nije istina da sudac nije mogao podići ruku. Čak i ako su (1) - (6) istiniti, (7) nije istinit. Nije istina da sudac nije mogao podići ruku, mogao ju je podići da ju je htio podići.“ (Berčić 2012: 174)

Ono što kompatibilist želi reći jest da zaključak jednostavno ne slijedi iz premisa, da inkompatibilista čini logičku grešku *non sequitor*, a uloga kondicionalna analize sastoji se u tome što jasno prikazuje grešku koju inkompatibilista čini. Problem se nalazi u pravilu  $\beta$  jer pod pretpostavkom kondicionalne analize on koji puta jednostavno neće funkcionirati. Obratimo pozornost na premisu (4) argumenta posljedice:

(4) Ako je J mogao učiniti P neistinitim i ako konjunkcija  $P_0$  i L povlači za sobom P onda je J mogao konjunkciju  $P_0$  i L učiniti neistinitom.

Kondicionalna analiza kaže da „Mogao si postupiti drugačije“ znači „Ti bi bio postupio drugačije da si izabrao postupiti drugačije.“ Dakle, ako antecedens premise (4) „J je mogao učiniti P neistinitim“ interpretiramo hipotetički onda dobivamo: „J bi bio učinio P neistinitim da je izabrao P učiniti neistinitim“. Što je evidentno istinito i pod determinizmom. Ali konzekvent premise (4) ostaje neistinit jer glasi „J bi učinio L ili  $P_0$  neistinitim, da je izabrao L ili  $P_0$  učiniti neistinitim“. Time dolazimo do toga da s jedne strane imamo antecedens premise (4) koji je istinit a s druge strane konzekvens premise (4) koji je neistinit, a samim time je i premisa (4) neistinita. Time argument posljedice ne može doći do zaključaka do kojih dolazi.

Van Inwagen i Ginet su odgovorili na tu kritiku na vrlo jednostavan, gotovo banalan način: ako kondicionalna analiza čini nevaljanom premisu (4) onda to pokazuje da nešto ne valja sa samom kondicionalnom analizom jer na kraju krajeva princip transfera nemogućnosti je intuitivno prihvatljiviji od kondicionalne analize (Kane 1996: 84).

Odgovor kojeg nude Van Inwagen i Ginet zasigurno nije konkluzivan niti ga osobno smatram primjerenim, zato što bi pozivanje na intuicije po mojem sudu trebalo biti posljednje oruđe koje filozof može upotrijebiti protiv svog oponenta. Problem s pozivanjem na intuicije jest taj da se dolazi do filozofskog *impassea* koji se ne može prebroditi osim ako jedna strana ne pokaže da je njeno pozivanje na intuicije uistinu opravdano činjenicom da su te intuicije sveprisutne kod običnih ljudi. No, kako sam pokazao u prvom poglavlju oni koji nastoje mapirati ljudske intuicije, eksperimentalni filozofi, suočavaju se s velikim brojem metodoloških problema za koje nisam siguran da se mogu s lakoćom prebroditi, a zasigurno do sada ti problemi prebrođeni. Ako je tome tako, a jest, onda opet valja 'zasući rukave' i nastaviti s 'kopanjem' te argumentima ukazati na prednosti jedne pozicije ili slabosti druge.

No, ranije sam pokazao da je problem već 'okopan i pokopan', da nam jednostavno nije ostalo puno posla oko kondicionalne analize. Naime, iako kondicionalnu analizu neki autori nastoje vratiti u život (Berofsky, 2011), ona se uglavnom smatra 'pokojnom' (Speak 2011: 123) zbog ranije navedenih slučajeva koji uključuju fobije, poput onoga s labradorima i keksima, u kojima istinitost kondicionala nije dovoljna za tvrdnju da imamo određenu sposobnost. Kako sve što je ranije rečeno o kondicionalnoj analizi vrijedi i za njenu primjenu u slučaju argumenta posljedice onda kritika argumenta posljedice koja se poziva na kondicionalnu analizu jednostavno pada u vodu jer samo sredstvo kojem se kritika koristi je u najmanju ruku - problematično. Ako tome dodamo i općeprihvaćeno mišljenje da „ono što čini argument posljedice posebno atraktivnim jest činjenica što je taj argument plauzibilan, ili nam se bar čini da je plauzibilan, prije bilo kakve analize sposobnosti“ (Kapitan 2002: 132) onda propitivanju njegove valjanosti treba pristupiti na neki drugi način. Najčešće će to biti pitanje postoji li u argumentu neka greška u vezi principa transfera nemogućnosti. To nas vodi do iduće kritike, do problema s principom beta.

### **2. 4. 3. Problemi s principom $\beta$**

Kao što smo vidjeli argument posljedice uvelike se oslanja na princip transfera nemogućnosti, odnosno princip  $\beta$ , te će se kompatibilističke kritike najčešće usredotočiti upravo na taj princip i nastojat će dovesti u pitanje njegovu funkciju u argumentu. Kao što će se kroz raspravu pokazati princip  $\beta$  je najzahtjevniji dio

argumenta posljedice te se uz njega vežu izuzetno sofisticirane rasprave, ali on je ujedno i okosnica inkompatibilizma i upitno je „ima li netko razloga biti inkompatibilist ako ne prihvati ovaj princip“ (Van Inwagen 1989: 237).

Slovenski filozof Danilo Šuster u više navrata (Šuster 1999; 2010) pokušao je obraniti kompatibilizam argumentirajući u korist onih koji napadaju princip transfera praktične modalnosti ili neki drugi aspekt argumenta posljedice te je stoga, u jednom od brojnih radova na tu temu, naveo kritiku argumenta posljedice koju iznosi Anthony Kenny (Šuster 1999).

U kasnoj Antici Boecije je iznio tezu sličnu tezi argumenta posljedice a koja se tiče inkompatibilnosti Božjeg predznanja i ljudske slobode. Tu tezu je napao Ivan Duns Škotski na kojega se Kenny i oslanja kada napada argument posljedice. Iz tog razloga John Martin Fischer Kencyev pristup naziva „*Scotism*“ (Fischer 1985: 231) koji smatra da princip transfera nemogućnosti, odnosno pravilo  $\beta$  ne funkcionira te da je zbog toga inkompatibilizam neistinit. Prvi primjer kojime se Kenny koristi iznio je Ivan Duns Škotski: pretpostavimo da nosim kovčeg A, u tom slučaju, nositi kovčeg moje žene, kovčeg B, značilo bi nositi oba kovčega. Ali iako ja mogu nositi kovčeg B, ja ne mogu nositi oba kovčega, i A i B (Kenny 1975: 157). Argument možemo prikazati i na sljedeći način:

(a1) Mogu nositi ženin kovčeg B.

(a2) U tim okolnostima nositi ženin kovčeg značilo bi nositi oba kovčega A i B.

Ali iz toga ne slijedi

(a3) Mogu nositi oba kovčega, A i B. (Šuster, 1999: 437)

Sličan prvom je i drugi primjer koji se tiče igre pikada:

(b1) Mogu pogoditi metu.

(b2) U ovim okolnostima pogoditi metu znači pogoditi sredinu (tzv. bullseye).

Ali iz toga ne slijedi

(b3) Mogu pogoditi sredinu. (Šuster, 1999: 437)

Obije konkluzije i (a3) i (b3) su neistinite. Pogađanje sredine pikadom bio je plod slučajnosti jer ja nemam sposobnost pouzdanog pogađanja sredine. Poanta je u

tome da se sposobnost iz (b1) ne prenosi do (b3). Ako se sposobnost ne prenosi, onda princip transfera nemogućnosti ne funkcioniše – tj. postoje protuprimjeri koji nam pokazuju da se transfer sposobnosti (ili nesposobnosti) jednostavno ne vrijedi. Dakle, treba odbaciti argument posljedice jer princip na koji se oslanja nije valjan.

Vidjet ćemo da je ovaj primjer u mnogočemu sličan primjeru koji je iznio Tomis Kapitan i da se u oba slučaja radi o tome da inkompatibilisti nisu dovoljno striktno definirali sam princip transfera praktične modalnosti kao i uvjete pod kojima on djeluje.

Mislim da je evidentno da su Kennyjevi protuprimjeri pomalo nejasni i neprecizni. Primjerice kada se govori o sposobnosti pogađanja mete ne razumije se točno o čemu je riječ, je li o sposobnosti pogađanja sredine ili o sposobnosti pogađanja same mete, odnosno table. Isto vrijedi i za primjer s nošenjem kovčega u kojemu nije jasno govori li se o našoj sposobnosti nošenja kovčega bio on ženin ili vlastiti, ili se govori o sposobnosti nošenja dvaju kovčega istovremeno. Upravo u tom pravcu idu kritike koje iznosi J. M. Fischer oslanjajući se na ranije navedeno razlikovanje između općih sposobnosti i sposobnosti u točno određenim okolnostima. Fischer će reći da Kennyev '*scotism*' ne uspijeva jer

„protivno Kennyjevoj tvrdnji, ovo [okolnost u kojoj ja nosim kovčeg A] nije slučaj u kojemu ja mogu, u danim okolnostima, nositi kovčeg B. Mislim da Škot ovdje brka posjedovanje opće sposobnosti da se nešto učini sa sposobnošću da se, u specifičnim okolnostima to i učini.“ (Fischer, 1985: 236)

Možda bi i argument funkcionirao ako se sposobnosti interpretiraju kao opće, ali bi tada bio krajnje nejasan. No, ukoliko gore navedene sposobnosti interpretiramo u terminima sposobnosti u točno određenim okolnostima, kako sam Fischer smatra da trebamo, onda je zaključak nezdrav jer će prva premisa biti neistinita: ja nemam sposobnosti u uvjetima kada već nosim jedan kovčeg nositi još jedan kovčeg. Ili u kontekstu drugog primjera koji je u nekim aspektima drugačiji od prvog primjer, „nije tako da zbog toga da ako nemam opću sposobnost pogađanja sredine da onda nemam, u danim okolnostima, sposobnost pogoditi i sredinu table.“ (Fischer 1985: 237)

Mogli bi prigovoriti Fischeru tako što kažemo da je prirodno govoriti o sposobnostima u općenitom smislu i da nema potrebe za finijom distinkcijom koju on



čini. No, primjer kojeg Fischer navodi pokazuje da sposobnosti poput 'može' često valja interpretirati kao one koje se javljaju u točno određenim okolnostima tako da, primjerice, ako sam vezan za stolac ja i dalje imam opću sposobnost napuštanja sobe, ali ne i sposobnost da u točno ovim okolnostima to i učinim. Ako pretpostavimo da će netko umrijeti ukoliko ne napustim sobu u idućih trideset sekundi ja zbog mojeg ne izlaženja iz sobe neću biti odgovoran za tu smrt. Dakle, zaključuje Fischer

„čak i da 'transfer' ne drži kada govorimo o općim sposobnostima, ako drži za 'može u danim okolnostima' tada inkompatibilistički argument će i dalje biti moćan: imati će, kao svoj zaključak, da nitko ne može, 'može' u smislu koji je relevantan za pripisivanje moralne odgovornosti, postupati drugačije.“ (Fischer 1985: 236)

Iz navedene argumentacije slijedi da Kennyev '*Scotism*' ne funkcionira i da kritičari argumenta posljedice moraju ili pronaći drugačije načine na koje mogu dovesti u pitanje princip transfera nemogućnosti ili pak moraju odustati od tog pristupa i potražiti druge slabe točke u argumentu posljedice.

#### 2. 4. 4. Aglomeracija

Braneći pravilo  $\beta$  Van Inwagen je rekao da ne može „dokučiti ni jednu instancu principa beta koja ima ili koja bi mogla imati istinite premise i neistiniti zaključak.“ (Van Inwagen 1983: 99) No, pokazalo se da Van Inwagenova tvrdnja nije posve točna. Najbolju formulaciju argumenta koji sugerira da transfer nemogućnosti ne funkcionira, odnosno da iz istinitih premisa slijedi neistiniti zaključak predložili su Thomas McKay i David Johnson (McKay, Johnson 1996). Njihov argument dokazuje neodrživost pravila  $\beta$  time što pokazuju da se ne može iz  $Np$  i  $Nq$  izvesti  $N(p\&q)$ , odnosno, da se prema pravilu aglomeracije ne može iz neizbježnih  $p$  i  $q$  doći do neizbježnosti njihove konjunkcije. Ako se aglomeracija ne može izvesti onda jedini krivac za tako što može biti pravilo inferencije  $\beta$ . Valja naglasiti da su McKay i Johnson imali svog prethodnika u Michaelu Sloteu (Slote 1982) koji je nagovijestio probleme s  $\beta$ . On smatra:

„...kada bi se pokazalo da nužnost koja se koristi u tim argumentima nije zatvorena pod inferencijom ili da nije aglomerativna ili da je modalni princip  $(Np, N(p \rightarrow q)) \rightarrow Nq$  nevaljan za nužnost koja se koristi u tim argumentima, tada ja smatram da bi ti argumenti bili u potpunosti potkopani.“ (Slote 1982: 11)

Taj zadatak, pronalaženje primjera koji ne zadovoljavaju princip aglomeracije predstavljen je primjerom obaveze. Pretpostavimo da imam obavezu vratiti knjigu jednom prijatelju i da, istovremeno imam obavezu naći se s drugim prijateljem. U ovom slučaju za mene je obavezno vratiti knjigu prijatelju kao što je za mene obavezno naći se s drugom prijateljem, ali nije obavezno da ja učinim „zajednički čin vraćanja-knjige-i-nalaženja-s-prijateljem.“ (Slote 1982: 12) Stoga, „ideja obaveze nam daje dobar primjer ne-epistemičke nužnosti koja ne zadovoljava aglomeraciju.“ (Slote 1982: 13)

Mišljenja sam da je ovaj primjer pomalo čudan jer iako je istina da ideja obaveze nije aglomerativna onda sam mišljenja da je analogija krivo postavljena. Argument posljedice nastoji pokazati da pod pretpostavkom determinizma sudac ne može istovremeno izabrati i podići ili izabrati suprotno i ne podići je. Dakle, iz jednog događaja promišljanja mogu uslijediti dva različita događaja: podizanje i ne podizanje ruke. U primjeru s obavezom istovremenost postoji, ali se tiče dva različita slijeda događaja obaveze koju smo preuzeli u vezi vraćanja knjige jednom prijatelju i drugog slijeda događaja koji se tiče obaveze dane u vezi nalaženja s drugim prijateljem.

No, bez obzira na gore navedenu slabu analogiju inkompatibilisti mogu reći da se u Sloteovom primjeru govori o logičkoj ili metafizičkoj nužnosti dok se u argumentu posljedice ipak govori o uzročnoj nužnosti (Slote 1982: 15) ili preciznije u argumentu se koristi nužnost koja nam samo kaže da nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor da li  $p$ . Zato Slote nudi još jedan primjer u kojemu možemo govoriti o uzročnoj nužnosti koja nije aglomerativna. Pretpostavimo da su se, ispred banke, neočekivano susrela dva stara prijatelja koja se godinama nisu vidjela. Taj slučajan susret ih je silno obradovao. Ali iako je susret bio slučajan, prisutnost starih prijatelja na istome mjestu nije uopće slučajna: jednog je poslom poslao šef, a drugome je to dio svakodnevne rutine. Slote smatra da ako uzmemo vremena i promislimo o primjeru onda ćemo prepoznati da

„jedna od glavnih svojstava (ne)slučajnosti jest da stvari koje se same po sebi čine posve uobičajenima i neslučajnima mogu 'zajedno spojiti' i kreirati nešto što je slučajno, i to svojstvo upravo jest ne-aglomerativnost neslučajnog.“ (Slote 1982: 15)

Mislim da se možemo pitati što uopće ovaj primjer predstavlja? Slote smatra da je to primjer uzročne nužnosti koja nije aglomerativna, da je neslučajno ne-aglomerativno, a da slučaj predstavlja primjer aglomeracije. Nisam siguran je li baš tome tako. Kao prvo, rekao bih striktno uzevši, da u potpuno determinističkom svijetu slučajnosti ne postoje. O slučajnostima u takvome svijetu možemo govoriti iz epistemičke pozicije, iz pozicije nepoznavanja ishoda događaja koji nas mogu iznenaditi svojim, u svijetlu našeg neznanja, nama neočekivanim ishodima. Kao što nas mogu iznenaditi i učiniti nam se kao slučajni ili čak čudesni određeni ishodi poput neočekivanog naglog ozdravljenja, preživljavanje pada s 10.000 metara ili pronalaženja novog oblika života u oceanskim dubinama. Rekao bih da sve te stvari u takvom svijetu nisu slučajne nego su plod prirodnih zakona i stanja stvari u svijetu. Zato smatram da u ovome slučaju treba zauzeti humovski, skeptični stav prema takvim slučajevima koji se tretiraju kao čuda. Iz toga slijedi da ne postoji nešto kao aglomerativnost slučajnog ili ne-aglomerativnost ne-slučajnog. Slučajnost<sup>51</sup> o kojoj Slote govori jest epistemička i proizlazi iz našeg neznanja. Jedina istinska, metafizička slučajnost o kojoj možemo govoriti jest ona koja se tiče probabilističkih zakona a Slote zasigurno ne govori o njoj.

Sam Slote smatra da njegovim primjerima nije doveden u pitanje argument posljedice jer „ništa od rečenog ne može apsolutno uništiti recentne argumente za inkompatibilizam“ (Slote 1982: 22), ali svejedno kaže „vjerujem da rečeno ipak ima određenu snagu“ (Slote 1982: 22), a ta snaga koju spominje zasniva se na činjenici da je naposljetku ipak bio u pravu kad je tvrdio da postoji određeni problem s aglomeracijom, problem kojeg će četrnaest godina kasnije najjasnije artikulirati ranije navedeni McKay i Johnson.

Oni navode sljedeći primjer (Rudder Baker 2008: 14): pretpostavimo da postoji novčić koji jučer nije bio bačen iako je bilo u mojoj moći baciti ga. Da sam ga bacio ja ne bih imao izbora oko toga hoće li pasti na glavu ili pismo. Dakle, istinite su

---

<sup>51</sup> Sloteov termin je „accidentality“

propozicije: N (novčić nije pao na glavu jučer) i N (novčić nije pao na pismo jučer). Ali konjunkcija N (novčić nije pao na glavu jučer i novčić nije pao na pismo jučer) nije istinita jer je bilo u mojoj moći baciti novčić jučer, i da sam ga bacio, tada bi pao na glavu ili bi pao na pismo. Dakle, konkluzija je neistinita iako su premise istinite.

Da bismo uvidjeli u čemu se sastoji bit principa aglomeracije dovoljno je u naš primjer ubaciti odgovornost: pretpostavimo da je nečiji život ovisio o tome je li novčić pao na 'glavu', bilo bi nečeg krivog ako bih se pri obrani mojega neuspjeha da bacim novčić pozivao na 'Gle, novčić nije pao na 'glavu' i ja nisam imao nikakvoga izbora pri tome.' Valjani odgovor trebao bi biti: 'Ti si imao izbora glede bacanja novčića i da si ga bacio, mogao je pasti na 'glavu'. Za što te se može kriviti jest to što nisi dao sve od sebe da dođe do toga da novčić padne na 'glavu'. Dakle, odgovoran si'.

Van Inwagen će pod pritiskom ovog argumenta prihvatiti da se ovdje radi o slučaju u kojemu je pravilo aglomeracije prekršeno: iz dvije istinite premise ne može proizići neistinita konjunkcija tih dviju premisa. Do kršenja je došlo jer pravilo inferencije  $\beta$  nije valjano. (Van Inwagen 2002: 161)

Znači li to da moramo odbaciti argument posljedice? McKay i Johnson svakako zastupaju tu poziciju no možemo se pitati jesu li u pravu. Dva su načina na koje se može sačuvati argument posljedice. Ili se može prihvatiti kritika i napraviti određene zahvate s principom transfera praktičnih modalnosti ili se može potražiti greška u argumentu kojeg su ponudili McKay i Johnson.

Van Inwagen je prihvatio njihov protuprimjer i u tekstu „Free Will Remains a Mystery“ (Van Inwagen 2002) nastoji obraniti argument posljedice na način da pojača princip transfera praktičnih modalnosti. Poziva nas da razmišljamo u terminima *regija logičkog prostora* čije su točke mogući svjetovi (Van Inwagen 2002: 160). Regija tog prostora korespondira propoziciji, a imati pristup njoj znači moći osigurati istinu te propozicije ili biti sposoban osigurati da ta regija sadrži aktualni svijet (Van Inwagen 2002: 162). Tome valja nadodati da ukoliko netko ima pristup određenoj regiji  $p$  onda on ima i pristup regijama kojima je  $p$  podskup – tzv. *super-regijama* (Van Inwagen 2002: 162). Neka super-regija  $r$  može biti takva da joj se dio nalazi u  $p$ , ali ne i u  $q$ . Što znači da ako imamo pristup  $p$ , a samim time imamo i pristup  $r$ , a time i onom dijelu  $r$  koji se uopće ne mora sjeći ili biti dio  $p$ . Dakle, pristupom super-regijama možemo izaći iz logičkog prostora  $p$  i ući u neki drugi logički prostor  $r$  koji dijeli istu super-regiju s  $p$ . Primjer koji dovodi u pitanje aglomeraciju je sljedeći: pretpostavimo da smo unutar  $p$  i unutar  $p \rightarrow q$ . Pretpostavimo da imam pristup (a) regijama u kojima

se nalazim, (b)  $r$  i njegovim super-regijama. Tada nemam izlaza iz  $p$  niti izlaza iz  $p \rightarrow q$ , ali imam izlaza iz  $q$ , jer imam pristup regiji  $r$  koja se ne poklapa s  $q$  (Van Inwagen 2002: 162). To je put za izlazak iz  $q$  i za pokazivanje da transfer nemogućnost ne vrijedi jer da vrijedi onda u ovom slučaju mi bi ostali u  $q$  i ne bi mogli ući u  $r$ . Ali kako vidimo mi možemo ući u  $r$  i time se pokazuje da nemogućnost nije transferirana. S time da valja biti oprezan kako shvaćamo kretanje kroz te prostore. Van Inwagen nas poziva da kada govorimo o izlazu ne razmišljamo o prostornom izlazu u smislu fizičkog prostora, nego da o izlazu razmišljamo kao o izlazu iz logičkog prostora (Van Inwagen 2002: 165).

Kako govoriti o operateru transfera nemogućnosti?  $Np$  bi trebali prevesti, ako se koristimo terminima logičkog prostora na način da  $Np$  znači „ $p$  i svaka regija logičkog prostora kojoj bilo tko ima ili je ikada imao pristupa preklapa se s  $p$ “ (Van Inwagen 2002: 165)

Na temelju gore postavljenih termina Van Inwagen formulira McKay-Johnson argument i prikazuje na koji način su oni u pravu:

„Pretpostavimo  $p$  i da nisam, ali sam mogao učiniti  $X$  i nisam mogao učiniti ništa drugo što je relevantno za istinosnu vrijednost od  $p$ . Da sam učinio  $X$ ,  $p$  je mogao biti istinit te je mogao biti neistinit. Čini se krivim reći, u ovom slučaju, da ja imam izbor glede istinosne vrijednosti od  $p$ . (...) No, kako smo vidjeli [u McKay i Johnson protuprimjeru] sljedeće je moguće:  $p$  je istinit i nitko ne može osigurati da je  $p$  neistinit; kondicional čiji je antecedens  $p$  i čini je konzekvens  $q$  je istinit i nitko ne može osigurati da je kondicional neistinit, dakle, netko je sposoban osigurati da je  $q$  neistinit.“ (Van Inwagen 2002: 165)

Problem je dakle u super-regijama, one su ono što omogućava McKay-Johnsonov argument. Pristup super-regijama omogućava nam da preko njih dođemo do regija koje se ne preklapaju s  $p$  i samim time čine  $p$  neistinitim. Zato treba blokirati pristup super-regijama i biti precizniji u definiranju  $Np$ . I upravo je to ono što Van Inwagen čini. Njegova reformulirana verzija  $Np$  glasi „ $p$  i svaka regija logičkog prostora kojoj bilo tko ima ili je ikada imao točan pristup je subregija od  $p$ “ (Van Inwagen 2002: 166) te se time dobiva da netko nema izbora glede ulaska u super-regije. I zato „za svaku regiju kojoj imam *točan* pristup je *subregija od  $p$* , svaka radnja koju ja učinim je takva da kada bih ju učinio  $p$  bi bilo istinit: nije slučaj da  $p$  može biti

neistinit.“(Van Inwagen 2002: 166) Operator N sada mijenja svoje značenje. Prije je glasio  $Np=„p$  i nitko nema, niti je ikada imao ikakav izbor glede  $p$ “, ali je sada njegovo značenje drugačije i ono glasi:  $N^*p=„p$  i nitko ne može, niti je ikada mogao učiniti išta takvog da, ako je to učinio  $p$  može biti neistinito“.<sup>52</sup>

Time se po definiciji blokira pristup super-regijama i McKay-Johnsonov protuargument se ne može niti staviti u pogon, a kamoli privesti kraju. Princip  $\beta$  je osnažen i samim time i spašen. Time se dokazuje jedan od ciljeva koje su postavili inkompatibilisti, mahom libertarijanci: kompatibilizam je neplauzibilna pozicija.<sup>53</sup>

No, koja je cijena koju za to mora platiti libertarijanac? Nije li osnaženi princip  $\beta$  ipak možda dvosjekli mač preoštrih bridova? Problem stvara upravo ojačani princip  $\beta$  jer koliko god on bio pogibeljan za kompatibiliste u istoj mjeri je i pogibeljan za inkompatibiliste koji vjeruju, poput Van Inwagena, da postoji libertarijaniistička sloboda volje. Upravo iz tog razlog je i sam Van Inwagen naslovio svoj rad „Sloboda volje ostaje misterij“. Vjerovanje da je princip  $\beta$  štetan i libertarijanizmu Van Inwagen je prikazao pomoću argumenta znanog kao *Mind argument*<sup>54</sup> koji, ugrubo, tvrdi da nitko ne može, niti je ikada mogao, učiniti išta po pitanju vjerovanja, razloga, želja koje posjeduje te da, ako vjerovanja, razlozi, želje koje djelatnik posjeduje, vode do odluka onda nitko ne može, niti je ikada mogao učiniti išta po pitanju odluka koje donosi bez obzira na to što su one indeterminističke prirode. Formalno se Mind argument može prikazati na sljedeći način:

1.  $N^*(VR)$                       premisa
2.  $N^*(VR \rightarrow O)$               premisa
3.  $N^*(O)$                               zaključak iz 1 i 2 na temelju principa  $\beta$  (Finch, Warfield 1998: 518)

Pri čemu VR predstavlja naša vjerovanja i naše razloge na temelju kojih donosimo odluke, O je indeterministička posljedica naših vjerovanja i razloga, odnosno naša ideterministička odluka.

---

<sup>52</sup> U samom tekstu Van Inwagen eksplicitno ne formulira  $N^*$  ali u sekundarnoj literaturi o argumentu posljedice se ustalila takva definicija operatora  $N^*$  (Vihvelin 2011).

<sup>53</sup> Valja naglasiti da i dalje postoje autori koji smatraju da revidirani argument posljedice i dalje ne stoji. (Rudder Baker 2008)

<sup>54</sup> Argumentu je to ime dao Van Inwagen prema nekolicini članaka tiskanih u časopisu *Mind* za koje on drži da sadrže argumente nalik njegovom.

Van Inwagen u svojoj znamenitoj knjizi iz 1983. godine *An Essay on Free Will* iznosi tri verzije argumenta, dok u novijem radu „Free Will Remains a Mystery“ raspravlja samo o jednoj verziji argumenta.<sup>55</sup> U svim verzijama govori se o djelatnikovoj nemogućnosti da išta odluči po pitanju radnji koje čini bez obzira na indeterminističku prirodu odluka.

Primjer koji iznosi u *An Essay on Free Will* je primjer lopova koji se u maloj provincijskoj crkvi upravo sprema ukrasti kutijicu s milodarima. On želi ukrasti ono malo sitniša što je pronašao u kutijici, ali istovremeno se sjetio i svog obećanja danog pokojnoj majci, a to je da će biti poštena osoba te stoga želi odustati od krađe. Naposljetku on se pokaje i odustaje. (Van Inwagen 1983: 127-128)

Noviji primjer kojeg nudi Van Inwagen u svojim osnovnim detaljima gotovo je jednak primjeru s lopovom: Alice se nalazi pred odlukom u kojoj mora lagati ili reći istinu. I pretpostavimo da nakon što laže ili kaže istinu Bog svojim moćima vrati svemir u ono stanje u kojem je bio minutu prije samog donošenja te odluke i nanovo svemir 'pusti u pogon'. Nadalje, pretpostavimo da tu radnju Bog ponovi tisuću puta. Van Inwagen se pita: kakva će biti odluka donesena u ponavljanu svemira broj 727?<sup>56</sup> Po njemu je to pitanje slučaja:

„...kada bismo unaprijed znali da su objektivne „temeljne“ vjerojatnosti Alicinog laganja ili govorenja istine 0.5 tada bi mogli sebe smatrati sretnicima ukoliko bi događaj koji se dogodio bio Alicino govorenje isitne.“ (Van Inwagen 2002: 173)

U primjeru lopova pitamo se isto. Što bi se dogodilo da se lopov nađe u upravo istoj situaciji? Mind argument jedan je od argumenata koju ulazi u skupinu takozvanih argumenata sreće koji pokazuju da je djelatnikova odluka naposljetku stvar slučaja odnosno sreće, stoga valja reći da djelatnik nema izbora u vezi radnje koje čini, čime ona prestaje biti pod njegovom kontrolom, a samim time nije slobodno učinjena od strane djelatnika. Naravno, argument sreće tada predstavlja osnovu za odbacivanje libertarijanizma. Sam Van Inwagen smatra da su ovim argumentom najviše pogođene libertarijanističke teorije djelatnikovog uzrokovanja (Van Inwagen

---

<sup>55</sup> Kompletna Van Inwagenova rasprava vezana uz Mind argumente može se naći u (Van Inwagen 1983: 126-150), a novija, sofisticiranija verzija u (Van Inwagen 2002: 167-175)

<sup>56</sup> U literaturi ovaj argument je znan kao 'rollback argument' (Van Ingawen 2002: 171-174)

2002: 168), no i sve druge libertarijaniističke teorije dužne su ponuditi odgovor problemu sreće ukoliko žele zadržati vlastitu plauzibilnost.

U samom Mind argumentu pravilo  $\beta$  ima ključnu ulogu jer transferira nemogućnost kroz argument i djelatnik jednostavno nema gdje intervenirati, nema izbora na temelju kojeg bi mogao odluku učiniti neistinitom, odnosno svojom. Sagledajmo primjer lopova. Lopov ima vjerovanja koja ima, krade jer smatra da je to najjednostavniji način da priskrbi novac koji mu je potreban, ali istovremeno ima i vjerovanje koje mu je usadila majka, da je krađa loša, vjerovanje kojeg će se sjetiti samo u određenim situacijama. Ono što je filozofski relevantno jest pitanje ima li lopov izbora glede vjerovanja koje ima. Pretpostavimo da se može utvrditi da postoje neka vjerovanja u vezi kojih je lopov imao izbora, ali problem je taj da i ta vjerovanja ovise o nekim ranijim vjerovanjima za koje se opet možemo pitati je li lopov imao izbora glede njih. Time kreće regres koji dolazi do točke u kojoj djelatnik nije imao izbora, do vjerovanja koje je jednostavno dobio iz okoline. Ali tada

„ako lopov nije imao izbora u vezi vjerovanja i razloga (VR) koji se javljaju, i nije imao izbora [oko implikacije] *ako* se VR javlja *onda* odluka O slijedi, tada zasigurno lopov nije ni imao izbora da li O slijedi“ (Van Inwagen 1983: 146)

Ukoliko isti argument prikažemo u formalnom obliku koji se koristi pravilom  $\beta$  onda dolazimo do sljedeće formulacije:

- (1) Kajanje lopova uzrokovano je, ali ne i determinirano VR, te ništa osim VR nije bilo uzročno relevantno za kajanje lopova. [pretpostavka za kondicionalni dokaz]
- (2) N VR se javljaju. [premisa]
- (3) Ako je (1) istinito, tada N(VR se javljaju  $\rightarrow$  kajanje lopova) [premisa]
- (4) Nitko (uključivši, naravno, lopova) nije imao ikakav izbor glede kajanja lopova.
- (5) Ako je kajanje lopova uzrokovano, ali ne determinirano VR, te ništa osim VR nije bilo uzročno relevantno za kajanje lopova, tada lopov nije imao izbora glede kajanja. (Van Inwagen 1983: 147)



Ako je Mind argument istinit, a pravilo  $\beta$  valjano tada ni determinizam ni indeterminizam nisu kompatibilni sa slobodom volje. Ne bih dalje zalazio u kritičku evaluaciju Mind argumenta<sup>57</sup> nego bih samo istaknuo da je pravilo  $\beta$  izuzetno opasno oružje koje je pogibeljno i za kompatibiliste i za libertarijance, a rado će ga prigriliti radikalni inkompatibilisti koji smatraju da sloboda volje ne postoji.

Upravo iz tog razloga će Alicia Finch i Ted Warfield pravilo  $\beta$  će nadomjestiti drugim pravilom koje se može, s jedne strane, obračunati s McKay-Johnson protuargumentom, a s druge strane može učiniti Mind argument nevaljanim. Oni uvode pravilo koje nazivaju  $\beta^2$ <sup>58</sup> i ono zamjenjuje preslabo pravilo  $\beta$ :

$\beta$       $Np, N(p \rightarrow q) \therefore Nq$              zamjenjuje se s

$\beta^2$       $Np, \Box(p \rightarrow q) \therefore Nq$

(Finch, Warfield 1998:521)

Time se dobiva nova poboljšana verzija argumenta posljedice:

(1)      $\Box((P \& L) \rightarrow F)$                      posljedica determinizma

(2)      $N(P \& L)$                                  Fiksiranost prošlosti i zakona

(3)      $NF$                                          P1, P2,  $\beta^2$

(Finch, Warfield 1998:522)

Zamjenu pravila Finch i Warfield opravdavaju time što tvrde da

„nitko nema izbora u vezi logičkih posljedica onih istina o kojima nema izbora. Zato što nitko nema izbora u pogledu prošlosti i zakona prirode i zato što je budućnost, ako je dan determinizam, logička posljedica prošlosti i zakona, Beta 2 odobrava inferenciju s determinizma na zaključak da ne postoji sloboda volje.“ (Finch & Warfield 1998: 522)

Odnosno, „osnovna intuicija je da je prošlost fiksna i onkraj moći ljudskih djelatnika da utječu na nju na bilo koji način.“ (Finch, Warfield 1998: 523) Isto vrijedi i za zakone koji „osim što su nepromjenjivi od strane ljudskih djelatnika, ni ne mijenjaju se kroz

<sup>57</sup> O kritičkoj evaluaciji argumenta sreće vidi potpoglavlje 4.7.5.

<sup>58</sup> Pravilo Beta 2 prvi u literaturu uvodi David Widerker. (Widerker 1987)

vrijeme“ (Finch, Warfield 1998: 523). Iz toga se dobiva ono što Finch i Warfield nazivaju „širokom prošlošću“, odnosno „potpunim stanjem svijeta u neko vrijeme u dalekoj prošlosti koje uključuje i zakone prirode.“ (Finch, Warfield 1998:523)

Takav koncept široke prošlosti nam sugerira da McKay-Johnson protuprimjer ne dolazi do zaključka da je neizbježnost neaglomerativna. Zato što se do problema aglomeracije prema kojemu su  $N(P)$  i  $N(Q)$  bili istiniti, ali ne i  $N(P\&Q)$  više ne može doći jer se sada raspoložuje s fiksiranom 'prošlošću-i-zakonima'  $N(P_0\&L)$ . U McKay-Johnson primjeru nije bilo izbora glede jednog i drugog konjunkta  $N(P)$  i  $N(Q)$ , ali je bilo izbora glede konjunkcije  $N(P\&Q)$  jer smo mogli baciti novčić i time učiniti konjunkciju neistinitom. Ali slučaj široke prošlosti je drugačiji jer je  $N(P_0\&L)$  već sada istinit pa samim time je već sada i istinita konjunkcije  $N(P\&Q)$ .(Finch, Warfield 1998: 523-524)

Oснаživanjem principa transfera nemogućnosti Finch i Warfield oslanjaju se na ranije iznesenu Van Inwagenu ideju da se osnaživanjem principa  $\beta$  može riješiti nezgodna McKay-Johnsonova kritika te se pri tome, prema mome sudu, ne udaljavaju od onoga što inkompatibilisti žele reći u prvotnim verzijama argumenta posljedice: iz određene prošlosti i određenih zakona pod pretpostavkom istinosti determinizma buduće radnje ne mogu biti slobodne. Onima koji brane inkompatibilizam je McKey-Johnosnova kritika, iako valjana, izgledala posve neprihvatljiva i zato je trebalo učiniti potrebne korekcije ne bi li se opet došlo do one početne ideje prema kojoj djelatnik pod pretpostavkom determinizma ne može učiniti drugačije. Odnosno ako je determinizam istinit onda on nije mogao niti imati izbora niti glede toga hoće li novčić pasti na glavu, niti glede toga hoće li novčić pasti na pismo, niti glede samog bacanja novčića. Pod pretpostavkom determinizma, smatraju inkompatibilisti, ili dolazi ili ne dolazi do bacanja novčića. Ako je došlo do jednog ne može doći do drugog. Osnaživanje principa samo korigira nedosljednosti prve verzije argumenta posljedice, ali zadržava početnu ideju.

Zato mi se i čini neprimjerena kritika koju bi netko mogao izreći, da su korekcije koje su izvršene nad argumentom posljedice otišle korak predaleko ili da su izgubile kontakt s argumentom ili jednostavno da su iznesene kritike poput McKey-Johnosnove plauzibilnije od sugeriranih korekcija. Ipak, smatram da dijalektička snaga argumenta posljedice nije dovedena u pitanje. S jedne strane teško je uvidjeti po čemu su kritike argumenta posljedice plauzibilnije od odgovora na te kritike, a s druge strane čini se da gore navedeni protuargumenti jednostavno ne pogađaju

dovoljno duboko, da je ona prvotna zdravorazumska ideja koja stoji iza argumenta posljedice, ideja o nepromjenjivosti prošlosti i zakona i dalje itekako uvjerljiva. Pogotovo kada se uzme u obzir da inkompatibilista ima odgovore, kolikogod se oni filozofski komplicirani ili čudnovati činili, na kompatibilističke protuargumente.

Oba pristupa, i Van Inwagenov i Finch-Warfieldov, imaju određene zajedničke elemente s ranije navedenim pristupom kojeg Fischer koristi prilikom razlikovanja općih od sposobnosti u točno određenim okolnostima. Opće sposobnosti, jednako kao i nedovoljno jasno formuliran princip  $\beta$  vrelo su najraznovrsnijih i nepreciznih tumačenja pojma 'moći' koje nas mogu udaljiti od prvotnih intuicija koje imamo u vezi neslaganja determinizma i slobode volje. Da bismo bolje razumjeli što se želi reći argumentom potrebno je usidriti značenje. Shvatiti što smo u stvari htjeli reći. Pitanje je bilo može li sudac podići ruku s obzirom na prošlost koja je za njime i zakone fizike u kojima živi. Dok 'može' iz gore navedenog pitanja shvatimo dovoljno široko onda sudac dobiva izuzetne, gotovo nadnaravne moći i zato smatram da treba uvesti reda ne bi li se izbjegla ta čudnovata posljedica, a red se uvodi time što se preciznije definiraju sposobnosti, okolnosti i principi transfera koji su relevantni u primjeru. U protivnom sudac može mijenjati prošlost i/ili zakone. Što je također jedan od prigovora argumentu posljedice kojeg valja analizirati.

#### **2. 4. 5. Jesmo li slobodni kršiti zakone?**

Prema onome što je do sada rečeno možemo zaključiti da ako je determinizam istinit onda čovjek ne može činiti drugačije nego li čini. Drugačije postupanje zahtijevalo bi od nas, kao što smo vidjeli, da dovedemo u pitanje neku od osnova na kojima počiva argument posljedice. Pokazao sam da naizgled najslabija točka argumenta posljedice uopće nije toliko slaba kao što se na prvi tren može učiniti. Princip  $\beta$  pokazao se tvrdokornijim nego li je kritika to očekivala. No, što je s drugim osnovama na kojima počiva argument posljedice? S prethodnim stanjima stvari i zakonima prirode? Naizgled oni nam se čine jednostavno nedodirljivima jer nam je jasno da prošlost ne možemo mijenjati kao što ne možemo mijenjati zakone prirode. Jer da ih možemo mijenjati onda to ni ne bi bili zakoni prirode što nam i Van Inwagenov primjer fizičara Jonesa koji nastoji izraditi ubrzivač čestica čime bi protoni putovali brže od svjetlosti, nastoji i pokazati (Van Inwagen 1975: 24-25). No, je li

stvarno tako da ne možemo mijenjati prošlost i kršiti zakone prirode? Prvi koji se odvažno suprotstavio toj ideji je David Lewis te je tvrdio da mi imamo određenu sposobnost kršenja zakona. Ako imamo tu sposobnost onda zakoni nisu fiksni i moramo odbaciti jednu premisu argumenta posljedice u kojoj se tako što tvrdi.<sup>59</sup>

Kako je tako što moguće? Nije li to ipak presmiona tvrdnja? Kako je uopće Lewis došao do nje? Za početak se moramo prisjetiti da kompatibilista koji tvrdi da je sudac mogao podići ruku ili se nalazi u kontradikciji ili je osuđen tvrditi da mi imamo neke nevjerojatne sposobnosti poput mijenjanja prošlosti i kršenja zakona prirode. Ako se odluči za potonju opciju, poput Lewisa, onda mora tvrditi da propozicija L iz argumenta posljedice nije istinita. Preciznije rečeno kompatibilista, ako smatra da prethodna stanja stvari ne možemo mijenjati i ako smatra da ne možemo kontradikcije učiniti istinitima<sup>60</sup> osuđen je na sljedeći kontrafaktički kondicional: 'da sam podigao ruku, L ne bi bio istinit.' (Lewis 1981: 114) A prihvatanje tog kondicionala za posljedicu ima „da sam učinio ono što sam mogao učiniti, podignuti ruku, tada bi neki zakon bio prekršen.“(Lewis 1981: 114) Ali, prema Lewisu tu valja biti oprezan i ne tvrditi da možemo kršiti zakone, nego treba vršiti razlikovanje između dviju različitih teza:

(slaba teza):           Sposoban sam učiniti nešto, da sam to učinio, zakon bi bio prekršen.

(snažna teza):         Sposoban sam kršiti zakone. (Lewis 1981: 115)

Razliku između tih dviju teza Lewis ilustrira pomoću naše sposobnosti razbijanja prozora:

„Možda ja mogu baciti kamen u određenom smjeru, i možda bi da sam to učinio kamen pogodio prozor i prozor bi se razbio. Tada sam sposoban razbijati prozore. Za početak: Sposoban sam učiniti nešto, da sam to učinio, prozor bi bio razbijen. Ali postoji više toga što se da reći. Ja sam sposoban učiniti nešto, da sam to učinio moj čin bi uzrokovao jedan događaj razbijanja prozora.“ (Lewis, 1981: 115)

---

<sup>59</sup> Radi se o premisi (6) NL

<sup>60</sup> Kontradikcija o kojoj se govori je ona do koje se, pomoću forme *reductio ad absurdum*, dolazi u argumentu posljedice: sudac može podići ruku i sudac ne može podići ruku.

U ovom primjeru se jasno vide dvije teze kojima Lewis barata. Prva je ona koju on stavlja 'na početak': „sposoban sam učiniti nešto, da sam to učinio, prozor bi bio razbijen“ (Lewis 1981: 115) i to korespondira slabijoj tezi, a druga, jača teza je ono „više što se da reći“ (Lewis 1981: 115) teza o uzrokovanju razbijanja prozora.

Lewisov fokus nije na situaciji kada se događaj razbijanja stakla ili kršenja zakona zbiva. Njega ne zanima taj specifičan slijed događaja. On se pita i što ako niti jedan naš čin nije uzrokovao razbijanje stakla ili kršenje zakona? (Lewis 1981: 115) Tada do razbijanja stakla ili kršenja zakona nije došlo. Pa ako se sada fokusiramo na sam čin podizanja ruke i pitamo se „je li *on samo* [čin podizanja ruke] jest događaj koji krši zakone?“ (Lewis 1981: 116) Odgovor nam je jasan: nije. Ako je tome tako onda nam naša sposobnost podizanja ruke „ne daje nikakvu čudesnu sposobnost kršenja zakona, iako bi zakon bio prekršen da sam to učinio.“(Lewis 1981: 116) Da bi pojasnio što želi reći Lewis uvodi i govor o aktualnom slijedu događaja prema kojemu:

„da sam podigao ruku, zakon bi bio unaprijed prekršen. Slijed događaja odudarao bi od aktualnog slijeda događaja nešto prije nego li sam podigao ruku, te u točki razilaženja bio bi događaj kršenja zakona, čudo razilaženja.“ (Lewis, 1981: 116)

Pojednostavljeno se može reći da nam slaba teza govori da možemo zakone kršiti ako smo mogli učiniti nešto, i da ako smo to i učinili, onda bi taj zakon bio prekršen, ali ne samim našim djelovanjem ili nekim događajem uzrokovanim našim djelovanjem. Snažna teza govori da možemo zakone kršiti ako smo mogli učiniti nešto, i da ako smo to i učinili, onda bi taj zakon bio prekršen ili samim našim djelovanjem ili nekim događajem kojeg smo uzrokovali djelovanjem. Danilo Šuster jasno ističe upravo taj element kauzalnosti prema kojemu možemo razlikovati sposobnosti:

Slaba sposobnost

Imam sposobnost činiti nešto takvo da, da sam to učinio, zakon bi bio prekršen.

Snazna sposobnost            Imam sposobnost činiti nešto takvo da, da sam to učinio, moj čin ili posljedica mog čina bi *uzrokovala* kršenje zakona. (Šuster, 2010)

Ako imamo ovu formulaciju na pameti onda kontraintuitivni Lewisov argument postaje puno jasniji jer prema slaboj sposobnosti proizlazi da ako sam podigao ruku, zakoni bi bili drugačiji dok prema snažnoj sposobnosti proizlazi da ako sam podigao ruku, moj čin bi uzrokovao da su zakoni drugačiji (Šuster 2010). U potpunosti je jasno da snažna sposobnost implicira nadnaravne sposobnosti koje ljudi nemaju, sposobnost uzrokovanja promjene zakona, te ju stoga i Lewis odbacuje, ali slaba sposobnost, prema kojoj bi zakoni bili drugačiji da smo tako postupili je ipak sposobnost koju ljudi posjeduju i zbog te sposobnosti bi zakoni bili prekršeni.

Da bi argument posljedice funkcionirao kao *reductio ad absurdum* sposobnosti koje imamo moraju biti interpretirane kao sposobnosti u točno određenim okolnostima. U tom slučaju argument uspijeva. No, ako se one interpretiraju kao opće sposobnosti, tada argument posljedice pretpostavlja ono što mora dokazati i možemo ga odbaciti kao nevaljanog.

Kompatibilisti koji pribjegavaju ovoj soluciji koriste se ranije navedenim kontrafaktičkim kondicionalima koji se često nazivaju *kontrafaktički kondicionali lokalnih čuda* te se i zbog toga takav kompatibilizam naziva i *kompatibilizam lokalnih čuda*.<sup>61</sup>

Lewisov argument može se u prvi mah učiniti potpuno nesadržajnim, pretjeranim i jednostavno promašenim, ali se ipak kroz taj argument ponavlja ona ista mantra kojom se kompatibilisti oduvijek koriste, mantra kondicionalne analize, ali ovaj puta prikazane jezikom kontrafaktičkih kondicionala. Zbog toga je Vihvelin zasigurno u pravu kada za Lewisovu argumentaciju kaže da „je to samo još jedan način na koji se može izreći ono što su kompatibilisti oduvijek govorili: netko može imati sposobnost da čini x iako ih ne bi nikada primijenio osim da se nisu drugačije okolnosti ostvarile.“ (Vihvelin 2011b) Te dodaje da ono što svi u debati moraju učiniti, a pogotovo kompatibilisti jest „razumjeti kontrafaktičke kondicionale da bi mogli razumjeti što je na kocki u debati o slobodi volje i kompatibilizmu.“ (Vihvelin 2011b)

---

<sup>61</sup> U originalu „Local Miracle Compatibilism“ i „Local Miracle Counterfactuals“

Sam Van Inwagen pun je hvale za Lewisa i smatra da je to jedan od najbolje napisanih članaka u obranu kompatibilizma i jednostavno preporuča čitanje Lewisa jer „to je način na koji se treba biti kompatibilistom.“ (Van Inwagen 2008: 340) Mišljenja sam da su Van Inwagen i Vihvelin u pravu kada hvale Lewisa jer se zaista čini da su kontrafaktički kondicionali i način na kojih ćemo ih shvatiti ključni za ovu raspravu. No, nameće se nekoliko pitanja u vezi Lewisove teorije. Kao prvo valja se pitati je li ispravna, a čak i da je, drugo pitanje koje se nameće jest; što smo njome dobili? U jednome se Lewis i Van Inwagen slažu što god dalje rekli po pitanju debate o statusu kompatibilizma jedna strana ne može pobiti drugu knock-down argumentima (Van Inwagen 2004: 336; Lewis 1983: 10-11), zato su prigovori koje ću iznijeti takvi da nas upućuju na to da je argument posljedice valjan argument i da pokazuje da pod pretpostavkom determinizma ne možemo drugačije postupiti. Mislim da se argument može obraniti i zajedno s ranije navedenim kritikama kompatibilističkih protuargumenta čini jezgru inkompatibilističke pozicije. Naravno da je teško, ako ne i nemoguće razuvjeriti nekoga koji je već prigrio kompatibilizam, ali vjerujem da se time prikazuje smislenost inkompatibilističke pozicije i cijena koju svaka pozicija mora platiti.

Vihvelin smatra da se govor o kontrafaktičkim kondicionalima može učiniti nevjerojatan, ali smatra da je tome tako jer nismo navikli na „kontrafaktičku špekulaciju o onome što bi bilo slučaj da se nešto u determinističkom svijetu dogodilo na drugačiji način nego li se dogodilo.“ (Vihvelin 2011b) No, s druge strane sa svakodnevnim kontrafaktičkim kondicionalima nemamo problema. Primjerice potpuno nam je razumljivo reći da se zadnji branič nije okliznuo da ne bi primili zgoditak ili da smo otišli na koncert ne bismo jučer stigli pokositi travu ili da smo ostali na ručku imali bismo ugodan razgovor, itd. Drugim riječima, Vihvelin smatra:

„Kada ocjenjujemo kontrafaktičke kondicionale u stvarnom životu mi to činimo tako da razmatramo imaginarne situacije koje su veoma nalik situacijama u kojima se nalazimo te ne pretpostavljamo da postoje ikakvi nepotrebni otkloni od aktualnosti.“ (Vihvelin 2011b.)

Ako to apliciramo na Lewisovu argumentaciju onda nam se ideja da imamo određenu sposobnost mijenjanja zakona ne bi trebala više činiti toliko čudnom. Vihvelin sugerira da ako samo malo apstraktnije razmišljamo i vidjet ćemo da

Lewisova argumentacija ima isti status kao i svakodnevno kontrafaktičko promišljanje o mogućnostima. No, problem se sastoji u tome što su to imaginarne, a ne aktualne situacije. U svakodnevnom govoru nije problem koristiti se kontrafaktičkim kondicionalima i govoriti o situacijama koje su mogle biti, ali u metafizičkim raspravama moramo se usidriti u aktualnosti. Govor o mogućnostima mora biti govor o stvarnim mogućnostima a ne o imaginativnim mogućnostima. Zanimaju nas činjenice o drugačijem postupanju, a ne zamislivost drugačijeg postupanja. Zanima nas, *striktno*, možemo li postupiti drugačije ako je determinizam istinit. Naravno, vraćam se na ono što je već ranije rečeno. Ova primjedba ne odudara od ranije navedenih primjedbi koje obrazlažu inkompatibilisti i prema kojima govor o sposobnostima, o moćima, o modalnostima mora biti jasan i precizno određen. Kompatibilista će smatrati suprotno te iako ga se možda ni ne može razuvjeriti može se bar jasno izložiti osnovna inkompatibilistička ideja.

Smatram da Van Inwagen tu ideju izrazito kvalitetno prikazuje kada raspravlja s Lewisom. Rečeno je da Lewis razlikuje slabi i snažni smisao naše sposobnosti da nešto, u ovom slučaju propoziciju, učinimo neistinitom. No, što znači „mogao sam propoziciju učiniti neistinitom“? Lewis interpretira Van Inwagena na sljedeći način:

„Djelatnik je mogao propoziciju učiniti neistinitom ako i samo ako je mogao na određeni način urediti stvari, tako da taj njegov čin, zajedno s potpunom istinom o prošlosti, striktno implicira neistinitost propozicije.“ (Lewis, 1981: 296 prema Van Inwagen, 2004: 346)

Ako se tako definira „mogao sam učiniti neistinitim“ onda je premisa (6) argumenta posljedice neistinita:

(6) J nije mogao učiniti L neistinitim.

Tome je tako zato što možemo primijeniti slabi smisao sposobnosti za koji se Lewis i zalaže te učiniti L neistinitim, a samim time i premisu (6) učiniti neistinitom te, naposljetku i sam argument posljedice učiniti nevaljanim jer u tom slučaju argument pretpostavlja ono što tek treba dokazati. Sam Van Inwagen smatra da „ako želimo vrednovati ovu optužbu onda će nam biti korisno imati na raspolaganju jedan nedvosmisleni iskaz argumenta [posljedice] na koji se ona [optužba] primjenjuje.“



(Van Inwagen 2004: 346) Način na koji on formulira navedeni nedvosmisleni iskaz argumenta je sljedeći: Tvrđnja

- (1) „L zajedno s potpunom istinom o prošlosti striktno implicira svaku istinu“ (što znači: sve što jest je predeterminirano da tako bude), te tvrdnja
- (2) „J nije podigao ruku u T ali je mogao podići ruku u T“ zajedno povlače tvrdnju
- (3) „J je mogao na određen način urediti stvari za koje je bio predeterminiran da ih ne uredi na takav način.“ (Van Inwagen 2004: 347)

Tu implikaciju Van Inwagen naziva 'Trivijalnom implikacijom' (Van Inwagen 2004: 346). Zatim konjunkciju (1) i (2) naziva 'Antecedensom' te nam nudi argument za inkompatibilizam koji započinje Trivijalnom implikacijom koju iznosi na nešto drugačiji način prema kojemu Antecedens ima za posljedicu:

„J je mogao na određen način urediti stvari takav da L zajedno s potpunom istinom o prošlosti striktno implicira da on nije mogao na taj određen način urediti stvari.“ (Van Inwagen 2004: 347)

Iz čega proizlazi da Antecedens povlači za sobom:

„J je mogao na određen način urediti stvari takav da njegovo uređivanje na taj način zajedno s potpunom istinom o prošlosti striktno implicira neistinitost L“ (Van Inwagen 2004: 347)

Te nastavlja,

„A takvu sposobnost nitko nema. Nitko takvu sposobnost ne bi mogao ni imati. No, Antecedens implicira da J ima tu sposobnost i Antecedens je moguće stanje stvari ako su sloboda volje i determinizam kompatibilni. Slijedi da sloboda volje i determinizam nisu kompatibilni.“ (Van Inwagen 2004: 347)

Možemo se pitati koju bi premisu odbacio Lewis? Gotovo sigurno smatra Van Inwagen premisu „nitko takvu sposobnost ne bi mogao ni imati.“ Te nastavlja:

„Lijepo i krasno: ako u nju ne vjeruje onda u nju ne vjeruje i očito je da će tako nešto i reći. Ono što mene zanima, u ovom trenu, nije pitanje je li premisa istinita, nego zašto bih ja koji je koristim trebao biti optužen za cirkularnost ili da pretpostavljam ono što moram dokazati? Znači li to da *bilo koji* argument za inkompatibilizam koji sadrži ovu premisu je *ipso facto* cirkularan? (...) Čini mi se evidentnim da jedan prihvatljivi filozofski argument može sadržavati takvu 'krucijalnu' premisu. (...) Većina pažljivo formuliranih filozofskih argumenata sadrže jednu premisu koja je takva da je *to* premisa oko koje filozofi žele raspravljati.“ (Van Inwagen 2004: 347-348)

Iz gore navedenog citata može se uvidjeti da dijalektička strategija inkompatibiliste ne mora biti ofenzivna, u smislu da se traži odbacivanje kompatibilizma „zato što x“, pri čemu x bi bili argumenti kojima se napada kompatibilizam. Drugačiji pristup, umjereniji, bio bi onaj kojim se nastoji obraniti inkompatibilizam i prikazati ga kao poziciju koja je prihvatljivija od kompatibilizma i za koju se valja založiti zato što nam argumenti koji se u debati nude govore da je ona plauzibilniji dijalektički takmac. Ovaj umjereniji pristup osobno smatram pristupom kojeg bi trebalo primijeniti u raspravi o slobodi volje. Argument posljedice koliko god se inkompatibilisti činio kao uvjerljiv ipak će na kraju krajeva i dalje biti neprihvatljiv kompatibilisti. U filozofiji većina rasprava i jest takva da se drugu stranu teško dade navesti da odustane od svoje pozicije. Eventualno će se odbaciti pokoji argument ili će se potražiti odgovori kojima će se nastojati odbaciti kritika i time ponuditi opravdanje svoje pozicije. Tako je i u raspravi o slobode volje. Neki kompatibilisti, poput ranije navedenog Michaela McKenne, odustali su od kondicionalne analize kada se pokazalo da klasična kondicionalna analiza više ne stoji. Drugi, recimo Bernard Berofsky i dalje se neće složiti s tom tvrdnjom te će i dalje tražiti protuargumente kritici koja je uperena kondicionalnoj analizi. Zbog toga se valja pitati je li neki kompatibilist odbacio kompatibilizam zbog argumenta posljedice ili zbog neprikladnosti kondicionalne analize? Ne. Na mjesto kondicionalne analize došla su neka druga kompatibilistička rješenja utemeljena na analizi kontrafaktičkih kondicionala kojima se nastoji odgovoriti argumentu posljedice i u osnovi takvi

pristupi i dalje dijele neke zajedničke elemente s kondicionalnom analizom<sup>62</sup>. Kojom metodom onda sugerirati neutralnom čitatelju, ali i suprotnoj strani da je pozicija koju branimo bolja od suprotne? Naravno, argumenti su početna točka od kojih sve kreće, ali Van Inwagen predlaže da preuzmemo metodu koju Lewis naziva 'mjerjenje cijene'<sup>63</sup> prema kojoj važemo koje su teorije vjerodostojne, koje su pretjerano kontraintuitivne, a koje su koherentne s ostalim teorijama koje posjedujemo. Možemo se pitati koja je cijena koju mora platiti kompatibilist, a koju inkompatibilist? Moje osobno mišljenje je da je cijena koju mora platiti kompatibilist koji brani Lewisov kompatibilizam lokalnih čuda neprihvatljivo visoka. Dio cijene koju kompatibilist mora platiti jest prihvaćanje vjerovanja da

„je slobodni djelatnik u determinističkom svijetu sposoban urediti stvari na način da to njegovo uređivanje stvari zajedno s potpunom istinom o prošlosti striktno implicira neistinitost barem jednog zakona prirode.“ (Van Inwagen 2004: 348)

Pitanje je imamo li lewisovsku sposobnost promjena zakona prirode koja nam govori 'da smo takvu sposobnost primijenili neki zakon prirode bi bio prekršen'? Mišljenja sam da imamo više razloga zbog kojih možemo reći da je takva sposobnost izuzetno čudna te stoga i problematična. Prvi razlog svakako je taj što nam se čini nevjerojatnim da ljudi imaju sposobnost dovođenja do toga da zakon prirode postane neistinit. Valja naglasiti da se ne misli da ljudi mogu zakone *učiniti* neistinitima nego se doslovce misli da imaju sposobnost dovođenja do toga da zakon prirode postane neistinit. Zatim, izuzetno se čini čudnim posjedovanje određene sposobnosti koju nikada ne koristimo. Moglo bi se reći da je to nalik ne-imanju sposobnosti. Ipak, kompatibilist će inzistirati da tu sposobnost imamo iako ju ne koristimo, odnosno da su kojim slučajem zakoni drugačiji to samo znači da smo tu sposobnost koristili, ali oni nisu drugačiji pa je eto, nismo koristili. Ili kako kaže Vihvelin kada govori da iz argumenta posljedice ne slijedi da mi imamo nevjerojatnu sposobnost mijenjanja zakona nego:

---

<sup>62</sup> U najmanju ruku cilj je isti: nastoji se objasniti kako se može drugačije djelovati pod pretpostavkom determinizma.

<sup>63</sup> Lewis se koristi terminom „Measure the Price“ kada govori o filozofskoj metodi i posljedicama koje moramo prihvatiti ako prigrlimo određenu filozofsku teoriju. (Van Inwagen 2004: 348-350)

„sve što slijedi je nešto što moramo svakako prihvatiti kao cijenu naše ne-božanske prirode: da upotreba naših sposobnosti djelomično ovisi o okolnostima koje su van naše kontrole.“ (Vihvelin 2011b)

Problem nije u tome što upotreba naših sposobnosti ovisi o okolnostima izvan naše kontrole, problem je što se te okolnosti nikada neće dogoditi niti su se ikada dogodile. Ako uistinu imamo sposobnost onda je pomalo čudno što je nikada nismo koristili, štoviše, niti su je drugi ikada koristili. U biti je nikada nitko nije koristio, jer kao što kaže Lewis, da ju je koristio svijet bi imao drugačiji zakon ili zakone, ali nema – ima zakone koje ima. Dakle, to je sposobnost koja ovisi o kontrafaktičnom kondicionalu čiji antecedens nikada nije, niti će ikada biti istinit. Niti ikada *može* biti istinit.

Lewisova argumentacija svakako je izuzetno tankočutna, ali problem je u tome što smatram da je cijena koju kompatibilist poput Lewisa mora platiti izuzetno visoka. Jednostavno gore navedena lista vjerovanja koja kompatibilista lokalnih čuda mora prihvatiti se ne čine intuitivnima – upravo suprotno!

Stoga mislim da je to najbolji odgovor koji se može dati Lewisu i općenito bilo kojem kompatibilistu. Nije potrebno iznositi argument koji će pokopati kompatibilizam. Dovoljno je iznijeti argumente koji će prikazati koju cijenu mora kompatibilist platiti, koje sve čudnovate tvrdnje i neintuitivne posljedice mora prihvatiti. S druge strane pozicija inkompatibiliste je jednostavnija, cijena koju on mora platiti nije toliko visoka što sam djelomično prikazao u ovom poglavlju i o čemu će još biti govora u idućim poglavljima te zato smatram da su u pravu oni koji pomoću argumenta posljedice nastoje obraniti inkompatibilizam. Možda se argumentom posljedice ne može pokazati da moramo odbaciti kompatibilizam ali se, u najmanju ruku, pokazuje krajnja neplauzibilnost kompatibilističke pozicije.

## **2. 5. Kompatibilizam izvora**

*Kompatibilizam izvora* se temelji na ideji da se kontrola nad radnjama te sloboda i moralna odgovornost koje proizlaze iz te kontrole može ostvariti bez pozivanja na mogućnost drugačijeg postupanja. Ove teorije po pitanju drugačijeg postupanja ili ostaju nijeme (Frankfurt 1971) ili prihvaćaju argument posljedice

(Fischer 1994). Ideja slobode koje takve teorije pretpostavljaju utemeljena je u djelatnikovom autorstvu radnji. Djelatnika se smatra krajnjim izvorištem vlastitih radnji. Takve „slobodne radnje 'uistinu' proizlaze iz djelatnika ili su djelatnikove ili nad njima djelatnik ima kontrolu“ (Haji, 2008: 33). U skupini teorija koje pripadaju kompatibilizmu izvora pripadaju i posebno se ističu *teorije hijerarhijske motivacije* koje su sedamdesetih godina prošloga stoljeća usmjerile kompatibilizam u jedan nov, do tada neistražen pravac.

### 2. 5. 1. Hijerarhijski kompatibilizam

Kada je bilo govora o slobodi samo realizacije, temeljnoj ideji klasičnog kompatibilizma onda se uglavnom govorilo o slobodi naših radnji. Neki autori, poput Lockeja govorili su i o slobodi naših odluka, ali je fokus ipak bio usmjeren na slobodu radnji i na prepreke s kojima se susrećemo prilikom njihovog izvođenja. No, pitanje je može li se neki dodatni zahtjev ugraditi u naše shvaćanje slobode? Može li se letvica još malo podići? Možemo se pitati je li izostalo nešto vitalno, nešto ključno, nama intimno izuzetno važno? Je li izostao neki vid našeg upliva u čitavoj toj priči. Našeg odlučivanja između opcija koje nam se nude, našeg stvaranja nas samih u svijetu koji nas oblikuje jer ukoliko su naše želje plod naše okoline, naše interakcije s društvom, našeg genetskog nasljeđa ili urođenih osobina te ukoliko mi djelujemo u skladu s onim što nas okružuje možemo si postaviti jedno jednostavno pitanje: 'A gdje smo tu mi? Gdje je naš doprinos svemu tome?' Istina, mi smo ti koji izvršavamo te radnje, te želje, ali od kuda nam dolaze te želje? Jesu li nam one dane ili su one plod naših htijenja. Je li naše htijenje uistinu – naše. Ili nam je i ono u potpunosti dano? Moglo bi se reći da postavljamo pritom pitanje gdje je tu naše *ja*? Okolina oblikuje naše želje, ali neke od njih niti ne želimo imati, ne želimo biti indoktrinirani nekim sumnjivim idejama, ne želimo biti sumanutu kupci zaslijepljeni promidžbenim porukama, porukama koje svojom snagom zasjene ono što uistinu želimo.

Vezano uz to, možemo se pitati je li to sve što želimo od slobode? Je li dovoljno biti slobodan u smislu da nas nitko i ništa ne sprječava u realiziranju naših želja ili nam ipak treba još nešto? Nešto više? Naposljetku, zar ne gledamo s prijezirom na one koji isključivo bivaju vođeni željama o kojima ne promišljaju te ih samo slijepo slijede? Nije li u neku ruku slobodniji onaj koji pažljivo razmotri svoje

želje, promišlja do čega ga koja može odvesti, te na kraju izabere i sebe realizira kroz prizmu puta kojeg mu određena želja otvara. Nije li tako da nam nije dovoljno puko, gotovo nepromišljeno, zadovoljenje želja nego nam treba identifikacija s jednom od želja? Ili više njih ukoliko je to moguće. Možemo li tako visoko postavljenu letvicu slobode preskočiti? Neki smatraju da možemo.

Upravo ovaj moment izgradnje nas samih kroz prizmu želja s kojima se želimo identificirati te jedno udaljavanje od teze determinizma karakteristično je za skupinu kompatibilističkih teorija koje često nazivamo *teorijama hijerarhijske motivacije* (Kane 2005: 93-106) ili jednostavno *hijerarhijski kompatibilizam* (McKenna 2011).

Ono što je zajedničko svim hijerarhijskim pristupima jest stupnjevanje prema određenim psihološkim svojstvima koje pojedini entiteti, a pri tome najčešće govorimo o osobama, mogu imati. Ovisno o tome posjeduju li određena svojstva ili ne svrstati ćemo ih u određenu skupinu. Određena svojstva su potrebna da bi neki entitet okarakterizirati kao osobu dok su druga, dodatna svojstva potrebna da bi rekli da su te osobe slobodne ili da bi rekli da su razumom vođene osobe. Ili možemo reći, da ako su te slobodne, razumom vođene osobe usmjerene prema određenim vrijednostima onda će one u potpunosti ostvariti svoj potencijal.

Tako koncipirani kompatibilizam ne zahtjeva mogućnost drugačijeg postupanja. Konceptija slobode utemeljena je na određenim karakteristikama koje čine hijerarhiju našeg jastva, a neke od tih karakteristika, ukoliko su prisutne garantiraju kontrolu nad radnjom, odnosno čine ju našom i samim time daju osnove za atribuciju moralne odgovornosti. Ne postoji potreba za pozivanjem na alternativne mogućnosti djelovanja.

Jedan od najpoznatijih pristupa ove vrste je hijerarhijska teorija želja koju Harry Frankfurt iznosi u svom navelike citiranom radu „Freedom of the Will and the Concept of a Person“ (Frankfurt 1971). Prema Frankfurtu jedna od „esencijalnih razlika između osoba i drugih bića nalazi se u strukturi volje osobe.“<sup>64</sup> Naš ustroj, odnosno struktura volje može biti takva da u sebi sadrži želje koje ćemo smatrati našima i s kojima ćemo se poistovjetiti, ali će i sadržavati određene želje za koje ne želimo da budu okosnica našeg djelovanja, s kojima se jednostavno ne želimo identificirati. Potreba za tom distinkcijom želja nametnula se zbog slučajeva u kojima djelatnik nije autonoman, zbog toga što se ostvaruje kroz želje koje se nalaze, da

---

<sup>64</sup> U izvorniku se koristi termin „the structure of a person's will“. (Frankfurt 1971: 12)

tako kažemo - u njegovom sistemu, ali za koje sam smatra da su mu izvanjske u smislu da ne želi da one budu te koje usmjeravaju njegovo ponašanje. Ugrubo se može reći da su klasični kompatibilisti zanemarivali želje koje utječu na naše odlučivanje, a koje mogu predstavljati prepreku i ograničenje naše slobode jer nas tjeraju na određeno ponašanje iako mi ne želimo da tome tako bude. Te želje, poput ovisnosti, fobija ili neuroza, mogu biti proizvod nas samih, mi smo ih mogli našim djelovanjem proizvesti ali mogu biti i proizvodom pritisaka okoline. Takve želje kao da se nadmeću s nama, s našom voljom te naposljetku mogu i kontrolirati naše ponašanje. Frankfurtova sugestija sastoji se u tvrdnji da biti autonoman znači biti motiviran internaliziranim željama, željama s kojima se možemo poistovjetiti, željama koje uistinu želimo manifestirati u vidu našeg ponašanja. Klasični primjer neslobodne osobe kojeg Frankfurt nudi jest primjer „ovisnika koji ne želi biti ovisan“<sup>65</sup> (Frankfurt 1971: 17), ovisnika koji iako ne želi biti ovisan ne može sam sebi pomoći. On s jedne strane ima želju ne biti ovisan o narkoticima, a s druge strane ima želju ubrizgati si ono što će zadovoljiti ovisnost, ali na njegovu žalost potonja želja je prejaka.

Da bi objasnio problem internalnih prinuda Frankfurt uvodi distinkciju između želja prvog i želja drugog reda. Želje prvog reda su želje za nečime, pri čemu 'nešto' referira na radnju (Frankfurt 1971: 13). Primjeri takvih želja su želja za spavanjem ili želja za odlaskom u kino ili želja za uzimanjem opojnih sredstava ili želja za dokidanjem ovisnosti o istima. Želje drugog reda su želje o željama prvog reda (Frankfurt 1971: 14). Slobodnim ili neslobodnim ćemo moći smatrati samo onoga koji je u stanju formirati želje drugog reda (Frankfurt 1971:19), odnosno internalizirati je, identificirati se s njome te se ponašati u skladu s njome. Štoviše, upravo gore navedena sposobnost, sposobnost formiranja želja drugog reda jest ono što nas, prema Frankfurtu, čini osobama i razlikuje nas od bića koja to nisu (Frankfurt 1971: 16). Logički je moguće da čak i ljudska bića ne budu osobe u Frankfurtovom smislu jer ne uspijevaju formirati želje drugog reda, a njihovo ponašanje sastoji se isključivo od želja prvog reda. Takvo, biće će Frankfurt nazvati, 'wanton' (Frankfurt 1971: 16). Takva bića, odnosno takvi ljudi su poput muha bez glave, bezlični ljudi koji idu tamo gdje ih pojedina želja za nečime odvede.

Pitanje je što s Frankfurtovom teorijom dobivamo? Postavljanjem želja u hijerarhiju objasnili smo određene nivoe odlučivanja, nivoe pomoću kojih smo

---

<sup>65</sup> U izvorniku 'unwilling addict'.

prethodno navedenoj slobodi samo-realizacije dodali neke bitne nove sastojke. Sastojke poput evaluacije želja i moći razumijevanja koje naposljetku vode do kontrole ponašanja u skladu s prethodno racionalno i reflektivno promišljenim željama. Takvu slobodu Robert Kane naziva *sloboda reflektivne samo-kontrole* te ju definira kao:

„moć razumijevanja i promišljene evaluacije razloga i motiva na temelju kojih netko želi djelovati ili bi trebao djelovati te kontroliranja vlastitog ponašanja u skladu s tako promišljenim razlozima.“ (Kane 2005: 165)

Sasvim sigurno Frankfurtova teorija predstavlja korak naprijed u odnosu na klasične autore kada uvodi distinkciju slobodnog djelovanja i slobodnog odlučivanja jer osim vanjskih prepreka koje mogu ograničiti ljudskog djelovanje uzima u obzir i one unutarne, one strahove i 'zle duhove' s kojima se svakodnevno borimo te nam objašnjava karakter interne prinude. Uz to uvodi kriterij prema kojemu možemo reći da netko jest osoba te nam objašnjava ulogu želja u izgrađivanju nas samih kroz proces identifikacije. Govori nam što to znači biti osoba te pomoću vrlo jasnih primjera razlikuje slobodne od neslobodnih osoba koje su taoci svojih želja. Frankfurt takve osobe oslikava voljnim ovisnikom i ovisnikom koji ne želi biti ovisan (Frankfurt 1971:21-22): Obojica imaju dvije oprečne želje prvog reda: uzimanje narkotika i neuzimanje istih, ali prvi ima želju drugog reda prema kojoj želi da uzimanje narkotika postane dio onoga što on jest te je on pri tome slobodan, dok ovisnik koji ne želi biti ovisan ima želju drugog reda prema kojoj želi prestati s tom navikom, ali zbog ovisnosti kojoj se ne može oduprijeti on je prisiljen nastaviti s tom navikom te je stoga neslobodan. Dali smo si odgovor zašto smatramo manje vrijednima osobe koje ne promišljaju o svojim postupcima i zašto preziremo '*wanton*' ljude. Uviđamo da nismo samo sofisticirani računari, algoritamske mašine koje zbrajaju želje, procesuiraju ih i ponašaju se u skladu s onom koja u ukupnom zbroju prevladava. Postali smo upravitelji i arhitekti naših htjenja.

Poneki autori poput Garya Watsona (Watson 1975) i Susan Wolf (Wolf 1990) smatraju da to nije dovoljno, da osim što smo pomoću identifikacija sa željama postali upravitelji i arhitekti naših htjenja, naša htjenja moraju biti usmjerena i prema vrijednostima. Osnovna ideja je vrlo jednostavna, kako ćemo se identificirati s nečime ako to i ne vrednujemo. Bez vrijednosti naša sloboda je osiromašena ili jednostavno



slijepa. Prema ovim osnovnim odrednicama može se postaviti teorija poput one koje postavlja Gary Watson, prema kojoj ako naš motivacijski sistem, sustav onoga što vrednujemo i koji nas tjera na djelovanje, nije u skladu s našim procjenjivačkim sustavom, našim procjenama o tome što nam je činiti, onda smo neslobodni ili pojednostavljeno rečeno: „u slučaju kada su radnje neslobodne djelatnik nije u mogućnosti dobiti ono što najviše želi ili vrednuje.“ (Watson 1975: 338) Daljnji korak predstavlja naravno identifikaciju s pravim vrijednostima. Slobodan je onaj koji teži „ka istini i ka dobru“ (Wolf 1990: 79).

Osobno smatram da je pitanje vrijednosti jedno zasebno pitanje, odvojivo od pitanja slobode. Watsonova teorija nam pokazuje situacije u kojima pojedinac može biti neslobodan, situacije u kojima je došlo do nesklada između našeg procjenjivačkog i motivacijskog sustava no moramo se pitati može li njegova teorija poslužiti kao kriterij slobode. Smatram da Watsonov prijedlog pokriva samo dio slučajeva u kojima je pojedinac neslobodan, te izuzetno jasno oslikava situacije slabosti volje (Watson 1975: 349), nesklada motivacijskog i procjenjivačkog sustava, kada znamo što nam je činiti, ali smo preslabi to i učiniti. Ipak, i dalje postoje mnogobrojne situacije u kojima pojedinac ne doživljava perturbacije u skladu svojeg sustava, mirno živi i odlučuje ali ćemo ga opet smatrati neslobodnim. To su situacije poput 'pranja mozga', hipnoze, indoktrinacije ili drugi primjeri inženjeringa našeg psihološkog sustava<sup>66</sup> u kojima vanjski svjesni uzroci, zli ili dobri znanstvenici, marketing stručnjaci ili propagandni 'spin doktori' tretiraju subjekte kao sredstvo za neke svoje ciljeve.

Možda nam se može učiniti da upravo to mora biti razlog zašto bismo trebali uvesti vrijednosti u raspravu i reći, poput Susan Wolf da trebamo težiti istini i dobru jer tek tada ćemo moći odijeliti loše utjecaje na pojedinca od poželjnih, manipulatore od dobrotvora. No, vjerujem da više nego u bilo kojoj drugoj raspravi ovdje vrijedi ona teza da je „put u pakao popločen dobrim namjerama“ i ako nas ičemu uče utopijski i anti-utopijski projekti i romani onda je to da pojedinac želi upravljati vlastitim životom, makar si pri tome činio loše. Dakle, smatram da kada govorimo o zahtjevima koje stavljamo pred slobodu jedan od tih zahtjeva ne može biti težnja k određenim

---

<sup>66</sup> Naročito su zanimljivi primjeri u kojima poput Skinnerove utopističke novele *Walden Two* u kojoj osnivač komune Walden Two, psiholog Frazier, primjenjuje metode uvjetovanja ne bi li izgradio društvo u kojemu će svi biti sretni i zadovoljni. Osobe u takvom društvu čine što žele činiti, u potpunosti su se identificirale sa vrijednostima tog društva i prema hijerarhijskim teorijama one zadovoljavaju postavljene kriterije slobode. Problem je, naravno, što uvjetovanje bez svjesnog pristanka pojedinca je moralno krajnje upitno. Skinnerov utopistički svijet, kao protuprimjer hijerarhijskim teorijama iznosi Robert Kane, 1996, str. 64-69.

vrijednostima, k 'dobru' i 'istini'. Govor o metafizičkoj slobodi nije govor o vrijednostima nego o metafizičkoj autonomiji pojedinca. Uvođenjem vrijednosti interferira se u metafizičku autonomiju pojedinca, autonomija koja u gore navedenim slučajevima biva grubo prekršena. Uvjetno rečeno uvođenje vrijednosti predstavlja skretanje rasprave s metafizičkog diskursa na onaj o političkim slobodama i/ili vrijednostima. Stoga, to jest visina na koju se letvica može podići, ali tako što je nepotrebno u metafizičkoj debati koja se nalazi u fokusu ove rasprave.

No, slijedi li onda iz toga da nam govor o identifikaciji sa željama te govor o jastvu uopće nisu ni relevantni za slobodu? U kontekstu metafore puta razgranatih staza mislim da jest. Iduća staza koju ćemo izabrati ovisit će o prethodnoj koju smo izabrali. No, o tome ću govoriti u posljednjem poglavlju radnje.

Još jedno shvaćanje prema kojemu je identifikacija sa željama i govor o jastvu relevantan za raspravu jest taj što predstavlja dodatni zahtjev pred slobodu. Našem *ja* nije dovoljna samo-realizacija nego nam treba i neki vid samo-formiranja. Kao što i ranije navedeni Balaguer tvrdi mi sasvim sigurno posjedujemo slobodu frankfurtovske tipa (Balaguer 2010: 27). Sasvim sigurno se na taj način ponašamo: identifikacija s našim željama jest dio našeg svakodnevnog života, isto tako i postoji određena hijerarhija želja te stoga smatram da je potrebno nekakav vid samo-formiranja uključiti u raspravu o slobodi. Sloboda nije samo provođenje želja ona je i formiranje nas samih.

Pitanje je kako determinizam uspijeva zadovoljiti ovaj zahtjev. Ranije smo se pitali gdje smo tu mi? Rekli smo da nam sloboda samo-realizacije nije dovoljna, da nam treba i sloboda reflektivne samo-kontrole da bi mogli reći da smo postali upravitelji i arhitekti naših htjenja. No, je li tome uistinu tako? Jesmo li prestali biti sofisticirani računari? Upravljamo li uistinu našim željama ili samo primjenjujemo određene algoritme pri njihovom procesiranju? I dalje se čini da nam nedostaje nešto vitalno. Objasnili smo kako se možemo samo-ostvariti, objasnili smo kako pomoću refleksije postizemo samo-kontrolu, no, i dalje ostaje otvoreno pitanje kako to mi izabiremo koje su nam želje važne. Odnosno, nismo objasnili što je to u nama što vrši taj izbor. Odnosno, na koji način mi djelujemo na same sebe, na naš izbor. Možemo li to činiti? Na temelju ranije predstavljenih argumenata čini se da je upravo determinizam ono što nas u tome koči. Ako je determinizam istinit onda se čini da nema nekog posebnog 'ja' koji izabire, stvar je u tome što ukoliko smo mi plod okoline koja nas okružuje, onda su i naše želje kao i algoritmi odlučivanja proizvod

okoline koja nas okružuje, a ako je tome tako onda se čini da osim pukog zbroja želja i algoritama odlučivanja koji upravljaju njima, nema onoga koji njima upravlja. Naše ja kad ga ispraznimo od tih sastojaka jednostavno – ishlapi, nestaje. Štoviše, onda se čini da su same želje i algoritmi odlučivanja, pod pritiskom determinizma, oni koji vrše izbor, a ne mi sami. Jednostavno najjača želja, recimo na temelju najboljih razloga, nakon što prođe kroz određeni algoritam odlučivanja, nadvladava ostale i postaje ona želja koja determinira naše ponašanje. No, ako su to učinile želje i algoritmi onda to nismo učinili mi, štoviše nas u toj priči kao da ni nema. Prema tome, čini se da determinizam uvelike ugrožava našu praksu pridavanja moralne odgovornosti jer naposljetku, zašto bi nekoga držali odgovornim kada je njegova odluka plod njegove najjače želje i određenog algoritma koji su plod okoline u kojoj pojedinac živi?

### **2. 5. 2. Argument četiri slučaja**

Više različitih indeterminističkih argumenta nastoji pokazati ranije izloženu sliku prema kojoj mi ne možemo biti autori naših odluka ukoliko je determinizam istinit. Za razliku od argumenta posljedice koji pokazuje da pod pretpostavkom determinizma mi ne možemo drugačije postupati ovi argumenti dovode u pitanje ideju da djelatnik može biti autor svojih radnji time što pokazuju da se deterministički uzroci radnji ne nalaze u nama.

Argument četiri slučaja<sup>67</sup> je Pereboomov argument koji pripada skupini takozvanih argumenata manipulacije kojima se nastoji pokazati da determinizam predstavlja prijetnju moralnoj odgovornosti u jednakoj mjeri kao prikrivena manipulacija. Sam argument formuliran je na način da je uperen protiv svih kompatibilističkih pozicija od klasičnog kompatibilizma, preko Frankfurtovog hijerarhijskog kompatibilizma, do semi-kompatibilizma J. M. Fischera. Sama struktura argumenta relativno je jednostavna te ju Ishtiyaque Haji kada evaluira Pereboomov argument prikazuje na sljedeći način:

---

<sup>67</sup> Američki filozof Derk Pereboom ovaj argument po prvi puta iznosi u članku „Determinism al Dente“, (Pereboom, 1995.) te ga nanovo iznosi u svojoj knjizi *Living Without Free Will* (Pereboom, 2001, poglavlje 4) pri čemu nudi i protuargumente na upućene mu kritike.

„Prikrivena manipulacija kakvu nalazimo u različitim slučajevima koji uključuju manipulaciju, zbog nekih svojih karakteristika, podriva moralnu odgovornost. Ali bilo koja deterministička uzročna povijest – jedan deterministički uzročni put ka bilo kojoj radnji – dijeli te iste karakteristike. Dakle, determinizam također podriva odgovornost.“ (Haji 2008: str 1)

Sam argument započinje situacijom koja uključuje sljedeću jednostavnu radnju koja je slobodna prema svim ranije navedenim teorijama: profesor Plum ubija gospođu White radi nekog osobnog dobitka (Pereboom 2001: 111). Pitanje je, je li plauzibilno držati profesora Pluma odgovornim za radnju koju je učinio ukoliko je teza determinizma istinita? Inkompatibilistička intuicija nam nalaže da kažemo da profesor Plum nije odgovoran zato što uzroci njegovog čina leže u dalekoj prošlosti nad kojom on nema adekvatnu kontrolu. Kako to dokazati? Pereboom oslanjajući se na ideju koju dijeli s kompatibilistima prema kojoj prikrivena manipulacija čini atribuciju moralne odgovornosti neopravdanom nastoji ponuditi slučajeve u kojima djelatnik ispunjava zahtjeve koje kompatibilističke teorije postavljaju pred njim, ali se istovremeno tim djelatnikom očigledno manipulira. Kompatibilist može odbaciti svoju teoriju ili se oduprijeti kritici ali tada Pereboom nudi druge slučajeve koji završavaju sa slučajem u kojem su prisutne svakodnevnne determinističke okolnosti čime pokazuje da ako smo odustali od atribucije odgovornosti u ranijim slučajevima onda to moramo učiniti i u determinističkom slučaju u kojem nema manipulacije. Ako se kompatibilist želi suprotstaviti onda mora pokazati u čemu se sastoji razlika između slučajeva manipulacije i standardnog slučaja determinističkog djelovanja. Pereboom smatra da ne postoji razlika. Započnimo s prvim slučajem:

„Slučaj 1: Profesor Plum kreiran je od neuroznanstvenika koji mogu direktno manipulirati njime uz pomoć tehnologije nalik radio valovima ... Neuroznanstvenici manipuliraju njime tako da, između ostalog, pritiskom određenih tipki, u trenutku prije nego li on započne rasuđivati o svojoj situaciji, u njemu uzrokuju da njegov proces rasuđivanja bude racionalno sebičan. Plum nije primoran da djeluje na način na koji on ne djeluje zbog neke neodoljive želje ... Njegova efektivna želja prvog reda da ubije gospođu White podudara se s njegovom željom drugog reda. Plumov proces rasuđivanja oprimjeruje različite komponente umjerene osjetljivosti na razloge. Prijemljiv je

prema relevantnim obrascima razloga i njegov proces rasuđivanja bi rezultirao drugačijim izborima u nekim situacijama da su sebični razlozi bili drugačiji. U isto vrijeme on nije isključivo racionalno egoističan budući da će u pravilu regulirati svoje ponašanje moralnim razlozima onda kada su sebični razlozi relativno slabi – slabiji nego li su u trenutnoj situaciji.“ (Pereboom, 2001: 112-113)

Plum zadovoljava kompatibilističke uvjete koje različite teorije postavljaju kao zahtjev, no, intuitivno ćemo reći da on ipak nije slobodan jer je žrtva manipulacije. Njegovo ponašanje nije pod njegovom kontrolom jer je plod igre neuroznanstvenika. Drugi primjer također sadrži elemente manipulacije i nalik je prvome:

„Slučaj 2: Plum je posve nalik običnoj osobi osim što je bio stvoren od strane neuroznanstvenika koji su ga, iako ga ne mogu direktno kontrolirati, programirali tako da njegovo vaganje razloga za djelovanje naginje, često, ali ne isključivo, k sebičnom, što rezultira time da u okolnostima u kojima se on sada nalazi on je uzročno determiniran da poduzme korake ... koji će dovesti do ubojstva gospođe White...” (Pereboom, 2001: 113-114)

U trećem slučaju manipulacija je zamijenjena rigoroznom obukom:

„Slučaj 3: Plum je jedno normalno ljudsko biće osim što je određen strogom obukom svoje kuće i zajednice tako da je on često, ali ne i isključivo racionalno sebičan... Njegova obuka započela je prerano u njegovom životu da bi on mogao imati mogućnost sprječavanja ili mijenjanja praksi koje su odredile njegov karakter. U sadašnjim okolnostima Plum je uzročno determiniran da poduzme korake ... koji će dovesti do ubojstva gospođe White...” (Pereboom, 2001: 113-114)

Pereboom smatra da „ako kompatibilist smatra da je Plum moralno odgovoran u slučaju 3 onda on mora pokazati koje svojstvo bi objasnilo zašto je on moralno odgovoran u tom slučaju ali ne i u slučaju 2.“ (Pereboom 2001: 114) Naravno, Pereboom smatra da takvog svojstva nema zato što ako u trećem slučaju ne

možemo reći da je profesor Plum slobodan i moralno odgovoran onda to ne možemo ni u četvrtom jer suštinske razlike u primjerima nema jer su uzročni uvjeti – jednaki.

Ako se odustaje od atribucije moralne odgovornosti i slobode u slučajevima 1, 2 i 3 onda to moramo učiniti i u slučaju 4:

„Slučaj 4: Fizički determinizam je istinit i Plum, normalno ljudsko biće, stvoreno i odgojeno pod normalnim okolnostima, koje je često, ali ne i isključivo racionalno sebično. Plumovo ubojstvo gospođe White proizlazi iz ... njegovog promišljanja .. On ima opću sposobnost da shvati, primjeni i regulira svoje ponašanje moralnim razlozima, ali u ovim uvjetima sebični razlozi bili su izuzetno snažni i zajedno s pozadinskim uvjetima oni su deterministički rezultirali njegovim činom ubojstva.“ (Pereboom 2001: 115)

Kako nema relevantne razlike između slučaja 3 i slučaja 4 i u ovoj situaciji moramo reći da Plum nije slobodan niti moralno odgovoran. Pereboom smatra da:

„uvjerljivost ovog argumenta proizlazi iz činjenica što između svakog para slučajeva ne postoji odstupanje od faktora koji bi plauzibilno mogli činiti razliku u moralnoj odgovornosti i stoga smo mi primorani zaključiti da sva četiri slučaja prikazuju istu vrstu i isti stupanj jednog inkompatibilističkog po moral podrivajućeg svojstva.“ (Pereboom 2001: 116)

Naravno to inkompatibilističko po moral podrivajuće svojstvo jest nepostojanje relevantne razlike između manipuliranih djelatnika i onih koje kompatibilisti svojim teorijama smatraju slobodnima. Što je to zajedničko svim slučajevima? Pereboom smatra da

„najbolje objašnjenje za intuiciju da Plum nije moralno odgovoran u prva tri slučaja je to što njegove radnje rezultiraju iz jednog determinističkog uzročnog procesa koji potječe iz faktora koji se nalaze onkraj djelatnikove kontrole. Kako je Plum uzročno determiniran na ovaj način i u slučaju 4 moramo zaključiti, iz istog razloga, da ni u ovom slučaju Plum nije moralno odgovoran.“ (Pereboom 2001: 116)

Pereboom iz toga zaključuje da svaki kompatibilizam utemeljen na kontroli shvaćenoj kao autorstvo nad radnjama valja odbaciti, a kako odbacuje i libertarijanizam po njemu jedina plauzibilna pozicija jest ona tvrdog inkompatibilizma prema kojoj sloboda volje ne postoji.

Smatram da se ovim argumentom i daje odgovor na pitanje koje sam ranije postavio: što je to što nas plaši u determinizmu? Odgovor je jednostavan – plaši nas ideja da nemamo utjecaja nad radnjama koje vršimo, da smo samo prenosioci odluka, ali ne i autori. Pismonoše, a ne pisci. Pereboomov argument gradiranjem scenarija dokazuje nam tu slutnju.

Alfred Mele nastoji odbaciti argument time što nastoji pobiti Pereboomovu tvrdnju: „najbolje objašnjenje za intuiciju da Plum nije moralno odgovoran u prva tri slučaja jest to što njegove radnje rezultiraju iz jednog determinističkog uzročnog procesa koji potječe iz faktora koji se nalaze onkraj djelatnikove kontrole“(Pereboom 2001: 116), a to čini tako što u Pereboomovim slučajevima 1 i 2 determinističke mehanizme i programe zamjenjuje s indeterminističkim (Mele 2006: 140) dok za slučaj 3 smatra da je gotovo identičan sa slučajem 4, osim što uključuje strogu obuku. Ono što je bitno da slučaj 1 i 2 mogu biti indeterministički reinterpretirani što onda čini „determinističko uzrokovanje u tim slučajevima nepotrebno“(Mele 2006: 144) što za posljedicu ima da Pereboom „ne uspijeva pružiti adekvatnu potporu vlastitoj tezi da Plum nije moralno odgovoran za ubojstvo gospođe White u slučaju 4, a tome je tako jer „njegove radnje rezultiraju iz determinističkog uzročnog procesa koji potječe iz faktora koji se nalaze onkraj djelatnikove kontrole“(Mele 2006: 144) Dakle, ako smo manipulirani nekakvim indeterminističkim procesima onda nije tako da naše radnje rezultiraju iz determinističkog uzročnog procesa.

Smatram da Mele ovime samo ističe u Pereboomovom argumentu ono što je bilo prisutno u Van Inawagenovom argumentu. Kada smo govorili o principu  $\beta$  onda je bilo rečeno da se transfer nemoći može prenijeti i na inkompatibilizam što nam *Mind argument* zorno prikazuje. Ovdje se događa analogna situacija. Pereboomov argument ima negativne posljedice kako za determinizam tako i za indeterminizam, za svaku atribuciju moralne odgovornosti ili teoriju slobode koja se oslanja na kontroli shvaćenoj kao autorstvo nad radnjama.

### 2. 5. 3. 'Ja' koje nestaje

Galen Strawson nudi jedan pomalo čudni misaoni eksperiment koji još više intenzivira taj osjećaj nemoći pred determinizmom, taj pesimizam da determinizam ugrožava našu atribuciju moralne odgovornosti i da je posljedično sva naša priča o slobodi jednostavno – neplodna. Možemo zadržati Frankfurtovu teoriju i reći da netko posjeduje reflektivnu samokontrolu i da je više vrijedan od onoga koji to ne može ostvariti, no, o moralnoj odgovornosti ne može biti riječi. Pod pretpostavkom determinizma, od nas ne ostaje ništa više nego jedan sofisticirani procesor želja ili ako se koristimo Frankfurtovom terminologijom, jedno *wanton* biće, doduše *wanton* biće višeg stupnja, ali i dalje – *wanton* biće.

Misaoni eksperiment na kojeg nas upućuje Galen Strawson sastoji se u tome da vjerovanje u determinizam strogo primijenimo na tijek našeg života i to na način da neko vrijeme u našim mislima brzo 'vrtimo' misao da su sve radnje koje smo učinili ili kretnje koje smo uradili ili jednostavno da je sve što se oko nas dogodilo ili se događa determinirano (Strawson 2008: 94). Posljedica tog misaonog eksperimenta dovest će do toga da nam je svaki osjećaj prisutnosti slobodnog 'ja' koji odlučuje i čini jednostavno – nestao. Jednostavno nema uloge koju bi taj 'ja' mogao igrati. To nas može, smatra Strawson, baciti u neku vrstu depresije ili nam može probuditi neki osjećaj „odvojene upoznatosti u prolazećem prikazu vlastitog psihološkog bivanja, jedan osjećaj, ne nemoći, nego radikalne neuključenosti.“ (Strawson 2008: 94) Ili alternativno osjećaj može biti taj da jednostavno nismo osobe, da „tamo zaista nema nikoga uopće.“ (Strawson 2008: 95) Ukratko, način na koji je postavljen ovaj misaoni eksperiment, pokazuje nam da mi sami, pod pretpostavkom determinizma, nestajemo.

Taj efekt, da nismo osobe, da stvarno nismo prisutni po Galenu Strawsonu govori nam s jedne strane, da je

„osjećaj jastva duboko libertarijaničkog kova, (...) ali istovremeno nas podsjeća da netko ne može samo tako nestati. Nečije misli prirodno i neizbježno odvijaju se u nečijim terminima svojeg *ja*, a ta koncepcija tog *ja* ostaje koncepcija jednog uistinu odgovornog i samo-određujućeg nekoga.“ (Strawson 2008: 95)



Svatko tko ozbiljno uzme u razmatranje odnos determinizma i nas samih doći će do jednog, kako ga Strawson naziva, „kamenito-tvrđog opredjeljenja (...) ka jednoj koncepciji jastva koja je u korijenu izrazito inkompatibilna s potpunim i konstantno primijenjenim vjerovanjem u istinitost determinizma.“ (Strawson 2008: 95) Jastva kojeg smo neposredno svjesni i koje nam govori da smo mi arhitekti i upravljači nekog budućeg našeg *ja*. Čak i da tako strogo ne primjenjujemo ideju determinizma na nas same opet ćemo se naći u situaciji u kojoj nam se čini da naše radnje zapravo nisu naša činjenja nego nalikuju više na neku vrstu događanja. Zbog toga i Galen Strawson misli da mi primjenjujući taj misaoni eksperiment, osciliramo između dviju krajnosti, dva pola: jednog u kojem nam se čini da mentalni netko koji slobodno odlučuje i vrši radnje jednostavno nestaje iz postojanja i drugog pola u kojem taj mentalni netko i dalje postoji, ali ne doživljava sebe kao osobu koja slobodno odlučuje i vrši radnje (Strawson 2008: 95).

Perspektiva prvog lica je takva da hrani intuiciju da atribucija moralne odgovornosti nije prikladna pod pretpostavkom determinizma. Smatram da je nemoguće riješiti se te perspektive, njen gubitak značio bi na neki način i gubitak nas samih jer razumijevanje nas samih ni ne može postojati bez takvog gledišta. Slažem se s Galenom Strawsonom kada tvrdi da je naš osjećaj jastva duboko libertarijanističke prirode i da nam je prirodno koncipirati sebe, doživljavati sebe kao onog koji vrši mentalno planiranje samog sebe – da smo mi arhitekti i upravitelji naše budućnosti, a samim time mislimo i da smo odgovorni za to kako ona ispadne. To je ona koncepcija jastvo koju su Knobe i Nichols nazvali *izvršnim jastvom*<sup>68</sup>. Dakako, mi ne možemo samo tako nestati, itekako smo svjesni naših izbora, mi se prirodno vrtimo oko tog našeg *ja* kojeg smo neposredno svjesni i naša koncepcija tog *ja* ostaje koncepcija jednog *ja* koji nam se čini ne samo da je samo-ostvarujući i reflektivno samo-kontrolirajući nego uistinu i samo-određujući. I samo ako su gore navedene karakteristike prisutne možemo govoriti da će takvo *ja* uistinu biti u punom smislu slobodno i samim time odgovorno. Pitanje je je li takva koncepcija jastva uopće plauzibilna. To je vjerojatno najviša točka na koju se može postaviti letvica.

Letvica koju libertarijanist mora doseći nam se može učiniti visoko postavljena, no, ukoliko se kompatibilizam smatra neprikladnim na temelju ranije navedenih inkompatibilističkih argumenata onda posljedica toga jest zadovoljenje zahtjeva za

---

<sup>68</sup> U izvorniku 'executive conception of the self' (Knobe, Nichols 2011: 539)

samo-određenjem koje sa sobom donosi značajne metafizičke obaveze. Primjerice, Randolph Clarke navodi sljedeće elemente koju su nam potrebni da bismo mogli govoriti o nekoj vrsti libertarijaniističke slobode volje: otvorenost budućnosti, aktivna kontrola nad odlukama, mogućnost činjenja razlike u svijetu, pripisivanje odgovornosti te negiranje mogućnosti da je sve to skupa samo jedna sofisticirana iluzija (Clarke 2003: 103).

Pesimistički argumenti postavljaju pred nas nove izazove, zahtijevaju od nas sve dublju analizu što znači biti slobodan, što znači biti prikladan subjekt atribucije moralne odgovornosti i samim time nas vode ka produbljenju metafizičke rasprave. No, pitanje koje se nameće je, je li to opravdano?

## **2. 6. Zaključak poglavlja**

Mišljenja sam da kompatibilizam ne može ponuditi zadovoljavajuću teoriju slobode volje. Na temelju prezentiranih definicija determinizma i slobode proizlazi da djelatnik ne može postupati drugačije u determinističkom svijetu. Pokazao sam da kondicionalna analiza niti je dovoljna niti je nužna te ju stoga valja odbaciti. Govoreći o argumentu posljedice vidjelo se da brojni prigovori koji su upućeni tom argumentu ne uspijevaju pokazati da je neplauzibilan. Možda se na temelju argumenta posljedice ne može odbaciti kompatibilizam ali se svakako može pokazati njegova neprihvatljivost. Smatram da suptilan Lewisov argument koji nas pita jesmo li slobodni kršiti zakone pokazuje na što se mora obavezati kompatibilist ne bi li sačuvao mogućnost drugačijeg postupanja u determinističkom svijetu. Mišljenja sam da je cijena koju mora platiti – metafizički previsoka.

Iz tog razloga brojni mislioci s kompatibilističkim intuicijama odlučili su se napustiti koncepciju slobode volje utemeljene na kontroli nad alternativnim mogućnostima te su se opredijelili za slobodu shvaćenu kao autorstvo nad radnjama.

Mišljenja sam da Pereboomov argument četiri slučaja dokazuje da je i takav pristup problemu slobode volje neplauzibilan upravo zbog prirode determinizma koji djelatniku onemogućuje autorstvo nad radnjama.

Stoga smatram da slobodu volje valja koncipirati na indeterminističkim temeljima. Indeterminizam će se pokazati kao problematičan po pitanju naše kontrole nad alternativama. A bez kontrole nad alternativama ne možemo se smatrati ni

slobodnim ni moralno odgovornim subjektima. No, prije nego lirikašem koja libertarijanišćka teorija po mome mišljenju najbolje zahvaća empirijska i metafizička ograničenja koja moramo postaviti pred takvo poimanje slobode smatram da valja obraniti princip alternativnim mogućnosti od kritika frankfurtske vrste. Upravo ovaj problem je tema idućeg poglavlja.

### 3. ODBACIVANJE FRANKFURTOVE KRITIKE PRINCIPA ALTERNATIVNIH MOGUĆNOSTI

Prisjetimo se samo Danijela Dennetta i njegovog primjera s Martinom Lutherom prema kojemu on tvrdi da ne može postupiti drugačije. Ovaj primjer pokazuje da na neki način možemo djelatniku pripisati odgovornost za odluku ili postupak koji je učinio iako nije mogao postupiti drugačije. No, ovaj primjer ne može predstavljati temelj za odbacivanje ranije navedenog principa alternativnih mogućnosti, on samo pokazuje da se može govoriti o slobodi i o pripisivanju moralne odgovornosti čak i kada djelatnik ne može učiniti drugačije. Za odbacivanje principa alternativnih mogućnosti ipak je potreban neki sofisticiraniji argument. Odlučni korak u tom smjeru učinio je Harry Frankfurt dizajnirajući misaoni eksperiment koji ide protiv principa alternativnih mogućnosti, a čiji je odjek pokrenuo lavinu argumenata i sofisticiranih kritika utemeljenih na nevjerojatno velikom broju tzv. 'primjera frankfurtske vrste'<sup>69</sup> dizajniranih sa ciljem branjenja ili obaranja Frankfurtove prvotne ideje: neistinitosti principa alternativnih mogućnosti. U ovom poglavlju prezentirati ću Frankfurtov argument, objasniti njegove osnovne odrednice i pretpostavke koje su skrivene u njemu te pokazati koje posljedice po debatu ima ili može imati ovaj argument. Zatim ću prikazati osnovne kritike koje se upućuju Frankfurtu.

Jedna od tih kritika je i ona koju nudi Van Inwagen koja nastoji pokazati da postoje principi srodni principu alternativnih mogućnosti koji neće biti zahvaćeni Frankfurtovim argumentom te da ti principi mogu biti relevantni za atribuciju moralne odgovornosti. Tome će se suprotstaviti Fischer tvrdeći da oni ne predstavljaju ništa više do li pukih *treptaja slobode*. Pokazat ću da teoretičari djelatnikovog uzrokovanja nisu zabrinuti Fischerovom teorijom treptaja slobode ali metafizička cijena koju zbog toga moraju platiti je visoka. Zbog čega smatram da njihov pristup valja naposljetku odbaciti.

Pokazat ću da u diskusiji koja nastaje konfrontiranjem Van Inwagenove i Fischerove teorije dolazi do sukoba intuicija pri čemu osnovne argumentacijske točke neodoljivo podsjećaju na rasprave koje vode inkompatibilisti i kompatibilisti po pitanju kondicionalne analize i argumenta posljedice. Van Inwagenovoj kritici pridružuje se

---

<sup>69</sup> U izvorniku 'Frankfurt-style examples'. Termin 'primjeri frankfurtske vrste' predstavlja zajednički nazivnik svih misaonih eksperimenata inspiriranih Frankfurtovim primjerom i koji su vezani uz problem principa alternativnih mogućnosti.

O'Connor koji tu razliku podcrtava kada se opire Frankfurtu ističući određeni ambigvitet koji se javlja u formulaciji Frankfurtovog primjera. Smatram da se diskusija naposljetku svodi na pitanje o prirodi libertarijaničke odluke, točnije svodi se na pitanje može li libertarijanac ponuditi dovoljno dobar odgovor problemu sreće, odnosno može li ponuditi teoriju u kojoj je kontrola nad radnjom dovoljno robusna za atribuciju moralne odgovornosti.

Smatram da najmoćnije sredstvo kojim se naposljetku može i odbaciti Frankfurtova kritika principa alternativnih mogućnosti predstavlja *argument dileme*. Toj kritici koju nude Kane, Widerker, Ginet i Wyma suprotstavljaju se brojni argumenti koji nastoje obraniti plauzibilnost frankfurtske kritike, među kojima ću posebno izdvojiti Mele-Robbov primjer blokade. Primjer za koji smatram da ne stoji jer zbog brojnih problema s kojima se mora suočiti. Krajnji zaključak poglavlja bit će taj da Frankfurtov argument ne uspijeva u svome naumu: ne uspijeva dokazati da je atribucija moralne odgovornosti na temelju principa alternativnih mogućnosti neopravdana.

### **3. 1. Frankfurtov misaoni eksperiment**

Od dviju koncepcija slobode, slobode shvaćene kao kontrole nad alternativama i slobode shvaćena kao autorstvo nad radnjama, potonja se rijetko branila iz jednostavnog razloga što nije bilo nikakvih povoda za odbacivanje ideje slobode koncipirane kao mogućnosti drugačijeg postupanja. No, s radom „Alternate Possibilities and Moral Responsibility“ (Frankfurt 1969) američkog filozofa Harrya Frankfurta dolazi do prekretnice. Kritika principa alternativnih mogućnosti koju on iznosi iz temelja je promijenila raspravu i interes istraživača usmjerila na s jedne strane pitanja moralne odgovornosti utemeljenima na slobodi koncipiranoj kao autorstvu nad radnjama, a s druge strane, nastala je ogromna diskusija oko opravdanosti principa alternativnih mogućnosti. Argument kojeg Frankfurt nudi temelji se na jednom pomalo neobičnom i čudnovatom, ali jednostavnom misaonom eksperimentu kojime se nastoji pokazati da princip alternativnih mogućnosti nije potreban prilikom atribucije moralne odgovornosti, a samim time ni sloboda utemeljena na alternativnim mogućnostima.

Princip alternativnih mogućnosti glasi:

PAP: osoba je moralno odgovorna za ono što je učinila samo ako je mogla postupiti drugačije. (Frankfurt 1969: 1)

Da bismo odbacili taj princip Frankfurt od nas zahtijeva da za početak propitamo odnos koji postoji između pojma prisile i pojma mogućnosti drugačijeg postupanja. Tradicionalno poimanje tog odnosa jest ono prema kojemu ukoliko je djelatnik prisiljen postupiti na određeni način onda njemu nisu na raspolaganju drugačije mogućnosti te ga samim time valja izuzeti iz atribucije moralne odgovornosti te ga promatrati kao neslobodnog u postupanju. Istovjetno, ukoliko netko ne može postupiti drugačije tada možemo smatrati da je on prisiljen tako postupati, a samim time niti je slobodan, niti je moralno odgovoran. U tom smislu Frankfurt tvrdi da „doktrina prema kojoj su prisila i moralna odgovornost uzajamno isključive može se učiniti ništa više nego li jedna partikularizirana verzija principa alternativnih mogućnosti.“ (Frankfurt 1969: 2) No, Frankfurt smatra da tome nije tako, da:

„Mogu postojati okolnosti koje predstavljaju dovoljne razloge za nečije izvođenje određene radnje i koje čine drugačije postupanje nemogućim, ali koje aktualno ne prisiljavaju osobu u djelovanju ili u bilo kojem izvođenju radnje.“ (Frankfurt 1969: 1-2)

Drugim riječima, Frankfurt smatra da se može zamisliti situacija u kojoj, zbog određenih okolnosti, djelatnik ne može postupiti drugačije, ali te iste okolnosti ga ne prisiljavaju da učini ono što čini. Misaoni eksperiment kojime Frankfurt nastoji ilustrirati navedenu tvrdnju je sljedeći:

„Pretpostavimo da netko – Black, recimo – želi da Jones izvede određenu radnju. Black je spreman poduzeti značajne mjere da bi postigao što želi, ali on preferira izbjeći nepotrebno pokazivanje svojih namjera. Zato on čeka da Jones odluči što će učiniti te ne čini ništa sve dok mu ne postane jasno (Black je izvrstan u procjeni tih stvari) da će Jones odlučiti učiniti nešto *drugo* od onoga što on [Black] želi da učini. Ako postane jasno da će Jones odlučiti

učiniti nešto drugo, Black poduzima učinkovite korake kako bi osigurao da Jones odluči učiniti, i da učini, što on želi da Jones učini. Koje god bile Jonesove inicijalne preferencije i sklonosti, bit će po Blackovome. Koje će korake Black poduzeti, ukoliko smatra da mora poduzeti korake, kako bi osigurao da Jones odluči i djeluje kako on želi? (...) Recimo da Black da Jonesu napitak ili da ga hipnotizira, i na neki takav način proizvede u Jonesu neizdrživu unutarnju prisilu da izvede čin koji Black želi da izvede, te da izbjegne ostale. Ili recimo da Black manipulira sićušnim procesima unutar Jonesovog mozga i živčanog sustava na neki izravniji način tako da kauzalne sile koje se kreću prema i od njegovih sinapsi i kroz živce jednoga čovjeka odrede da on odluči činiti i da on to učini na točno onaj način, a ne na bilo koji drugi. (...) Sada pretpostavimo da Black nikada ne mora razotkriti svoju prisutnost jer Jones zbog svojih razloga odluči izvesti i izvede upravo onu radnju koju Black želi da izvede. U tom se slučaju čini jasnim da će Jones snositi točno istu moralnu odgovornost za ono što čini koju bi i snosio onda kada Black ne bi bio spreman poduzeti korake koji bi osigurali da to učini.“ (Frankfurt 1969: 6-7)

Možemo postaviti pitanje koju ulogu u ovom misaonom eksperimentu imaju Jones i Black? Frankfurt želi da se prilikom razmišljanja o Jonesu fokusiramo na njegovo aktualno postupanje. Na radnje koje je izvršio. Ono što je pri tome bitno je činjenica da je Jonesovo postupanje u skladu sa njegovim vjerovanjima, razlozima, planovima, ono nije ni na koji način prisilno te se stoga Jonesa može smatrati autorom vlastitih radnji. Može ga se smatrati slobodnim u postupanju i moralno odgovornim za radnje koje je proizveo. Jones je nositelj odgovornosti. Njega promatramo i na temelju njegovih radnji donosimo sud o moralnosti istih. Po pitanju odgovornosti u potpunosti su nebitne sve one činjenice koje nemaju ulogu u objašnjenju Jonesovog ponašanja a samim time i Blackova uloga.

Ukoliko netko smatra da je Blackova skrovljena prisutnost relevantna za atribuciju slobode i moralne odgovornosti dovoljno je zamisliti situaciju u kojoj nema Blacka te tada postaviti pitanje je li Jones moralno odgovoran kada on postupa u skladu sa svojim željama? Ukoliko je odgovor potvrđan onda Jonesa moramo smatrati moralno odgovornim i u Frankfurtovom primjeru jer ne postoje razlike u aktualnom odigravanju ovih dviju slučajeva. U oba Jones postupa kako želi, a ta

činjenica nam je jedina relevantna za atribuciju slobode i moralne odgovornosti. Stoga je Jones slobodan i odgovoran.

On jest slobodan i odgovoran, ali ne zbog toga što može postupiti drugačije. On jednostavno ne može postupiti drugačije zbog Blackove ne-interferirajuće prisutnosti. Blacka možemo okarakterizirati kao vještog hipnotizera ili neuroznanstvenika koji ima sposobnost direktne kontrole procesa koji se odvijaju unutar Jonesovog mozga te može primijetiti sve znakove koji upućuju na odluku ove ili one vrste. Uobičajeno se za Blacka kaže da izvršava funkciju kontrafaktičke intervencije.<sup>70</sup> Odnosno da će se on, ukoliko Jones odluči ne postupiti u skladu s Blackovim željama, umiješati u proces odlučivanja i spriječiti drugačiji postupak. Zato Jones nikada ne može postupiti drugačije. Ali iz navedenog ne slijedi da je Black bitan za atribuciju moralne odgovornosti. Jednostavno on ne igra nikakvu ulogu vezanu uz atribuciju odgovornosti. To nije njegova funkcija u argumentu. On je kauzalno inertan, ne uteče na aktualni slijed događaja, štoviše Jones ni ne zna za njegovo postojanje. Black bi kontrafaktički intervenirao da mora, ali kako Jones odlučuje u skladu s njegovim željama on to ne mora činiti. On je relevantan samo u smislu onemogućavanja drugačijeg postupanja, u smislu sprječavanja pristupa alternativnim mogućnostima. Kao takav on predstavlja „neaktualiziranu dispoziciju djelatnikove okoline“ (Van Inwagen 1983: 174) koja čini alternative mogućnosti neostvarivima. John Martin Fischer će Blacka prezentirati kao

„Sigurnosni mehanizam koji ne igra nikakvu aktivnu ulogu u relevantnim djelatnikovim promišljanjima, odabirima i ponašanju, ali čija prisutnost osigurava da djelatnik promišlja, odabire i ponaša upravo onako kako se aktualno i ponaša.“ (Fischer 2011: 243)

Zato kada se pitamo koja veza postoji između opravdanosti atribucije odgovornosti Jonesa i Blackovog onemogućavanja alternativa, dolazimo do zaključka da netko može biti moralno odgovoran bez pozivanja na mogućnost drugačijeg postupanja. Stoga je princip alternativnih mogućnosti neistinit: nije tako da je osoba moralno odgovorna za ono što čini samo ako je mogla postupiti drugačije. Jones je odgovoran za svoja djela iako ne može postupiti drugačije.

---

<sup>70</sup> U literaturi se osobe ili entiteti koji imaju takvu ulogu u misaonom eksperimentu nazivaju „counterfactual intervener“ (Fischer 1994: 132)



U uvodnom tekstu zbornika radova posvećenih Frankfurtovom argumentu Widerker i McKenna (Widerker, McKenna 2003) ističu nekoliko važnih, prešutnih svojstava prisutnih u misaonom eksperimentu. Kao prvo valja istaknuti da argument zahtijeva postojanje određenih alternativnih mogućnosti jer „primjer funkcionira samo pod pretpostavkom da Jonesov mozak prikaže ili ne prikaže određeni znak.“ (Widerker, McKenna 2003: 6) Drugim riječima, u točki koja neposredno prethodi Jonesovoj odluci mora postojati mogućnost drugačijeg izbora, mora postojati mogućnost da svijet krene u nekom drugačijem smjeru. Taj trenutak koji prethodi Jonesovoj odluci svakako jest indeterminiran te će poneki autori tu točku uzeti kao polaznu kod atribucije odgovornosti. No, drugi autori će se suprotstaviti toj ideji te će argumentirati da zbog svoje kratkotrajnosti i nedovoljne sadržajnosti taj trenutak ne može predstavljati temelj atribucije punokrvne slobode i moralne odgovornosti kojoj u raspravi težimo te će se u skladu s terminologijom koju je uveo John Martin Fischer, taj trenutak u kojemu postoji ta slabašna alternativna mogućnost postupanja, nazivati 'treptajem slobode'<sup>71</sup>. Valja naglasiti da postoji neslaganje između kritičara frankfurtske pozicije i onih koji je brane po pitanju statusa tih alternativnih mogućnosti. Frankfurtu skloni autori će reći da to nisu klasične alternativne mogućnosti na temelju kojih Jones može učiniti nešto drugo, te alternative su šture i nesadržajne upravo zato što se radi o alternativni prema kojoj će Jones „sam doći do odluke o ubojstvu Smitha ili će Blackovim uzrokovanjem doći do te odluke.“ (Widerker, McKenna 2003: 7) Kritičari Frankfurta neće se složiti s takvom konstatacijom. No, konsenzus postoji barem po pitanju njihovog postojanja te će velika većina primjera frankfurtske vrste u sebi sadržavati, bilo implicitno, bilo eksplicitno, nekakvu vrstu alternativnog postupanja i „teško je vidjeti kako se primjer frankfurtske vrste može konstruirati, a da apsolutno ne sadrži takav jedan treptaj.“ (Fischer 2003: 31)

Osim gore navedenih mogućnosti, jedni od skrivenih svojstava koje je izuzetno važno u raspravi, su pokazatelji koje Jones iskazuje, a koji prethode samoj odluci ili djelovanju. Primjeri koje nalazimo u literaturi, a koji se oslanjaju na ideju prethodnog pokazatelja radnje nazivaju se *primjeri prethodnog pokazatelja*<sup>72</sup>, pri čemu se navedeni pokazatelji tretiraju kao pouzdani indikatori Jonesovog ponašanja. David

---

<sup>71</sup> U izvorniku 'Flicker of Freedom'. Treptaj slobode je termin s blagim derogativnim značenjem kojeg Fischer koristi kada se obračunava sa Frankfurtovim neistomišljenicima. (Fischer 1994: 134)

<sup>72</sup> U izvorniku „prior sign examples“ (Widerker, McKenna 2003: 7)

Blumenfeld (Blumenfeld 1971) uveo je ideju prethodnih pokazatelja koji se manifestiraju tako što djelatnik zarumeni u trenutku kada se odluči ne učiniti određenu radnju. Potreba za uvođenjem prethodnog pokazatelja javlja se zbog potrebe krpanja jedne rupe u Frankfurtskoj priči prema kojoj se odluke djelatnika ne mogu pouzdano odrediti bez postojanja određenog pokazatelja.

Ova svojstva će se pokazati kao ključne točke na temelju kojih će se formulirati kritike 'primjera frankfurtske vrste'.<sup>73</sup> No, prije nego li bude govora o kritikama važno je postaviti pitanje koje su posljedice Frankfurtovog argumenta? Na koji se način rasprava promijenila pod pritiskom ovog argumenta? Koji su problemi nastali, a koji su nestali? Koja rješenja novonastalih problema su se formulirala, a koja odbacila? Widerker i McKenna navode pet važnih posljedica Frankfurtovog argumenta:

1. Ako je princip alternativnih mogućnosti neistinit onda će obje pozicije, kompatibilistička i inkompatibilistička biti prisiljene odustati od dosadašnjih koncepcija slobode i morati će osmisliti neku drugačiju koncepciju slobode koja se ne oslanja na navedeni princip, a primjerena je za atribuciju moralne odgovornosti.
2. Argument posljedice postaje irelevantan zato što se oslanja na neistiniti princip, na princip alternativnih mogućnosti.
3. Teret dokaza prebacuje se na inkompatibiliste: u svakoj raspravi, pa i ovoj, teret dokaza uvijek ima pozicija koja je manje intuitivna ili protu-intuitivna. Zbog problema s pomirivanjem mogućnosti drugačijeg postupanja i determinizma kompatibilisti su bili ti na kojima je bio teret dokaza. Ako je princip alternativnih mogućnosti neistinit onda tome više nije tako.
4. Kompatibilisti mogu tvrditi da drugačije postupanje nije moguće, ali da su sloboda i moralna odgovornost shvaćene kao autorstvo nad radnjama moguće. Tako što će tvrditi semi-kompatibilisti<sup>74</sup>.
5. Problem Božjeg predznanja prestaje biti problem jer iako Bog posjeduje predznanje o svim našim budućim postupcima ono nije kauzalno te samim

---

<sup>73</sup> Frankfurt u svojem tekstu nudi primjer u kojem nije rečeno što je točno to što Jones čini. Razni autori Jonesu pripisuju razne radnje tako primjerice u Widerkerovom tekstu Jones laže (Widerker 2003), kod Fischera glasa za Clintona (Fischer 1994) ili Obamu (Fischer 2011), kod Ginet on davljenjem ubija rođaka (Ginet 2003). Sadržaj primjera je nevažan, bitna je struktura koja je uvijek ista i zato su ti primjeri u literaturi znani kao primjeri frankfurtske vrste, u originalu „Frankfurt type examples“.

<sup>74</sup> John Martin Fischer i Mark Ravizza zastupaju ovu poziciju. (Fischer 1994; Fischer, Ravizza 1998)

time djelatnik može postupati u skladu da svojim vjerovanjima, razlozima i životnim planovima, ali se pri tome njegove radnje neće činiti neslobodnima zbog Božjeg predznanja. (Widerker, McKenna 2003:5-6)

Gore navedenom popisu u kojem se opisuju relevantne posljedice Frankfurtovog argumenta svakako valja pridodati i sljedeće:

6. Koliko god se primjeri frankfurtske vrste činili bizarnima, mističnima i nesvakidašnjima oni nas ipak upućuju na nešto što je istovremeno neobično banalno i izrazito važno: moralna odgovornost za radnju ovisi o onome što se aktualno dogodilo, o aktualnoj povijesti radnje, a ne o postojanju alternativnih scenarija.<sup>75</sup>
7. Kakav god konačni sud o primjerima frankfurtske vrste u konačnici imali ti misaoni eksperimenti doveli su do toga da se princip alternativnih mogućnosti više ne promatra kao zdravorazumski truizam ili čak apriorna istina. Naprotiv često ga se odbacuje kao neistinitog ili izuzetno kontroverznog. (Vihvelin 2000: 2)

Sasvim sigurno posljedice su za više raznovrsnih pozicija sve, samo ne bezazlene. Inkompatibilisti koji se oslanjaju na princip alternativnih mogućnosti ne samo da ostaju bez argumenta posljedice, možda najmoćnijeg argumenta u borbi protiv kompatibilizma, nego ostaju i bez osnove svoje pozicije: principa alternativnih mogućnosti. U ovom devastirajućem kontekstu prebacivanje tereta dokaza za inkompatibiliste izgleda poput potpuno benigne posljedice. No, valja naglasiti da Frankfurtov argument ima značajne odjeke i među kompatibilističkim pozicijama te će se u problemima naći sve one pozicije koje slobodu i atribuciju moralne odgovornosti poimaju na temelju principa alternativnih mogućnosti. Stoga su brojni autori uložili i nastavljaju ulagati ne-male napore ne bi li dokazali da primjeri frankfurtske vrste ne funkcioniraju.

---

<sup>75</sup> S tim zaključkom do kojeg Fischer dolazi analizirajući kritike Frankfurta ne slažem se isto kao i većina autora koja brani slobodu utemeljenu na moralnoj odgovornosti. (Fischer 2003: 48)

### 3. 2. Kritike primjera frankfurtske vrste

Widerker i McKenna izdvajaju tri osnovne strategije kojima se nastoji Frankfurtov argument dovesti u pitanje (Widerker, McKenna 2003: 7-9): strategije utemeljene na treptajima slobode, one utemeljene na prethodnim pokazateljima i one koje se fokusiraju na posebne vrste uzrokovanja karakteristične za djelatnu osobu.

Autori poput Van Inwagena i Widerkera (Van Inwagen 1983, Widerker 1986) nastoje pokazati, slagali se mi ili ne s konačnim sudom frankfurtskih primjera, da ipak postoje relevantne vrste alternativnih mogućnosti koje su dostupne djelatniku i na temelju kojih se djelatnika može smatrati moralno odgovornim. Kako takve strategije pokušavaju pokazati da pored principa alternativnih mogućnosti postoje i drugi srodni principi na temelju kojih je moguće drugačije djelovanje, i kako takve strategije najčešće prihvaćaju Frankfurtovu argumentaciju i prostor za slobodu traže tik do principa alternativnih mogućnosti, uobičajeno se nazivaju strategijama utemeljenim na treptajima slobode.

Druga vrsta kritike je ona koja se fokusira na prethodni pokazatelj kojeg Jones mora iskazati da bi Black uopće i mogao intervenirati. Takva kritika postavlja dilemu prema kojoj se u primjerima frankfurtske vrste ili pretpostavlja kauzalni determinizam čime se ne opisuju okolnosti u kojima je djelatnik odgovoran i u kojima on nema mogućnost drugačijeg postupanja ili se pretpostavlja indeterminizam čime Jonesova radnja prestaje biti neizbježna, odnosno pod tom pretpostavkom Jones i dalje može postupiti drugačije. Ova strategija znana je pod imenom 'obrana dilemom' ili 'obrana dilemom prethodnog pokazatelja'. (Widerker, McKenna 2003: 8)

Treća strategija poziva se na teoriju djelatnikovog uzrokovanja koja pretpostavlja jednu posebnu vrstu uzrokovanja koja je karakteristična za sve djelatnike koji mogu slobodno djelovati i zbog koje frankfurtski primjeri jednostavno ne uspijevaju pokazati da je djelatnik odgovoran i da ne može postupati drugačije. Kako je kritika svojstvena samo onima koji brane poziciju djelatnikovog uzrokovanja stoga se ona i naziva 'obrana alternativnih mogućnosti djelatnikovim uzrokoivanjem'.

### 4. 3. Treptaj slobode

Argumenti koji su u literaturi znani pod imenom argumenti treptaja slobode (Van Inwagen 1983; Bedford Naylor 1984; Otsuka 1998; Wyma 1997) prihvaćaju da je Frankfurt djelomično u pravu i da djelatniku nisu otvorene tipične alternativne mogućnosti koje smo tradicionalno smatrali da su mu dostupne. No, ono što djelatniku jest dostupno su druge podvrste principa na temelju kojih ga možemo smatrati odgovornim. Kako se ipak radi o principima koji predstavljaju podskupove principa alternativnih mogućnosti onda je i njihova domena bitno uža od domene principa alternativnih mogućnosti te ih stoga, pomalo derogativno, nazivaju treptajima slobode.

Jedan početni, preliminarni argument koji nastoji odbaciti Frankfurtov misaoni eksperiment bi se mogao formulirati na sljedeći način (Kane 2005: 86-87): podsjetimo se da Black mora na temelju nečega reagirati. Čipovi koje je on ugradio u Jonesa će se aktivirati ukoliko Jones odluči postupiti drugačije. No, to onda znači da aparatura koju je Black dao ugraditi u Jonesa mora biti sposobna detektirati Jonesovu namjeru da postupi drugačije da bi se ona aktivirala i spriječila Jonesovo drugačije postupanje. Ali što je to što će ta aparatura detektirati? To moraju svakako biti nekakvi fizički pokazatelji poput primjerice podignute obrve, određenog pogleda ili grimase lica. Netom što ih detektira aparatura će pokrenuti proces koji će Jonesa vratiti 'na pravu stazu', ali ti fizički izrazi su upravo izrazi slobode, Jonesove sposobnosti da odluči drugačije, njegovi titraji slobode.

Ali status takvih titraja slobode je, po pitanju atribucije odgovornosti i slobode, na vrlo tankom ledu. Fischer u brojnim radovima (Fischer 1994; Fischer, Ravizza 1998; Fischer 2003; Fischer 2002; Fischer 2011) kritizira takav pristup tvrdeći da

„puko nehotečno prikazivanje nekog znaka, poput nekog neurološkog obrasca u mozgu, rumenjenja lica ili jedne podignute obrve je pretanka slamčica na koju se hvata moralna odgovornost. Moć nehotečnog prikazivanja različitih pokazatelja čini mi se nedovoljno robusna da bi poslužila kao utemeljenje naše atribucije moralne odgovornosti.“ (Fischer 2002: 250)

Čini se da je Fischer u pravu kada se govori o nehotečnim pokazateljima određene odluke. Takvim neurološkim „ispadima“ jednostavno nedostaje ono što on

naziva 'voljni *oomph*'<sup>76</sup>, odnosno nedostaje im voljni moment na temelju kojeg bismo ih mogli okarakterizirati kao dovoljno robusne za atribuciju moralne odgovornosti.

No, može se razviti sofisticiraniji pristup u kojemu ne nedostaje taj voljni moment, taj voljni trud. A možda najpoznatiji predstavnik takvog pristupa je Peter Van Inwagen koji se služi strategijom koju Fischer naziva 'podijeli pa vladaj' strategijom (Fischer 2011: 245)<sup>77</sup>, koja tvrdi da oni koji se koriste frankfurtskim primjerima nisu dovoljno precizni u specificiranju za što je djelatnik točno moralno odgovoran. Nije jasno govori li se o odgovornosti za učinjene radnje, za propuste ili posljedice radnji shvaćene bilo kao partikularne događaje bilo kao univerzalna stanja stvari.

Originalan Frankfurto argument koji je uperen protiv principa alternativnih mogućnosti Van Inwagen prihvaća te tvrdi da se „čini da moramo zaključiti da imamo autentični slučaj u kojemu je djelatnik moralno odgovoran iako nije mogao postupiti drugačije“ (Van Inwagen 1983: 164), ali i dodaje da je zbog toga „princip alternativnih mogućnosti *vjerojatno* neistinit“ (Van Inwagen 1983: 164), vjerojatno, jer ipak postoje srodni principi, odnosno podvrste principa alternativnih mogućnosti u kojima slobodno djelovanje i drugačije postupanje idu ruku pod ruku. Ti principi se fokusiraju na odgovornost za propuste, odnosno neizvršene radnje te odgovornost za posljedice shvaćene bilo kao partikularan događaj ili kao univerzalno stanje stvari.

Princip koji se primjenjuje u slučaju propusta Van Inwagen naziva princip moguće radnje (PPA) te prema tom principu:

PPA: osoba je moralno odgovorna radi neuspjelog izvršenja dane radnje samo ako je mogla izvršiti tu radnju.“ (Van Inwagen, 1983: 165)

Drugu skupinu principa za koje smatra da se ne mogu zahvatiti primjerima frankfurtske vrste čine dva principa koji se tiču odgovornosti za posljedice. Prvi, princip mogućeg sprječavanja događaja (PPP1) nam govori o odgovornosti djelatnika za određene partikularne događaje i glasi:

---

<sup>76</sup> U originalu 'voluntary oomph' (Fischer 2011: 250)

<sup>77</sup> Fischer smatra da niti Van Inwagenova strategija ne pruža djelatniku dovoljno robusne alternative na temelju kojih bi se mogla vršiti atribucija odgovornosti zato i Van Inwagenov pristup svrstava pod strategije treptaja slobode i smatra da je ista kritika primjenjiva na Van Inwagenovu strategiju kao i za sve druge pristupe u kojima su prisutni treptaji slobode.

PPP1: osoba je moralno odgovorna za određeni partikularni događaj samo ako ga je mogla spriječiti. (Van Inwagen, 1983: 167)

Drugi princip iz te skupine Van Inwagen naziva principom mogućeg sprječavanja stanja stvari (PPP2), a primjenjuje se u slučajevima odgovornosti za stanja stvari shvaćene kao univerzalije te glasi:

PPP2: osoba je moralno odgovorna za određeno stanje stvari samo ako je mogla spriječiti njegovo događanje (a to stanje stvari se dogodi). (Van Inwagen, 1983: 171)

Van Inwagen smatra da se za ova tri principa ne mogu ponuditi primjeri frankfurtskog tipa koji će pokazati da je djelatnik moralno odgovoran i da istovremeno ne može postupiti drugačije.

Van Inwagen započinje s principom moguće radnje PPA koji nam govori o odgovornosti za neizvršenje radnje odnosno o odgovornosti za propuste te nam opisuje sljedeću situaciju:

„Pretpostavimo da gledam kroz prozor vlastite kuće i vidim čovjeka kojega su napali pljačkaši. Čini mi se da bi bilo dobro pozvati policiju. Dohvatim slušalicu telefona i zastanem. Sjetio sam se da bi me pljačkaši mogli čuti i napasti ukoliko pozovem policiju. A, u svakom slučaju, policija će od mene tražiti izjavu te ću možda čak morati ići na prepoznavanje pljačkaša ili na pregledavanje beskrajnih knjiga s fotografijama kriminalaca. A već je jedanaest i ujutro moram rano ustati. Stoga odlučujem da se neću uključiti, vraćam se stolici i zaboravljam na slučaj. Također pretpostavimo da se, iako ja to ne znam, dogodio krah telefonske mreže zbog kojeg su svi telefoni u gradu van funkcije.“ (Van Inwagen 1983: 165-166)

Van Inwagen se pita jesam li učinio propust za koji bih trebao odgovarati? Mogu li biti odgovoran za ne-pozivanje policije? On smatra da odgovor mora biti negativan. Tome je tako zato što moralna odgovornost za neizvršenje određene radnje zahtijeva da se ta radnja mogla izvršiti i ne izvršiti. Ako ne postoji mogućnost neuspjeha onda ne mogu biti odgovoran za neuspjeh. Ono za što bi me se moglo

kriviti jest činjenica da nisam ni pokušao nazvati policiju ili bi me se moglo kriviti što sam postao osoba kakva jesam, ali jednostavno ne mogu biti odgovoran za neizvršen čin pozivanja policije. Stoga, smatra Van Inwagen, moramo zaključiti da ovaj frankfurtski primjer ne funkcionira te samim time princip moguće radnje (PPA) ne može biti odbačen pomoću frankfurtskih primjera ili u najmanju ruku on „ne vidi kako bi se mogao konstruirati takav primjer.“(Van Inwagen 1983: 166)

Osim principa moguće radnje, Van Inwagen smatra da su oba, kako ih on naziva, principa mogućeg sprječavanja radnje imuni na frankfurtsku kritiku. Da bi to pokazao najprije nas podsjeća da u govoru kojeg koristimo prilikom atribucije odgovornosti nije uobičajeno reći 'odgovoran si za ubijanje Jonesa' ili 'odgovoran je za ne-zalijevanje nevena' nego ćemo prije reći 'odgovoran si za Jonesovu smrt' ili 'odgovoran je za katastrofalno stanje nevena'. (Van Inwagen 1983: 166) Time nam Van Inwagen skreće pozornost na činjenicu da „mi ljude, uobičajeno, držimo moralno odgovornima ne zbog djela koja čine ili propuste koje čine (barem eksplicitno) nego za rezultate ili posljedice njihovih dijela ili propusta.“ (Van Inwagen 1983: 166) Time se ističe relevantnost principa mogućeg sprječavanja radnji koji nam govori o odgovornosti za posljedice, a može se formulirati na dva načina: kao *princip mogućeg sprječavanja događaja shvaćenih kao partikularije* (PPP1) te na *princip mogućeg sprječavanja stanja stvari koje tretiramo kao univerzaliju* (PPP2).

Primjer koji nudi u obranu principa mogućeg sprječavanja događaja shvaćenog kao partikulariju (PPP1) započinje s jednim primjerom frankfurtske vrste:

„Gunnar puca i ubija Ridleya (namjerno), te dovodi do jednog događaja, Ridleyeve smrti. No, postoji neki faktor F koji (i) nije igrao ikakvu uzročnu ulogu u Ridleyevoj smrti; (ii) uzrokovao bi Ridleyevu smrt da Gunnar nije prethodno u njega pucao; te (iii) takav je da Gunnar nije mogao spriječiti uzrokovanje Ridleyeve smrti osim vlastitom odlukom ili samim [Gunnarovim] činom ubijanja Ridleya. Stoga se se čini da je Gunnar odgovoran za Ridleyevu smrt iako ju nije mogao spriječiti“ (Van Inwagen 1983: 170)

Van Inwagen smatra da ovaj primjer frankfurtske vrste ne funkcionira. Problem se sastoji u tome što onaj događaj koji je denotiran izrazom 'Ridleyeva smrt' nije uzrokovan faktorom F, bar ne u aktualnom slijedu događaja. Faktor F predstavlja, naravno, Blacka. Ono što se u aktualnom slijedu događaja dogodilo jest svojevolan



Gunnarov čin koji je doveo do 'Ridleyeve smrti'. Pretpostavimo da je Gunnar, iz nekog samo njemu znanog razloga, odustao od svog čina, tada bi se faktor F, odnosno Black, aktivirao i onda bi u toj protučinjeničnoj situaciji faktor F bio dio kauzalnog lanca koji dovodi do 'Ridleyeve smrti\*'. No, kako govorimo o događajima shvaćenim kao partikularije onda 'Ridleyeva smrt' i 'Ridleyeva smrt\*' nisu isti događaji zato što ima maju različite kauzalne lance. Jednostavno ne govori se više o istom događaju! Štoviše originalni događaj kojeg denotira 'Ridleyeva smrt' se uopće ne bi ni dogodio da se dogodila 'Ridleyeva smrt\*'.<sup>78</sup>

Važno je naglasiti da se ovdje Van Inwagen, po meni posve ispravno, fokusira na ideju da „ako postoje dva moguća svijeta u kojima isti djelatnik izvršava isti čin, i ako je uzročna povijest tog čina ista u svakom detalju u oba svijeta, tada ne može biti tako da je djelatnik odgovoran u jednom svijetu, ali ne i u drugom.“ (Van Inwagen 1983: 164) Zbog te ideje je i Van Inwagen sklon reći da je Frankfurt u pravu kada govorimo o PAP. No, ako u ovom kriteriju čin zamijenimo s događajem onda vidimo da se ne radi o istom događaju zato što ta dva događaja imaju različitu uzročnu povijest, jedan ima faktor F, a drugi ne. Preciznije, u primjeru kojeg nudi Frankfurt prisutan je faktor F, odnosno Black, ali istovremeno Frankfurt nas poziva da usporedimo atribuciju odgovornosti u ovom slučaju s posve uobičajenim slučajem u kojem Jones čini radnju koju čini bez prisutnosti faktora F. U uobičajenim slučajevima ne postoji Black, ne postoji ni kao aktualni ni kao kontrafaktički kontrolor. Njega nema. I zato govorimo o dva drugačija događaja. Stoga nam ranije navedeni primjer frankfurtske vrste i drugi njemu slični primjeri ne pokazuju da je Jones odgovoran za posljedicu shvaćenu kao partikularni događaj i samim time ne mogu opovrgnuti princip PPP1, princip mogućeg sprječavanja događaja shvaćenog kao partikulariju.

Ako se fokusiramo na PPP2, princip mogućeg sprječavanja koji se primjenjuje na stanja stvari koje tretiramo kao univerzalije, onda nam treba drugačiji primjer od onog koji je ranije dan zato što „ako će [neki] slučaj biti protuprimjer PPP2, a ne nekom drugom principu tada riječi (...) koje se javljaju u njemu moraju denotirati univerzaliju“ (Van Inwagen 1983: 172). Van Inwagen iznosi nekoliko primjera pomoću kojih nastoji pokazati da se primjeri frankfurtske vrste ne mogu upotrijebiti niti protiv tog principa. No, primjeri koji se koriste u ovom slučaju su drugačiji od onih koje je koristio kada je nastojao pokazati da djelatnik ne može biti odgovoran za slučajeve u

---

<sup>78</sup> Sam Van Inwagen ne koristi se izrazima 'Ridleyeva smrt' i 'Ridleyeva smrt\*' nego samo 'Ridleyeva smrt' no kako bih pojasnio razliku između tih dviju partikularnih događaja smatram da je takva notacija prikladna.

kojima ne može spriječiti određeni događaj. Tome je tako zato što se prilikom njihovog konstruiranja ne možemo osloniti na slučajeve u kojima djelatnik slijedi određeni uzročni niz koji ga vodi do određenog stanja stvari. Takvi primjeri nisu uspješni zato što kada govorimo o univerzalijama, odnosno o određenom stanju stvari poput 'Ridley umire' tada se do tog stanja stvari može doći „raznim uzročnim putevima, neki od kojih se radikalno razlikuju od onih koje je djelatnik činjenično i izabrao.“ (Van Inwagen 1983: 176)

Primjere koje nudi Van Inwagen u ovim scenarijima dizajnirani su na način da svaki uzročni put kojeg je djelatnik mogao izabrati vodi do istog stanja stvari i zato djelatnik nije odgovoran za to stanje stvari jer ga jednostavno nije ni mogao spriječiti. Fokusirat ću se na primjer kojeg i Fischer kritizira (Fischer 2011: 247-248):

„Pretpostavimo da se Ryderov konj Dobbin dao u galop. Ryder ga ne može usporiti, ali ga uzdama na raskrižju može usmjeriti. Ryder i Dobbin se približavaju raskrižju i Ryder prepoznaje da jedna cesta vodi u Rim. Ryder ne voli Rimljane, ali kako nema boljeg posla usmjerava Dobbina prema Rimu, motiviran nadom da će pobješnjeli konj u prolazu ozlijediti nekog njemu omraženog građanina Rima. No, ono što Ryder ne zna je da sve ceste vode u Rim: Dobbinov galop bi ga nekom cestom odveo u Rim, štogod Ryder učinio. Zato Ryder nije mogao spriječiti C (Ryder prolazi kroz Rim na bijesnom konju). Je li Ryder odgovoran za to stanje stvari? Evidentno je da nije odgovoran za ovo stanje stvari samo zato što bi ono bilo ishod *bilo kojeg* pravca radnje kojeg je on mogao izabrati.“ (Van Inwagen 1983: 176-177)

U primjeru Ryder jednostavno nije mogao spriječiti prolaz konja kroz ceste Rima i zato nije odgovoran za to stanje stvari što nas upućuje na zaključak da kada govorimo o univerzalijama onda ako djelatnik ne može spriječiti dani ishod, onda on jednostavno ni ne može biti i odgovoran za taj ishod.

Na temelju tih triju slučaja Van Inwagen želi istaknuti da iako je frankfurtska kritika vjerojatno ispravna kada se govori o principu alternativnih mogućnosti, ipak ostaju mnogobrojni moralno itekako relevantni slučajevi u kojima je osoba lišena odgovornosti upravo zato što nije mogla postupiti drugačije. Upravo pronalaženje takvih specifičnih slučaja jest karakteristično za, kako ju Fischer voli nazivati, Van Inwagenovu „podijeli i vladaj strategiju“.

No, to nije sve što se iz Van Inwagenove kritike može reći. Oslanjajući se na navedene principe, razlikujući partikularne događaje od apstraktnih općih stanja stvari može se reći puno više. Valja se podsjetiti da se u frankfurtskim primjerima oslanjamo na intuiciju da govorimo o jednoj te istoj radnji koja se javlja kada kažemo da je Jones moralno odgovoran za svoj čin i kada tvrdimo da on istovremeno nije mogao učiniti drugačiju radnju od one koju je učinio. Slijedeći Van Inwagena koji se oslanja na ideju da „apstraktna stanja stvari mogu biti više ili manje gradirana“ (O'Connor 2000: 19) možemo tvrditi da se ovdje ipak ne radi o istoj radnji, odnosno govoreći u terminima događaja koji su uslijedili iz radnji, možemo reći da se radi o dva različita događaja. Možemo reći da je Jones svakako odgovoran za događaj koji je uzrokovao, shvaćen kao partikularan događaj koji ima svoj točno određeni kauzalni lanac F i čiju izvedbu on može izbjeći, ali se istovremeno može tvrditi da postoji nešto što on ne može učiniti, ono što mu Black zabranjuje, ali da taj događaj treba shvatiti kao događaj opće vrste, kao univerzaliju. To je jedno opće stanje stvari koje on nije mogao izbjeći i za tako što on svakako nije odgovoran. Drugim riječima, ako govorimo da se radilo o Gunnarovom činu ubijanja Ridleya onda nam Van Inwagen sugerira da je Gunnar odgovoran za čin Gunnarovog ubijanja Ridleya koje je Gunnar svojevrijedno izabrao učiniti, ali ne i za opći čin, Ridleyevog ubojstva od strane neke osobe u nekom točno određenom trenutku. O'Connor kada analizira Van Inwagenov pristup frankfurtskim scenarijima će reći da:

„Mi jednostavno prepoznavamo da moramo pažljivo postupati (pogotovo u ekstremno koncipiranim<sup>79</sup> scenarijima poput onih koje smo razmatrali) pri određivanju točno do koje od nekoliko srodnih stanja stvari je djelatnik, svojom radnjom, aktualno i doveo – i za koju je on navodno odgovoran – oslanjajući se na intuitivnu ideju da djelatnik ne može biti odgovoran za stanje stvari koje nije mogao spriječiti.“ (O'Connor 2000: 20)

Osobno smatram da je to upravo način na koji treba i promatrati primjere frankfurtske vrste. Primjer i sam kriterij prema kojemu Jones ne može postupiti drugačije je drugačiji od primjera i kriterija prema kojemu je Jones odgovoran za čin.

---

<sup>79</sup> Pod 'ekstremno koncipiranim' se smatra da scenarij koji se nudi u primjerima izlazi iz svakodnevnog i u ulazi u domenu ekstremno koncipiranog hipotetskog, znanstveno-fantastičnog scenarija. Kritičari Frankfurtovo primjera će reći vjerojatno i nemogućeg scenarija.

Primjer koji nam govori da Jones ne može postupiti drugačije je onaj ne-aktualni u kojemu Black mijenja Jonesove odluke svojom nadmoćnom suvremenom tehnologijom, a kriterij prema kojemu se procjenjuje odgovornost je isti onaj koji se napada – princip alternativnih mogućnosti. S druge strane primjer prema kojemu je Jones odgovoran je onaj aktualni, u kojemu se odgovornost atribuirala iz posve drugih razloga, oslanjajući se na druge kriterije, najčešće je to kriterij autorstva radnje. Vrste kontrole u primjerima su stoga drugačije: u aktualnome je to kontrola shvaćena kao autorstvo nad radnjama, u ne-aktualnome je to kontrola shvaćena kao dostupnost alternativnih mogućnosti. Van Inwagenova i O'Connorova kritika su drugačije, Van Inwagen gotovo eksplicitno priznaje da je Frankfurt u pravu glede principa alternativnih mogućnosti<sup>80</sup> i onda razvija strategiju prema kojoj ipak postoje principi utemeljeni na principu alternativnih mogućnosti koji su imuni na frankfurtsku kritiku, O'Connor ga brani i diže letvicu, odnosno traži od kritičara dodatne razloge za odbijanje principa alternativnih mogućnosti. No, čini mi se ipak da postoji, kao što sam gore prikazao, način da se raščlani Frankfurtove primjer i samim time otupi oštrica kritike.

Moglo bi se Van Inwagenu prigovoriti da kada brani gore navedene principe onda nudi primjere koji mu idu na ruku, ali da se za svaki od tih pojedinih principa može konstruirati primjer frankfurtske vrste koji će pokazati da taj princip nije istinit. Upravo to Fischer nastoji i pokazati (Fischer 2011: 246-250) tako da kada govori o principu mogućeg sprječavanja stanja stvari on smatra da „postoje slučajevi u kojima je plauzibilno tvrditi da je relevantni djelatnik moralno odgovoran za stanje stvari do kojeg je došlo, a koje on nije mogao spriječiti“ (Fischer 2011: 247) te nudi više takvih primjera jedan od koji je primjer 'ubojice':

„Sam je prepričao svom prijatelju Jacku plan o ubojstvu gradonačelnika. Jack isto tako želi gradonačelnikovu smrt te je stoga u Sama ugradio aparat koji nadzire sve Samove moždane aktivnosti i omogućuje mu intervenciju. (...) Pretpostavimo da Sam metodično i slobodno izvrši svoj naum i ubije gradonačelnika. Jack stoga ne igra nikakvu ulogu u Samovoj odluci i radnji,

---

<sup>80</sup> U biti Van Inwagen je pomalo kriptičan po tom pitanju. U jednom trenu kaže da je princip alternativnih mogućnosti „vjerojatno neistinit“ (Van Inwagen 1983: 164) i zbog toga bi razumno bilo i odbaciti ga. Ali to nije ono što on čini, on tada započinje svoju kritiku Frankfurta koja nas upućuje na zaključak da nije tako da je princip „vjerojatno neistinit“ nego će prije biti slučaj da se u nekim slučajevima moraju upotrijebiti neke podvrste ovog principa.

Sam čini upravo onako kako bi činio da aparat nije bilo ugrađen u njega.“  
(Fischer 2011, str. 247)

Na temelju ovog i drugih sličnih primjera Fischer drži „da je djelatnik odgovoran ne samo za čin koji je izvršio nego i za stanje stvari, odnosno univerzalije do koje je došlo“ (Fischer 2011: 247), u ovom konkretnom slučaju radi se o smrti gradonačelnika. Važno je naglasiti da u Fischerovim primjerima djelatnik ne može spriječiti dolazak do tog stanja stvari, no to ne može ni u Van Inwagenovim primjerima, ali zaključci do kojih njih dvojica dolaze su suprotni. Fischer zastupa tezu da je pojedinac odgovoran, Van Inwagen smatra da ne može biti i to na temelju primjera koji u suštini imaju iste polazne točke. Jednostavno čini se da i u ovoj debati dolazi do sudara suprotnih intuicija. Zašto je tome tako?

Čini mi se da odgovor leži u strategiji individualizacije partikularnih događaja. Kao što je ranije prikazano Van Inwagen inzistira da prilikom atribucije moralne odgovornosti važnu ulogu imaju uzročne povijesti pojedinih partikularnih događaja prema kojima možemo suditi o uključenosti pojedinca u dovođenju do ili sprječavanju određenih partikularnih događaja. S druge strane Fischer smatra „nečije viđenje frankfurtskih slučajeva ne bi trebalo ovisiti o toj vrsti pitanja [individuaciji partikularnih događaja]“ (Fischer 2011: 249) i nastavlja „Frankfurtova strategija dovođenja u pitanje principa alternativnih mogućnosti ne mora biti utemeljena na prezentiranju slučajeva u kojima su partikularni događaji isti u aktualnom i alternativnom scenariju.“ (Fischer 2011: 249) Tome je tako zato što Fischer vjeruje da onaj koji brani moralnu odgovornost utemeljenu na principu alternativnih mogućnosti ili nekoj njegovoj podvrsti mora prihvatiti da „moralna odgovornost zahtijeva da djelatnik ima pristup nekom alternativnom mogućem svijetu u kojem je drugačiji partikularni događaj plod njegovog voljnog ponašanja.“ (Fischer 2011: 249) Što znači da Fischer smatra da onaj koji brani moralnu odgovornost i slobodu utemeljenu na principu alternativnih mogućnosti ne može reći da je u frankfurtskim alternativama bilo slobodnog ili moralno odgovornog djelovanja od strane Jonesa jer ga je Black stopirao odmah u startu. Jones nikada nije voljno postupio u alternativnim slučajevima i stoga valja zaključiti „kako može dodavanje scenarija u kojem djelatnik bez svoje volje dovodi do drugačijeg partikularnog događaja učiniti da je djelatnik moralno odgovoran u aktualnoj sekvenci? Vjerovati u to značilo bi vjerovati u alkemiju!“ (Fischer 2011: 249) Stoga prema Fischeru nema potrebe individuirati partikularne događaje jer su

frankfurtski primjeri napravljeni na način da pokazuju da djelatnik nema pristupa relevantnim alternativama.

Smatram izuzetno zanimljivim istaknuti jednu značajku ove rasprave, a to je da jedna strana smatra da je individuiranje partikularnih događaja nebitno, dok druga ističe važnost tog čina. Ova značajka neodoljivo podsjeća na ono što karakterizira raspravu o okolnostima u diskusiji o statusu kondicionalne analize te raspravi o sposobnostima u argumentu posljedice. Inkompatibilisti će se fokusirati na individualizaciju partikularne okolnosti ili će nastojati točno individuirati sposobnosti dok u ovoj raspravi libertarijanci koji su ujedno i inkompatibilisti se fokusiraju na partikularne događaje dok kompatibilisti u sve tri rasprave odbijaju tako postupiti i zalažu se za jedan općenitiji pristup sposobnosti, okolnostima i događajima. Na temelju toga čini mi se da se Fischeru može prebaciti da je nedosljedan jer s jedne strane, kada brani argument posljedice onda ide za strategijom individuacije partikularnih okolnosti ili sposobnosti, dok se kada je riječ o frankfurtskim primjerima pokušava zadržati na općenitijem.

U osnovi je Fischerova kritika istovjetna za sve teorije koje on naziva teorijama treptaja slobode pa tako i za teoriju koju iznosi Van Inwagen. U konačnici Van Inwagenovo pronalaženje jednog jasnog stanja stvari koje je djelatnik mogao spriječiti u bilo kojem primjeru frankfurtske vrste je nezadovoljavajuće iz istog razloga iz kojeg su nezadovoljavajuće druge strategije treptaja slobode. Takav pristup ne može predstavljati dovoljno dobar temelj za prikladnu atribuciju moralne odgovornosti jer sami temelji nisu dovoljno robusni, nedostaje im onaj ranije spomenuti 'voljni oomph', pogotovo ako se uzme u obzir da je alternativa koja se nudi, odnosno kontrafaktički slučaj u kojemu Black intervenira, slučaj u kojemu djelatnik djeluje bez prisutnosti svoje volje zato što odmah po detekciji prethodnog pokazatelja Black kontrafaktički intervenira.

Osobno smatram da je Fischer u pravu kada govori da ukoliko nemamo dovoljno robusne temelje u voljnoj kontroli radnje od strane samog djelatnika onda ne možemo ni govoriti o slobodi i moralnoj odgovornosti. No, s jedne stanje, pitanje je jesu li frankfurtski primjeri uistinu primjeri koji pokazuju da nemamo alternativnih mogućnosti. Kao što sam ranije naveo čini mi se da se u njima neopravdano izjednačuju slučajevi aktualnog djelovanja i mogućeg djelovanja, a kako je i sam Van Inwagen pokazao možemo i dalje govoriti o nekim principima alternativnih mogućnosti za koje ne vrijedi frankfurtski pristup. Dok, s druge strane se možemo

pitati je li zaista tako da Jonesova odluka nije bila dovoljno robusna u kontrafaktičkom slučaju kada Black intervenira.

Ukoliko bi netko prihvatio frankfurtske primjere onda bi se pokazalo da moralna odgovornost i sve inkompatibilističke inačice atribucije moralne odgovornosti utemeljene za alternativnim mogućnostima jednostavno ne vrijede. John Martin Fischer i drugi filozofi koji prihvaćaju semi-kompatibilizam skloni su reći da iako determinizam zbog argumenta posljedice nije kompatibilan sa slobodnim djelovanjem, ipak atribucija moralne odgovornosti jest.<sup>81</sup> Dokaz za tu tvrdnju nalaze u primjerima frankfurtske vrste koji nam pokazuju da atribucija moralne odgovornosti nije kompatibilna sa indeterminizmom, a istovremeno u primjeru tvrdimo da je Jones odgovoran, što samim time otvara prostor za tvrdnju da je evidentno da su moralna odgovornost i determinizam kompatibilni. Dakle, s jedne strane nismo slobodni, ali smo moralno odgovorni i to samo pod pretpostavkom determinizma. Upravo je to i glavna teza semi-kompatibilizma. No, nameće se pitanje je li uistinu tako da su determinizam i moralna odgovornost kompatibilni *zbog* Frankfurtovog argumenta?

U potpunosti se slažem s O'Connorovom dijagnozom da tome ne može biti tako i da Fischeru i njegovim istomišljenicima treba neovisni argument za tu tvrdnju:

„predlažem, u suprotnosti [sa semi-kompatibilizma], da čak i kada bi netko iz primjera frankfurtske vrste zaključio da alternativne mogućnosti bilo koje vrste nisu nužne za moralnu odgovornost, taj ne može plauzibilno izvesti daljnji zaključak semi-kompatibilizma. Koja god bila krajnja presuda u vezi frankfurtskih primjera kompatibilnost determinizma i moralne odgovornosti mora se ustanoviti na neovisnim osnovama“ (O'Connor, 2000: 21)

Zašto je tome tako? O'Connor smatra da je to zbog toga što je atribucija moralne odgovornosti utemeljena na mogućnosti drugačijeg djelovanja duboko ukorijenjena u naše svakodnevno predteorijsko promišljanje o odgovornosti (O'Connor, 2000: 21). Frankfurtski primjeri nam, ako su točni, mogu pokazati da je to predteorijsko obavezivanje na alternativnim mogućnostima neistinito, ali to ne znači da moramo u potpunosti odbaciti princip alternativnih mogućnosti. Ono što valja imati na umu s jedne strane je činjenica da su frankfurtski primjeri ekstremno koncipirani,

---

<sup>81</sup> Vidi primjerice Fischer 1994 i Fischer, Ravizza 1998.

u smislu da se radi o primjerima koji ulaze u domenu znanstvene fantastike i sasvim je sigurno da se nikada ne instanciraju, a vrlo vjerojatno se nikada ni neće te je pitanje bi li takvo shvaćanje odgovornosti moglo uopće postati dio naših svakodnevnih praksi atribucije odgovornosti. S druge strane pak, čak i da je tako da je princip alternativne mogućnosti neistinit ipak mora postojati neki srodni princip na temelju kojeg mi dodjeljujemo odgovornost jer svakodnevni slučajevi atribucije odgovornosti funkcioniraju upravo prema takvim principima. Zato će O'Connor biti sklon tvrditi sljedeće:

„Čak i da odustanemo od striktnosti ili konceptualne nužnosti uvjeta alternativnih mogućnosti za dodjeljivanje moralne odgovornosti, činjenica da se oslanjamo na njihovu prisutnost ili odsutnost u aktualnim slučajevima snažno sugerira da ono mora biti čvrsto vezano uz ono što uistinu jest nužni uvjet [za dodjeljivanje moralne odgovornosti]“ (O'Connor 2000: 21)

Iz gore navedenog može se zaključiti da čak i u slučaju da Van Inwagenova kritika nije konkluzivna ipak i dalje postoje snažni razlozi zašto ne bismo trebali tako lako odustati od atribucije odgovornosti koja se oslanja na princip alternativnih mogućnosti. Ona je, za razliku od Blacka i njegove znanstvenofantastične opreme, jedan važan dio našeg svakodnevnog života te se čini opravdano daljnje traženje argumenata na temelju koji bi trebalo odbaciti primjere frankfurtske vrste.

### **3. 4. Pozivanje na djelatnikovo uzrokovanje**

Teorije djelatnikovog uzrokovanja postuliraju postojanje djelatnika koji posjeduje određene uzročne moći koje se ne mogu sasvim svesti na klasično događajno uzrokovanje. Dakle, osim što se događaji međusobno uzrokuju, teoretičari djelatnikovog uzrokovanja postuliraju postojanje posebnog vida uzrokovanja kojim se samo djelatne osobe koriste prilikom odlučivanja. Kada djelatna osoba tako djeluje ona formira htjenje koje samo po sebi nije ničim uzrokovano osim samom djelatnom osobom, jednostavno ne postoji vanjski faktor koji ju uzrokuje.

Ako tu sliku primijenimo na Frankfurtovu kritiku onda smo obavezni reći da ništa ne uzrokuje Jonesovu odluku osim samog Jonesa. Točnije, on kao djelatna



osoba, na temelju svojih djelatnih moći formira htjenje koje pokreće sve ostale događaje koji su nužni radi ostvarenja nauma, radi uzrokovanja radnje. No, što se događa kada Jones odluči postupiti na različit način od onoga kojeg Black preferira? U tom slučaju Jones, kao djelatna osoba, na temelju svojih djelatnih moći formira htjenje koje pokreće sve ostale događaje koji su nužni radi ostvarenja nauma, radi uzrokovanja radnje. Među tim događajima se svakako nalaze i neki događaji koje može aparatura koju je Black ugradio u Jonesa detektirati, te na prvi znak takvog Jonesovog drugačijeg postupanja pokreću se procesi koji će dovesti do toga da Jones postupi onako kako Black želi. No, problem se sastoji u tome što u slučaju kada je Jones sam odlučio, on je na temelju svojih djelatnih moći formirao htjenje i postupio kako Black želi. U drugom slučaju je formirao drugačije htjenje, te je nakon toga pokazao fizičke znakove na koje je Black reagirao, zaustavio njihov daljnji tijek i pokrenuo postupke koje su doveli do toga da Jones postupa kako Black želi.

Prema libertarijancima koji brane teoriju djelatnikovog uzrokovanja Jones ipak može postupati drugačije, on ima moć da formira htjenje i da uzrokuje nešto što je drugačije od Blackovog nauma. Dakle, Jonesu nisu zatvorene alternative, on „posjeduje treptaj slobode: iako on aktualno djelatno uzrokuje htjenje da glasa za Clintona, u njegovoj je moći da djelatno ne uzrokuje tu vrstu htjenja.“ (Fischer 2003: 33) Stoga, smatra Fischer prema takvom pristupu

„nije zamišljeno da Jones ima moć da postupi drugačije ili čak da formira drugačiju vrstu htjenja, ako ga želimo smatrati moralno odgovornim za ono što čini. (...) ali se pretpostavlja da Jones mora u najmanju ruku imati moć da ne formira vrstu htjenja koji aktualno i formira“. (Fischer 2003: 33)

Naravno, tu poziciju može se kritizirati na način da se kaže da je alternativa nedostatna, nedovoljno voljno robusna za atribuciju punokrvne moralne odgovornosti. Kritika koju nudi Fischer istovrsna je onoj koju je nudio kada je govorio o ranijim pristupima koji su pretpostavljali postojanje nekakvih alternativnih mogućnosti. On ih jednostavno tretira kao treptaje slobode. No, ipak mislim da se mora priznati da ono što dobivamo djelatnikovim uzrokoivanjem nisu samo treptaji slobode, nego prava slobodna odluka koja je bila, nakon što je donesena, prekinuta i pod Blackovom prisilom promijenjena što za posljedicu ima da Black zadire u Jonesovu autonomiju. Ako koncipiramo proces donošenja odluke kako ga teoretičari

djelatnikovog uzrokovanja koncipiraju onda primjeri frankfurtske vrste postaju primjeri prisile, a ne negacije principa alternativnih mogućnosti jer pod pretpostavkom djelatnikovog uzrokovanja najprije će djelatnik uzrokovati htjenje, a s njime i ostale događaje koji bi doveli do ostvarenja radnje da se Black nije umiješao u priču. Možemo reći da postoji dovoljno obilna količina mentalnih činova pod kontrolom djelatnika poput samog čina djelatnikovog uzrokovanja, formiranja htjenja te naposljetku prenošenja tih činova na fizičke pokazatelje, da bismo mogli reći da je odluka voljna i dovoljno robusna da ne predstavlja treptaj slobode. Jednostavno Black ne može, pod tom pretpostavkom, nego li zatirati Jonesovu autonomiju.

Pitanje je koja je cijena koju te teorije plaćanju? Jesmo li opravdani u postuliranju dviju vrsti uzrokovanja? Djelatnikovog i događajnog? Nadalje, na koji način je djelatnik formirao htjenje? Zašto baš to htjenje, a ne neko drugo? No, to su kritike na koje teoretičar djelatnikovog uzrokovanja mora odgovoriti ne samo u kontekstu Frankfurtove kritike nego u totalitetu svoje teorije. Stoga se s tim problemima neću na ovom mjestu daljnje baviti nego se o tim prigovorima govori u potpoglavlju 4.5.

### **3. 5. Argument dileme**

Vjerojatno najznačajniju kritiku frankfurtskog pristupa ponudili su kroz seriju članka libertarijanski usmjereni autori poput Davida Widerkera, Carla Ginet, Roberta Kanea i Keitha Wyme. (Widerker 1995; Ginet 1996; Kane 1996: 142-144; Wyma 1997) Njima uz rame stoje i kompatibilistički autori poput Kadri Vihvelin (Vihvelin 2000) koji smatraju da je za slobodu i atribuciju moralne odgovornosti ključno da djelatnik može postupiti drugačije u determinističkom okruženju. Serija argumenata koju su ponudili se više-manje podudara i svodi na jednu dilemu koja se postavlja pred one koji brane Frankfurtov pristup. Dilema prema kojoj oni ili pretpostavljaju istinitost kauzalnog determinizma ili pretpostavljaju istinitost indeterminizma.

David Widerker iznosi argument unutar kojega radnje, u skladu s ranije navedenim autorima s libertarijaničkim sklonostima, valja tretirati kao partikularne događaje. Widerker, da bi jasnije prezentirao svoju kritiku ubacuje Smitha koji će biti žrtva ubojstva te nas poziva da pretpostavimo da postoje tri trenutka: u trenutku  $t_1$

Jones se rumeni u licu ili se ne rumeni u licu, odnosno pokazuje nekakav prethodni znak svoje buduće odluke, u trenutku  $t_2$  Jones promišlja i donosi odluku hoće li ubiti Smitha u trenutku  $t_3$ ; u  $t_3$  Jones ubija Smitha. Također, pretpostavimo da Black želi da Jones u trenutku  $t_2$  odluči ubiti Smitha, da bi bio siguran da će se to zaista i dogoditi Black je prethodno u Jonesa ugradio svoju famoznu sofisticiranu aparaturu kojom kontrolira Jonesa. Zatim, dodaje Widerker, „Black može biti siguran da će biti po njegovom jer zna sljedeće stvari o Jonesu i o sebi:

- (1) Ako Jones zarumeni u  $t_1$  tada, ako nitko ne intervenira, Jones će u  $t_2$  odlučiti ubiti Smitha.
- (2) Ako Jones ne zarumeni u  $t_1$  tada, ako nitko ne intervenira, Jones neće u  $t_2$  odlučiti ubiti Smitha.
- (3) Ako Black primijeti da Jones pokazuje znakove prema kojima on neće odlučiti ubiti Smitha u  $t_2$ , odnosno primijeti da se Jones ne rumeni u  $t_1$ , onda će Black prisiliti Jonesa da u  $t_2$  odluči ubiti Smitha, ali ako u  $t_1$  vidi da se Jones rumeni onda neće učiniti ništa. No ni mora jer
- (4) Jones rumeni u  $t_1$  i odlučuje u  $t_2$  ubiti Smitha iz vlastitih razloga“ (Widerker 1995: 248-249)

Da bi pokazao da je Frankfurt u krivu Widerker nas poziva da analiziramo tvrdnju (1) i da uvidimo da istina te tvrdnje, prema kojoj rumenilo na Jonesovom licu uzrokuje Jonesovu odluku da ubije Smitha, „ne može biti utemeljena na činjenici da Jonesovo rumenilo u  $t_1$  je uzročno dovoljno za njegovu odluku da ubije Smitha“ (Widerker 1995: 250) zato što bi se time pretpostavio uzročni determinizam što je u suprotnosti s temeljnom idejom primjera frankfurtske vrste prema kojima djelatnik donosi slobodnu, indeterminističku odluku. Želi se reći da ako se iz događaja koji se zbiva u trenutku  $t_1$ , točnije iz prethodnog znaka koji govori o budućoj odluci do događaja, same odluke, koji se događa u trenutku  $t_2$  dolazi na način da je prethodni znak uzročno dovoljan za odluku onda se u argumentu pretpostavlja uzročni determinizam što je neprihvatljivo. Ako govorimo u terminima mogućih svjetova tada

„ništa (...) ne otklanja mogućnost da su mogući svjetovi uzrokovanja u relaciji s  $t_1$  u kojima se može reći da Jones izvršava svoju moć da ne odluči u  $t_2$  ubiti

Smitha takvi da u nekima od njih on rumeni u  $t_1$ . Da bi se otklonila ova mogućnost mi moramo pretpostaviti da kada Jones ne rumeni u  $t_1$  da je taj događaj uzročno nužan uvjet na temelju kojeg on ne odlučuje u  $t_2$  ubiti Smitha. Ali to znači da je njegovo rumenjenje u  $t_1$  uzročno dovoljno za odluku o ubijanju Smitha. (..) Ali ako je tako onda nemamo jednu IRR situaciju<sup>82</sup> (Widerker 2005: 251)

Problem s pretpostavljanjem uzročnog determinizma sastoji se u tome što u postavljanju primjera frankfurtske vrste obavezujemo se opisati situaciju u kojoj odluka za koju je djelatnik moralno odgovoran je takva da ne postoji uvjet koji bi bio uzročno dovoljan za njeno događanje, a koja je ipak neizbježna. U primjerima frankfurtske vrste ono što onemogućuje alternative, kontrafaktički kontrolor Black, nije aktualan, on ne dovodi do odluke, to djelatnik sam čini. No, ako pretpostavimo kauzalno determinističku vezu između prethodnog znaka i odluke onda ono što onemogućuje alternative postaje aktualno, veza između prethodnog znaka i odluke je takva da uzrokuje samo jednu jedinu moguću odluku a ostale mogućnosti su u potpunosti, aktualno, onemogućene. Stoga, ako želimo imati pravilno postavljeni primjer frankfurtske vrste koji sadrži ono što Widerker naziva IRR situaciju ne smijemo pretpostaviti uzročno determinističku vezu između prethodnog znaka i odluke.

S druge strane, ako se ne pretpostavlja uzročni determinizam onda možemo reći da prethodni znak, rumenilo lica, vjerojatno uzrokuje Jonesovu odluku da ubije Smitha u  $t_2$ . No, govor o vjerojatnostima omogućuje postojanje probabilističke odluke odnosno indeterminizma koji može biti prisutan u odluci koju će Jones dovesti u  $t_2$ , ali tada govorimo o jednoj slobodnoj indeterminističkoj odluci. U tom slučaju Blackova intervencija ne može osigurati točno određen izbor jer Black intervenira na temelju prethodnog znaka, a taj prethodni znak može pokazivati jedno, ali krajnja odluka može biti drugačija ili može uopće i ne doći do nje. Black može pričekati i intervenirati

---

<sup>82</sup> Widerker IRR situaciju definira na sljedeći način: „postoje okolnosti u kojima osoba izvršava određenu radnju koja, iako drugi mu čine da je nemoguće izbjeći izvršenje te radnje, nije takva da ju drugi dovode do toga da ju on izvršava.“ Definicija bi trebala predstavljati tekstualni isječak citiran iz Frankfurta (Frankfurt 1969: 1-2). Ali taj isječak u originalu glasni nešto drugačije: „mogu postojati okolnosti koje predstavljaju dovoljne razloge za nečije izvođenje određene radnje i koje čine drugačije postupanje nemogućim ali koje aktualno ne prisiljavaju osobu u djelovanju ili u bilo kojem izvođenju radnje.“ No, ova mala nedosljednost u citiranju nema nikakvih reperkusija na sam argument jer i u Widerkerovoj i u Frankfurtovoj inačici ideja je jasna: opisuje se osnovni pristup primjera frankfurtske vrste u kojima osoba sama odlučuje iako nije mogla drugačije odlučiti zbog prisutnosti kontrafaktičkog kontrolora.

u nekom kasnijem trenutku, ali bi tada njegova intervencija predstavljala prisilu jer je Jones već indeterministički, slobodno izabrao u trenutku  $t_2$  učiniti nešto.

Dakle možemo zaključiti da Widerker pred Frankfurta postavlja sljedeću dilemu:

„Ili je istina tvrdnje (1) utemeljena na nekoj činjenici koja je uzročno dovoljna za Jonesovu odluku da u  $t_2$  ubije Smitha ili nije. Ako je tako, onda situacija opisana od strane Frankfurta nije IRR situacija jer čimbenik koji čini nemogućim za Jonesa izbjegavanje odluke da ubije Smitha *dovodi* do te odluke. S druge strane, ako istina tvrdnje (1) nije na taj način utemeljena teško je uvidjeti kako je Jonesova odluka neizbježna. U svakom slučaju istina IRR nije uspostavljena. U skladu s time zaključujem da je Frankfurtov napad na PAP koji se koristi u kontekstu odluka neuspješan.“ (Widerker 1995: 251)

Time Widerker dokazuje da kada govorimo o odlukama koje su temelj svake libertarijaniističke teorije slobode volje, princip alternativnih mogućnosti i dalje vrijedi te stoga pojedinac može odlučiti drugačije.

No, nije Widerker jedini koji brani ovaj argument. U nekoliko radova<sup>83</sup> Roberta Kanea može se pronaći gotovo istovjetni argument dileme kojeg on naziva 'prigovor indeterminističkog svijeta'<sup>84</sup>. Točka iz koje kreće argument uvijek je ista. U svakom frankfurtskom slučaju kontrolor Black ima kontrafaktički zadatak da spriječi Jonesa u činjenju drugačijeg od onog kojeg Black želi. Ali što se događa ako to činjenje jest odluka indeterminističke prirode? Kane objašnjava da se u tom slučaju događa sljedeće:

„Ako je radnja A jedna slobodna radnja<sup>85</sup> kontrolor se suočava s jednom dilemom prilikom izvođena takve strategije. Kako indeterministički napori

---

<sup>83</sup> Zanimljivo je da je argument dileme prvi iznio Robert Kane još 1985 godine u svojoj knjizi *Free Will and Values* ali izostala je reakcija filozofske javnosti. Do nje dolazi kada 1995 godine Widerker objavljuje članak „Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities“. Tada se interes pobuđuje i za Kaneov pristup argumentu kojeg nanovo iznosi u svojoj knjizi *The Significance of Free Will* i u drugim kasnijim radovima. Kako je Widerker taj koji je probudio filozofsku javnost svojim člankom odlučio sam izokrenuti vremenski redosljed i najprije prezentirati Widerkerovu verziju argumenta.

<sup>84</sup> U izvorniku „Indeterministic World Objection“ (Kane 2005: 87)

<sup>85</sup> U originalnom tekstu Kane se koristi terminom SFW. SFW ili „self forming willings“ predstavlja Kanovu koncepciju slobodne radnje koju on shvaća kao indeterminističku odluku putem koje se formira jastvo. Radi lakšeg razumijevanja ovog argumenta u citiranom tekstu zamijenio sam SFW s terminom slobodna radnja.

prethode slobodnoj radnji indeterminirano je hoće li se dogoditi odluka A ili B sve dok se sama odluka aktualno i ne dogodi. Kontrolor ne može unaprijed znati koja će se odluka dogoditi osim ako ne predodredi događanje jedne od njih. On može čekati sve dok ne dozna hoće li djelatnik učiniti A ili B, ali tada je prekasno za kontrolu izbora. Ili on može intervenirati tako da u mozgu onespособi indeterminiranost ili trud prije nego li se izbor dogodi te na taj način može odrediti željeni ishod. U potonjem slučaju izbor će biti određen od strane kontrolora, te će kontrolor a ne djelatnik biti krajnje odgovoran za izbor. To neće biti slobodna radnja. U drugom slučaju, ako kontrolor ne intervenira radi predodređenja ishoda i indeterminiranost ostane netaknuta do same odluke – tako da ishod jest slobodna radnja – tada je djelatnik, a ne kontrolor, krajnje odgovoran za nju. Ali tada je tako da je djelatnik mogao postupiti drugačije.“ (Kane 1996: 142-143)

Dilema s kojom se suočava onaj koji brani primjere frankfurtske vrste, a koju ne smije prihvatiti gotovo je istovjetna onoj Widerkerovoj: 'jedan rog' glasi da je neopravdano postulirati determinističke kauzalne veze između prethodnog pokazatelja i buduće odluke, ali ako se to ne učini onda se mora prihvatiti 'drugi rog' dileme prema kojemu ta veza može biti indeterminističke prirode što za posljedicu ima da Jones može odlučiti drugačije čak i ako je porumenio u licu. No, indeterminizam ima za posljedicu da je priroda odluke, koju sada možemo tretirati u libertarijaniističkom duhu, takva da se njen ishod ne može unaprijed znati. Stoga kontrolor Black nema više načina pomoću kojih može uvidjeti kakva će odluka biti te samim time ako intervenira onda se njegova odluka može tretirati kao prisila.

Na sličan način argumentira Kadri Vihvelin kada se zalaže za ideju da potpuna blokada alternativa nije moguća. Ona smatra da postoje dvije metode kojima Black može nametnuti svoju volju: 'metoda kondicionalne intervencije' i 'metoda kontrafaktičke intervencije' (Vihvelin 2000: 8). Karakterističko za metodu kondicionalne intervencije jest da ona

„uzročno ovisi o započinjanju ili pokušaju započinjanja krive stvari. Da bi spriječio krivo ponašanje subjekta, onaj koji kauzalno intervenira mora stvari postaviti tako da su kondicionalne naprave *čitavo vrijeme* u pogonu, spremne uključiti se kada subjekt zastrani sa željenog puta“ (Vihvelin, 2000: 8)

Ali, smatra Vihvelin ako su Blackove metode kondicionalne, onda one „nužno ne uspijevaju Jonesa lišiti svih alternativa.“ (Vihvelin 2000: 12). Tome je tako zato što, ako su Blackove kondicionalne naprave čitavo vrijeme u pogonu njihova intervencija započinje detektiranjem Jonesovog izbora da pokuša učiniti drugačije. A ako je Jones započeo ili učinio neki izbor onda mu je sasvim sigurno neka opcija bila otvorena čime je osigurana sloboda volje, iako sloboda radnje nije jer se već u prvom idućem trenutku Blackova naprava aktivira.

Valja naglasiti da argument da bi bio valjan mora biti postavljen na način da ne pretpostavlja ni determinizam ni indeterminizam zato ga uspješno formuliraju i kompatibilisti poput Kadri Vihvelin i libertarijanci poput Widerkera, Kanea i Gineta. I upravo je to ono što se prebacuje Frankfurtu, da argument onako kako je skovan pretpostavlja determinističku vezu između prethodnog pokazatelja i odluke. Ako ne pretpostavlja onda se javlja indeterministički aspekt dileme. Onaj koji brani frankfurtske primjere ne može riješiti problem time da ustraje i da prihvati determinističku vezu između prethodnog pokazatelja i odluke jer se onda javlja problem što su Jonesu, po definiciji, zatvorene sve ostale mogućnosti koje bi on prema ideji vodilji frankfurtskih primjera ipak trebao imati. Onaj koji brani frankfurtske primjere ne može ni optužiti libertarijaniste da u argument unose pretpostavku prema kojoj je čin odluke indeterminističke prirode stoga što, kako je već ranije rečeno, u samoj osnovi frankfurtskih primjera nalazi se ideja da odluke mogu biti indeterminističke, ali da atribuciju moralne odgovornosti vršimo ne iz zbog postojanja alternativnih mogućnosti nego zbog toga što je djelatnik odlučio po svom nahođenju.

Također, ne može se reći da valja spojiti odluku i prethodni znak u jedno te istom trenutku zato što se onda javlja problem što Black nema kada uvidjeti koju za koju opciju će se Jones odlučiti te, samim time, bi njegova eventualna intervencija predstavljala prisilu učinjenu ili prije ili nakon Jonesove odluke.

Čak se ne može ni reći da libertarijanistički djelatnik gubi kontrolu nad odlukom ako nema uzročne zatvorenosti između prethodnog pokazatelja i odluke zato što priroda slobodne libertarijanističke odluke je takva da čak i ako postoji jaka veza između prethodnog pokazatelja i odluke i dalje je djelatniku moguće odustati od odluke ili je odgoditi zbog čega se ne može zahtijevati od odluke da bude uzročno zatvorena. Prethodni pokazatelj jest samo reliabilni indikator buduće odluke, ali on uzročno ne determinira odluku.

Van Inwagen je svojim argumentima pronašao nekoliko iznimki u kojima je atribucija moralne odgovornosti utemeljena na nekom principu srodnom principu alternativnih mogućnosti opravdana. O'Connor je dalje razvio Van Inwagenove ideje i pokazao da se libertarijanci moraju fokusirati na individuaciju kauzalnog slijeda koji vodi do određenog događaja ili stanja stvari u svijetu. Widerker, Kane, Ginet i Wyma idu dalje te argumentom dileme pokazuju da za libertarijanističku odluku frankfurtska kritika ne vrijedi. No, osim što pokazuju da frankfurtska kritika ne stoji oni i prebacuju raspravu na raspravu o statusu primjera frankfurtske vrste na raspravu o prirodi odluke, odnosno o tome može li kontrola djelatnika nad odlukom biti dovoljno robusna za atribuciju moralne odgovornosti jer je naposljetku to i osnovna strategija koju koristi Fischer i drugi prilikom odbacivanja kritika upućenih Frankfurtu. No, ako je tome tako onda ono pitanje koje je zaista zanimljivo i relevantno za raspravu jest pitanje može li libertarijanistička teorija ponuditi dovoljno dobre argumente kojima će se pokazati da djelatnik ima robusnu voljnu kontrolu nad svojim indeterminističkim odlukama. Da bi se ta teza učinila još jasnijom potrebno je ranije navedeno nadopuniti Ginetovom argumnetacijom.

Za početak valja istaknuti uvodni dio Ginetovog pristupa frankfurtskim primjerima s kojim se u potpunosti slažem koji, ujedno ima i dodirnih točaka s ranije iznesenim Van Inwagenovim kritikama.

Ginetovo objašnjenje zašto ne pronalazi Frankfurtove argumente uvjerljivima<sup>86</sup> započinje s distinkcijom nalik onoj kojoj uvode Van Inwagen i O'Connor. U Frankfurtovom primjeru Jones prema vlastitom nahođenju ubija Smitha u trenutku  $t_3$ , dok u trenutku  $t_1$  on pokazuje znak određene buduće odluke koja slijedi, a u  $t_2$  on odlučuje. Pitanje je za što je točno Jones moralno odgovoran? Frankfurt drži Jonesa odgovornim za smrt Smitha. No, je li Jones uistinu moralno odgovoran za to stanje stvari? Ginet smatra da postoji nešto što dovodi do Jonesovog činjenja B<sup>87</sup> u  $t_3$ , nešto za što Jones može biti odgovoran, a to nešto je „njegovo činjenje B u točno određeno vrijeme u kojem on to aktualno i čini  $t_1$ .“ (Ginet 2003: 78) Bitno je naglasiti da je ovo potonje stanje stvari Jones mogao izbjeći i stoga Ginet zaključuje:

---

<sup>86</sup> Što mu je ujedno i naslov rada „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing“, (Ginet 1996). U ovom radu koristio sam se reprintom ovog teksta iz 2003. godine te sam stoga citirao ulomke i iz novije proširene verzije teksta.

<sup>87</sup> Kod Gineteta B jest radnja koju Black želi da Jones učini. (Ginet 2003: 77)



„Moja intuicija je da Jones nije moralno odgovoran za ostvarenje vremenski manje specifičnog stanja stvari zato što, zbog prisutnosti Blackovog mehanizma, Jones ga nije mogao izbjeći, ali on može biti odgovoran za ostvarenje vremenski specifičnijeg stanja stvari koje je mogao izbjeći.“ (Ginet 2003: 78)

Primjeri koji oslikavaju Ginetovu misao jasno prikazuju što se želi reći: „primjerice, ja mogu biti odgovoran za to što se sada nalazim u sobi, ali nisam odgovoran za to što se nalazim unutar radijusa od jednog milijuna milja od sredine zemlje.“ (Ginet 2003: 78) Te zatim zaključuje:

„Sklon sam misliti da primamljivost Frankfurtove intuicije u vezi ovog primjera proizlazi iz neuspjeha u razlikovanju dva stanja stvari, Jonesovo činjenje B u  $t_1$  i Jonesovo činjenje B u  $t_3$  koji se razlikuju samo u njihovoj vremenskoj specifičnosti“ (Ginet 2003: 78)

Tome valja dodati da se intuicija da je Jones odgovoran i u  $t_1$  i u  $t_3$  pojačava idejom da „jednaki razlog *bio bi* onaj na temelju kojeg dodjeljujemo odgovornost kada ne bi bilo Blackovog mehanizma.“ (Ginet 2003: 78)

Ginet u gore navedenim pasusima samo ponavlja ono što su drugim, možda manje eksplicitnim riječima rekli Van Inwagen i O'Connor, a smatram da su po tom pitanju u potpunosti u pravu. Treba jasno detektirati za što držimo Jonesa odgovornim i na jednako jasan način treba i postavljati pitanja o tome *kada* držimo nekoga odgovornim. Detalji su u ovom slučaju izuzetno važni jer u protivnome riskiramo da argument postane puki sofizam.

Ako sagledamo ono što Widerker i Van Inwagen govore uvidjeti ćemo da oni dijele jednu zajedničku ideju: jedan smatra da je „princip alternativnih mogućnosti *vjerojatno* neistinit“ (Van Inwagen, 1983: 164) dok se drugom „čini da je Frankfurt u pravu u odbacivanju PAP-a kada se govori o određenoj vrsti činova.“ (Widerker 1995: 253) Koji su to činovi? Izgleda da se obojica slažu da je frankfurtova kritika primjenjiva na činove poput krađe, ubijanja ili kupovanja mlijeka u trgovini, ali ona nije primjenjiva i na sam čin odluke, a upravo taj čin predstavlja okosnicu libertarijaniističkih teorija.

U čemu se sastoji razlika između čina odlučivanja i ostalih činova poput laganja, podmićivanja i glasanja na izborima? Widerker smatra da se razlika sastoji u kompleksnosti čina. Ta kompleksnost, kada govorimo o Jonesovom slučaju neubijanja Smitha, sastoji se u tome što „takvi činovi zahtijevaju i namjeru od strane Jonesa da ne ubije Smitha kao i njegovo kasnije bivanje u  $t_3$  u stanju ne ubijanja Smitha.“ (Widerker 1995: 253-254) Takva kompleksnost, koja bi sadržala i prethodnu namjeru nije prisutna u činu odluke i zato ne postoji prostor za Blacka. Barem ne ako tu odluku tretiramo kao indeterministički događaj.

Kritičari libertarijanizma svakako će napasti takvu koncepciju odluke i nastojati je prikazati kao neistinitu i samim time frankfurtske primjere ispravnima. Time čine sebi medvjedu uslugu jer prebacuju debatu na jednu potpuno drugačiju raspravu, na raspravu o prirodi odluka. Smatram da ako prihvatljivost primjera frankfurtske vrste ovisi o prihvatljivosti indeterminističke prirode libertarijanističkih odluka onda nije ni trebalo započinjati takvu raspravu nego pokazati da libertarijanizam ima problema s kontrolom indeterminističkih odluka.<sup>88</sup> Ili je trebalo pokazati da kompatibilizam bolje zahvaća koncepciju slobode zasnovanu na alternativnim mogućnostima, ali tada treba pokazati da argument posljedice ne stoji. Ili treba pokazati da slobodu valja koncipirati na nekoj drugoj osnovi poput autorstva, ali tada treba prikazati zašto argument četiriju slučajeva, argumenti manipulacije i drugi srodni argumenti koji se tradicionalno fokusiraju na tu vrstu kontrole – ne stoje. Kako smatram da kompatibilisti u tome nisu uspjeli i kako smatram da frankfurtska kritika ne uspijeva postići ono što želi, onda se ne mogu niti otvoriti vrata semi-kompatibilizmu i srodnim teorijama čime dolazimo do zaključka da se odgovor na pitanje kakvu slobodu volje posjedujemo mora tražiti u indeterminizmu odnosno u plauzibilnosti jedne libertarijanističke teorije slobode volje.

No, tu ne prestaju nevolje kompatibilizma. Naime, argument dileme spašava libertarijanca koji koncipira slobodnu odluku kao indeterministički čin, ali kompatibilist koji želi zadržati kompatibilnost determinizma i mogućnosti drugačijeg postupanja sada ima još jedan problem s koji se treba uhvatiti u koštac. Naime, onaj koji se oslanja na kompatibilnost slobode volje i determinizma te mogućnosti drugačijeg činjenja i determinizma već se nalazi pred teškim zadatkom postavljanja obrane konceptualne analize od kritika iznesenih u drugom poglavlju, pri čemu, između

---

<sup>88</sup> Ovaj osnovni problem rasprave iznosim u potpoglavlju 4.7.

ostalog mora pronaći odgovor na izuzetno plauzibilni argument posljedice. Ali sada on mora ponuditi i odgovor na Frankfurtovu kritiku koja dovodi u pitanje kompatibilizam moralne odgovornosti utemeljene na principu alternativnih mogućnosti i determinizma a pri tome se ne može osloniti na ranije navedene indeterministički intonirane argumente. Zato smatram da su oni koji imaju kompatibilističke intuicije skloniji prihvatiti inicijalnu plauzibilnost Frankfurtovog argumenta. Zašto je tome tako? Odgovor je jednostavan: ti autori su skloniji Frankfurtovoj kritici zato što, pod pretpostavkom neke inačice kauzalnog determinizma uviđaju da moralna odgovornost utemeljena na principu alternativnih mogućnosti nije kompatibilna s tako koncipiranim svijetom. Inkompatibilisti tu inicijalnu plauzibilnost niti ne vide jer imaju drugačiju inicijalnu sliku svijeta, a u svijetlu argumenta koji nude, ne moraju niti u jednom trenutku prihvatiti Frankfurtov argument.

### **3. 6. Kritike argumenta dileme**

Fokus suvremene rasprave po pitanju plauzibilnosti primjera frankfurtske vrste uglavnom je usmjeren na utvrđivanje uspješnosti kritike koju su ponudili zastupnici argumenta dileme. Glavni problem predstavlja prethodni pokazatelj koji se javlja u argumentu te su kritike uglavnom usmjerene na eliminaciju pretpostavke prethodnog pokazatelja ili prilagođavanju iste na način da argument dileme učini neprihvatljivim.

David Hunt (Hunt 2000) se koristi primjerima koji uključuju svojevrsne blokade određenih Jonesovih moždanih neuronskih čvorišta. Robb i Mele (Mele, Robb 1988, 2003) razvijaju primjere u kojima je izostavljeno pojavljivanje bilo kakvih prethodnih pokazatelja. Stump nudi primjere u kojima je prethodni pokazatelj stopljen sa samom odlukom (Stump 1996). Derk Pereboom tretira prethodne pokazatelje kao nužne, ali ne i dovoljne za odluku (Pereboom 2001). Naravno, libertarijanski filozofi nastoje takve kritike marginalizirati ili odbaciti ukoliko je to moguće. Bitno drugačiji pristup nudi John Martin Fischer kada se hvata u koštac s determinističkim rogom dileme.

### 3. 6. 1. Fischer i deterministički rog dileme

Fischer započinje obranu determinističkog roga dileme tako što priznaje da primjere frankfurtske vrste uzima kao „prvi korak ponešto kompleksnijeg argumenta koji vodi do zaključka da je Jones moralno odgovoran za svoj izbor i radnju.“ (Fischer 2011: 254) Prvi korak argumenta sastoji se u pažljivom sagledavanju primjera frankfurtske vrste na temelju kojeg možemo reći da „primjeri s visokom plauzibilnošću pokazuju da ako Jones nije moralno odgovoran za svoj izbor i radnju onda to nije samo zato što nema alternativne mogućnosti.“(Fischer 2011: 254) Prema tome intuitivno je plauzibilno alternativne mogućnosti smatrati nebitnima za atribuciju moralne odgovornosti.

Drugi korak sastoji se u pomnom propitivanju teze je li uzročni determinizam sam po sebi prijetnja moralnoj odgovornosti. Fischer smatra da nije, a s druge strane smatra da bi trebali ostati agnostični po pitanju odnosa između determinizma i slobode izabiranja i drugačijeg postupanja (Fischer 2011: 255) iz čega slijedi da determinizam sam po sebi ne implicira da Jones ne može postupiti drugačije u nekom trenutku. No, ono što sprječava Jonesa da u danom trenutku izabere drugačije jest uzročni determinizam kojem dodajemo Blackovu prisutnost i njegove naprave (Fischer 2011: 256). Dakle, poanta priče, smatra Fischer je sljedeća:

„Ako kauzalni determinizam eliminira moralnu odgovornost to nije zbog eliminacije alternativnih mogućnosti. Taj zaključak smo derivirali pozivajući se na primjer frankfurtske vrste koji pretpostavlja kauzalni determinizam, ali kako eksplicitno ne pretpostavlja da kauzalni determinizam isključuje alternativne mogućnosti onda postoji osobita i sadržajna uloga koju odigrava Black“ (Fischer 2011: 256)

Zanimljivo je kod ovog Fischerovog argumenta da on ovisi o tome mogu li se prihvatiti prva dva koraka argumenta Prvi prema kojem bi nam se moralo činiti da Jones jest moralno odgovoran i drugi prema kojem uzročni determinizam nije prijetnja moralnoj odgovornosti. Tek ako se ovi koraci prihvate bit će prostora za Blackovo djelovanje, odnosno moći ćemo reći da je Jones odgovoran i da deterministički rog argumenta dileme ne funkcionira. Ali, problem je u tome što su ti koraci upravo srž rasprave: oni koji brane libertarijanizam ne mogu prihvatiti prvi

korak jer im se na prvu loptu intuitivno čini pogrešnim, nakon čega će i ponuditi argumente zašto je tome tako. A drugi korak je upravo suština kompatibilističko-inkompatibilističkog spora o kome sam govorio u drugom poglavlju i za kojeg sam pokazao da bi trebali pretpostaviti inkompatibilističke zaključke. Ako je tome tako onda ovaj Fischerov argument ima neistinitu premisu: uzročni determinizam jest prijetnja slobodi i moralnoj odgovornosti. Ipak, valja zapamtiti da se Fischer zalaže za agnostički pristup i ne želi se upuštati u metafizički spor:

„Ali ja prosto ne vidim zašto bi se trebala vršiti razlika i pustiti pretpostavku agnosticizma i zauzeti se za inkompatibilističku pretpostavku o relaciji između uzročnog determinizma i pristupa alternativnim mogućnostima. (...) Zašto objašnjenje u terminima uzročne određenosti 'izgura' sve ostala objašnjenja, uključivši i objašnjenje u kojemu Black igra ključnu ulogu.“ (Fischer 2011: 257)

Jednostavno Fischer se zalaže za intencionalno objašnjenje kada govorimo o Blackovoj ulozi, u terminima želja, vjerovanja i namjera. Ako se tako postupi onda se više neće trebati inkompatibilistima 'besplatno ustupati' (Fischer 2011: 257) tvrdnju da se kauzalni determinizam ne može primjenjivati u aktualnoj sekvenci što za posljednicu ima da deterministički rog argumenta dileme biva anuliran.

Smatram da je takav pristup neopravdan zato što je jedan od zadataka metafizičke analize istražiti odnose između koncepata koje koristimo, između determinizma i alternativnih mogućnosti. Ostati agnostičan po tom pitanju predstavljalo bi guranje glave u pijesak, bježanje od obaveza koje smo prihvatili u ovom metafizičkom istraživanju i to sve zbog jednog *ad hoc* rješenja problema. Stoga smatram da Fischerova kritika ne uspijeva.

Također smatram da se i u ovoj točki rasprave još jednom naglašava važan detalj koji se nalazi u srži ove kratke diskusije: očigledno je da veliki dio rasprave o statusu primjera frankfurtske vrste ovisi o relacijama između determinizma i mogućnosti drugačijeg postupanja te o prirodi našeg procesa odlučivanja. Zato se čini da rješenje frankfurtskog pristupa na kraju ipak ovisi o drugim pitanjima koji se javljaju u raspravi i da neki *impasse* u raspravi poput sukoba početnih intuicija o tome je li Jones moralno odgovoran ili ne u izvornom Frankfurtovom primjeru će se moći riješiti i prevladati kada se riješe ova druga elementarnija metafizička pitanja poput što je slobodna indeterministička odluka, može li takva odluka biti dovoljno robusna

da bude temelj na kojemu vršimo atribuciju moralne odgovornosti te koji je odnos mogućnosti drugačijeg postupanja i determinizma.

### 3. 6. 2. Primjeri blokade

Primjeri frankfurtske vrste koji uključuju blokadu određenih neuronskih čvorišta uvode se u raspravu sa ciljem pokazivanja neopravdanosti pozivanja na alternativne mogućnost čak pod uvjetom da su odluke koje Jones donosi slobodne u libertarijaniističkom smislu. Takvi primjeri nastoje izbjeći problem prethodnog pokazatelja pomoću kojeg Black biva obaviješten o Jonesovim namjerama a koji otvara prostor za ranije navedene argumente dileme. Način na koji se to čini je taj da se u primjeru pretpostavi da Black blokira sva ostala neuronska čvorišta koja bi mogla odvesti do drugačijeg ishoda od onog kojeg Black preferira, ali se i dalje ostavlja prostor Jonesu da izabere onu odluku koju Black preferira. Ako do toga dođe blokada ne preuzima mjesto Jonesovoj odluci. Na ovaj način Black se ne mora osloniti na prethodni pokazatelj, proces kojeg je on pokrenuo automatski će izvršiti njegovu volju osim ako to ranije ne učini Jones. David Hunt je postavio jedan takav primjer frankfurtske vrste, ali najviše pozornosti u literaturi dobili su visoko sofisticirani primjeri koje su ponudili Alfred Mele i David Robb:

„Naš scenarij uključuje djelatnika Boba koji živi u svijetu u kojem je determinizam neistinit. (...) U  $t_1$  Black započinje neki deterministički proces P u Bobovom mozgu s namjerom da putem tog procesa u Bobu prouzroči da on u  $t_2$  odluči ukrasti Anin auto. Proces kojeg se može promatrati iz Bobove svijesti će deterministički kulminirati u  $t_2$  s Bobovom odlukom da ukrade Ani auto, osim ako on sam, prema vlastitom nahođenju, ne odluči ukrasti Anin auto ili osim ako je u  $t_2$  nesposoban donesti tu odluku (jer je primjerice, mrtav u  $t_2$ ). (Black je nesvjestan da je Bobu otvorena opcija da odluči prema vlastitom nahođenju u  $t_2$ , on je uvjeren da će P uzrokovati u Bobu da odluči kako on želi da Bob odluči.) Proces nije senzitivna bilo koji prethodni pokazatelj onoga što će Bob odlučiti. U  $t_2$  Bob prema vlastitom nahođenju odluči ukrasti auto, na temelju vlastitog indeterminističkog promišljanja o tome da li da ga ukrade ili ne. Odluka nema nikakav deterministički uzrok. Ali, da ga on nije tada prema

vlastitom nahođenju odučio ukrasti, P bi deterministički u  $t_2$  rezultirao njegovim odlučivanjem da ga ukrade. P ni na koji način ne utječe na proces indeterminističkog donošenja odluka koji aktualno i dovodi do Bobove odluke“ (Mele, Robb 1998: 101-102)

U ovom primjeru P je deterministički proces kojeg je Black stavio u pogon i koji će svakako dovesti do ubojstva ako Bob ne odluči svojevrijedno to učiniti. Indeterministički proces Bobovog samostalnog odlučivanja Mele i Robb označavaju s X. Također, treba naglasiti, što će biti relevantno u kasnijoj raspravi, da bi indeterministička odluka, kada bi ju Bob mogao izvršiti, imala četiri moguća ishoda: odluka A: ubojstvo, odluka B: odustajanje od ubojstva, odluka C: neizabiranje i nastavak promišljanja te odluka D: prekidanje promišljanja bez izabiranja uz odgađanje odluke (Kane 2003: 93).

Libertarijanski autori ne nalaze Mele-Robb argument nimalo uvjerljivim te su ponudili nekoliko srodnih kritika.

Jedan od problema kojeg Mele i Robb svakako moraju riješiti je onaj kojeg David Widerker naziva 'problem efikasnosti' (Widerker 2003: 55): Kako je moguće da proces P ne utječe na deterministički proces odlučivanja? Widerker se pita što se događa s kauzalnom efikasnošću procesa P? (Widerker 2003: 55) Zašto proces P ne uzrokuje odluku A nego to čini proces X? Zašto proces P nestaje kada Bob prema svom nahođenju odluči ukrasti automobil? Čini se da se mora ponuditi nekakva priča kojom bi se objasnilo zašto proces P odjednom postaje neefikasan.

Ako netko na Widerkerovu kritiku želi odgovoriti na način da tvrdi da je u trenutku odluke mjesto determinističkog procesa na neki način zauzela odluka donesena prema vlastitom nahođenju onda se javlja problem što je takav proces donošenja odluke indeterministički i moguće je da u zadnji tren bude drugačiji – što znači da Bob ipak ima otvorene alternative. Taj drugi problem Widerker naziva 'problemom divergencije' (Widerker 2003: 55) i zbog njega ne vrijedi kontrafaktički kondicional K koji je ključan u primjeru kojeg nude Mele i Robb, a koji glasi „Da Bob nije prema vlastitom nahođenju odučio ukrasti auto, P bi se, u trenutku  $t_2$ , deterministički odvio u vidu Bobove odluke da ukrade auto.“ (Widerker 2003: 55) Kondicional ne vrijedi jer indeterministička priroda procesa može dovesti do toga da se Bob u posljednjem trenutku odluči ne ukrasti automobil.

No, da bi se riješio problem efikasnosti može se ponuditi rafiniranija verzija argumenta prema kojoj odluka o ubijanju A i odluka o ne ubijanju B uključuju različita neuronska čvorišta u mozgu. Kada se Bob odluči ukrasti auto onda se uključuje neuronsko čvorište N1, kada odluči ne ukrasti ga uključuje se neuronsko čvorište N2. (Mele, Robb 1998: 103-104) Uz odluku A i B Bob na raspolaganju ima i opcije C i D. Odluka C predstavlja neizabiranje i nastavak promišljanja dok odluka D predstavlja prekidanje promišljanja bez izabiranja uz odgađanje odluke.

Što se događa kada se Bob odlučuje za A prema vlastitom nahođenju? Tada su u pogonu i Blackov deterministički proces P i Bobov voljni, indeterministički proces X i oba bi vodila do odluke A, odnosno do uključivanja neuronskog čvorišta N1 u  $t_2$ . No, oba to ne mogu učiniti nego „ako bi oba procesa vodila do uključivanja N1 u  $t_2$  tada bi Bobov indeterministički deliberativni proces X doveo do uključenja čvorišta N1 dok P ne bi to učinio.“ (Mele, Robb 1998: 104) Kad bi se Bob odlučio za opciju B tada bi X vodio do N2 u  $t_2$ , no do uključivanja N2 ne bi došlo jer bi proces P nadvladao proces X u  $t_2$ . Zašto odjednom P postaje efikasan? Mele i Robb to objašnjavaju na sljedeći način:

„...čitatelji bi htjeli imati neku priču o tome zašto iako X preuzme mjesto P u prvoj situaciji, P preuzima mjesto X u potonjoj. Evo jedne takve priče. Do  $t_2$ , P je 'neutralizirao' N2 (ali bez da utječe na ono što se zbiva u X) ... Točnije, u  $t_2$ , P je neutraliziralo sva čvorišta u Bobu koja su oprečna odluci u  $t_2$  o krađi Aninog automobila (primjerice, odluka da se u  $t_2$  ne ukrade ničiji automobil i odluka da se u  $t_2$  ne ukrade išta). Odnosno, do  $t_2$ , P je neutraliziralo N2 i sva ostala srodna čvorišta odlučivanja“ (Mele, Robb 1998: 105-106)

Jednostavno je došlo do blokade onih čvorova koji ne dovode do N1 i ta blokada je unaprijed postavljena. Dakle, Black je u neku ruku bio karitativan, on u ovom modificiranom primjeru dozvoljava da Bob odluči svojom voljom.<sup>89</sup> Black blokira sve osim N1, tu odluku pušta Bobu da ju 'slobodno' učini i time dobiva da je P efikasan po pitanju svih čvorišta a X po pitanju čvorišta N1. No, je li time riješen problem efikasnosti kojeg je isticao Widerker? Čini se da nije zato što P i X su aktivni, ili bar to žele biti, u istom neuronskom čvorištu N1:

---

<sup>89</sup> Ovo je bitna preinaka u odnosu na prvu verziju. Tada je Black postavio blokade i nije bio svjestan toga da Jones može izabrati po vlastitom nahođenju. Sada on brine i ostavlja tu opciju otvorenu Jonesu.



„Bobova odluka da ukrade auto događa se u isto vrijeme  $t_2$  kao i uključivanje čvorišta N1 od strane procesa P i X. Ako je tome tako teško je uvidjeti kako je je X mogao spriječiti P u determinističkom uzrokovanju Bobove odluke. Jednostavno je prekasno za X da postigne tako što“ (Widerker 2003: 56)

Čini mi se da u ovom odlomku Widerker cilja na ideju da nema prostora u kojem X može postati efikasno nad P jer P mora biti prisutan u onim neuronskim stazama koje će dovesti do točke N1 zato što bi nepostojanje P u tim neuronskim stazama značilo da nema tko da pretvori Bobovu neželjenu odluku u onu željenu. Drugim riječima, čini se kao da želi reći da ako u istome trenutku jedan proces prestaje biti aktivan, a drugi postaje aktivan onda je nemoguće reći da se aktiviranje ili deaktiviranje jednog dogodilo *zbog* drugog, jednostavno nema vremenskog ili kauzalnog niza unutar kojeg možemo poredati procese i reći da postoji neka 'zbog' veza između njih. Normalno je reći da će se svjetlo ugasiti zbog našeg pritiskanja prekidača. Ali, taj 'zbog' pretpostavlja kauzalni niz događaja koji slijede jedan iza drugog. Kod Melea i Robba toga nema, procesi se istovremeno događaju, P i X dolaze do neuronskog čvorišta N1 istovremeno.

Mišljenja sam da je Widerker u ovoj točki propustio zadati završni udarac Mele-Robb argumentu. Glavno pitanje je kako deterministički proces blokade P prepušta mjesto indeterminističkom procesu X, odnosno kako X prevladava nad P? Da se Bob odlučio za odluku B proces P bi zbog toga što je tako i dizajniran zauzeo mjesto procesa X. Ali to ne čini kada se Bob odlučuje za A. Na temelju čega? Kako? Reći zato što je Bob izabrao odluku A nije dovoljno jer je to upravo ono što želimo doznati, ono što želimo da nam se objasni. Jedino suvislo objašnjenje koje mogu ponuditi je ono prema kojemu je proces P prepoznao da proces X nije na 'krivom putu'. Ali ako je tome tako onda Mele-Robb argument u potpunosti ne uspijeva u svojoj namjeri. Ne uspijeva postaviti argument bez da se koristi prethodnim pokazateljima jer za prepoznavanje stanja u kojem se nalazi proces X nam treba neki pokazatelj. Te se time vraćamo na sam početak: na argument dileme. Problem efikasnosti pokazuje da se mora na neki način objasniti kako proces P prestaje biti aktivan kada je proces X po volji Blacka, ali čini mi se da se odgovor tom problemu ne može dati bez da se pozovemo na neki prethodni pokazatelj. Zato problemu efikasnosti Mele i Robb ne mogu ponuditi zadovoljavajuće rješenje.

Ponešto drugačiju kritiku Robb-Mele argumenta nudi Robert Kane. Da bismo došli do prigovora predestinacije kojeg formulira Kane moramo sagledati što Black sa svojom aparaturom koja blokira čini. Aparatura funkcionira tako da zatvara opcije Bobu i ostavlja mu samo jednu. Ali tada se javlja problem. U klasičnim primjerima frankfurtske vrste Black je kontrafaktički kontrolor koji se ne upliće u aktualnu situaciju, ali u slučajevima blokade Black prestaje biti kontrafaktički kontrolor i postaje aktivni kontrolor koji se upliće u aktualni slijed događaja što nas dovodi do pitanja jesu li intuicije koje važe u originalnim primjerima iste onima kojima pribjegavamo u modificiranom primjeru. Kane, po meni sasvim opravdano, tvrdi da ono što u originalnom primjeru hrani intuiciju da je djelatnik odgovoran jest činjenica da u aktualnom slijedu događaja nema nikakvog upliva kontrolora (Kane 2003: 95).

Kako je kontrolor aktivan u modificiranom primjeru onda „se čini kao da govorimo o predeterminaciji ili predodređenju ishoda.“ (Kane 2005: 90) Naravno, ako je tako da je djelatnik predodređen u svojoj odluci, u smislu da mu je to *jedina* staza kojom može kročiti onda je to primjer u kojem su u potpunosti odsutne alternativne mogućnosti, a sjetimo se i Frankfurtski originalni primjer dopušta indeterminiranost dok Mele-Robbov argument eksplicitno i govori da je djelatnik koji odlučuje indeterminiran u svojoj odluci. Dakle, problem je u tome što s jedne strane imamo jednu otvorenu mogućnost, predestinaciju odluke A, a s druge ideju da je odluka indeterminirana. Očigledno je da tako što ne može biti ponuđeno u paketu.

Primjeri blokade nastoje izbjeći prigovor predestinacije time što inzistiraju da proces P neće interferirati sa deliberativnim procesom samog djelatnika X sve do trenutka  $t_2$  kada preuzima mjesto procesa X ukoliko djelatnik nije odlučio na onaj način na koji je kontrolor to želio. No, čini se da takva tvrdnja nije plauzibilna zato što zalazi u ono o čemu je maločas bilo riječi a to je Widerkerov problem efikasnosti zato takvo izbjegavanje problema predestinacije nije prihvatljivo.

No, bez obzira na problem efikasnosti Mele i Robb skovali su primjere frankfurtske vrste koji uspješno izbjegavaju prigovor predestinacije jer dopuštaju stanovitu otvorenost određenih mogućnosti. Primjeri blokade koji dopuštaju stanovitu otvorenost određenih mogućnosti Kane naziva 'modificirani primjeri blokade', a primjere koji ne dozvoljavaju niti jednu opciju osim one za kojom Black žudi, 'čisti primjeri blokade'. (Kane 2003: 95)

U čistim primjerima blokade, kao što je već rečeno, osim odluke A sve ostale moguće odluke: B, C i D bivaju blokirane. U trenutku  $t_2$  djelatnik više ne može

promišljati o alternativama, niti može nastaviti s promišljanjem, niti može prekinuti promišljanje i odgoditi ga za kasnije. Što za posljedicu ima da Bobov izbor u  $t_2$  više ne može biti indeterminiran, stoga „ovo sada izgleda kao slučaj jednostavnog i čistog determinizma.“ (Kane 2003: 97)

No, s modificiranim primjerima blokade stvar je drugačija. U tim primjerima blokirane su, koristeći se ranije navedenom Fischerovom terminologijom, samo robusne mogućnosti poput odluka B, C i D, dok su one ne-robusne otvorene te Bobov procesa odlučivanja X može rezultirati s jednom takvom mogućnošću. Ranije programirani proces P neće blokirati Boba, odnosno njegov deliberativni proces X ukoliko „taj proces ne izabere A u  $t_2$  zbog nekog razloga koji se ne nalazi pod Bobovom voljnom kontrolom.“(Kane 2003: 100) Primjer takvog razloga može predstavljati neka vanjska distrakcija koja oduzima pažnju Bobu te dovodi do prekida deliberativnog procesa u trenutku  $t_2$ . Za takve ne-robusne opcije evidentno je da Boba ne možemo smatrati moralno odgovornim, a ono što je bitno za Mele-Robb argument je da se uvođenjem tih ne-robusnih otvorenih mogućnosti garantira ono što u primjerima frankfurtske vrste mora biti zagarantirano: indeterminiranost djelatnikovog procesa odlučivanja.

Na ovaj način Mele-Robb argument izbjegava optužbu o predodređenosti djelatnika, no i dalje ostaje problem što, za razliku od tipičnih frankfurtskih primjera u kojima se govori o kontrafaktičkom kontroloru koji nije aktivan u aktualnom primjeru, u primjeru blokade kontrolor je aktivan, proces P vrši brojne intervencije u aktualnom primjeru te stoga ne možemo na isti način tretirati primjer u kojemu Jones odlučuje i primjer u kojemu Bob odlučuje zato što se Black u njima javlja na drugačije načine. Kod Jonesa Black se ne miješa u odlučivanje kada se Jones opredijeli za odluku A u  $t_2$ , dok kod Boba Black suzuje prostor odluke koju Bob može učiniti čak i ako se Bob samostalno opredijeli za odluku A u  $t_2$ .

Pozivajući se na svoju libertarijaniističku teoriju u kojoj indeterminističke slobodne odluke moraju biti takve da nam daju višestruku kontrolu nad opcijama i na taj način formiraju naše jastvo Kane ističe drugi i po njemu važniji problem s kojim se, u tom kontekstu, moraju suočiti Mele i Robb. Zamislimo da je Black globalni frankfurtski kontrolor cjelokupnog Bobovog života.(Kane 2003: 103) Aparatura koja je implantirana u Boba dozvoljavala bi mu određene ne-robusne mogućnosti, ali niti jedna ne bi bila takva da nad njome Bob imao višestruku voljnu kontrolu nad opcijama te da na temelju nje može sam formirati svoje jastvo.

„Takav djelatnik prema mojoj teoriji bi mogao imati određenu slobodu da postupi drugačije (točnije, da postupi drugačije ali ne-voljno), ali on ne bi imao slobodu volje, slobodu da postupa drugačije, da odredi svoju volju u određenom smjeru te stoga on ne bi nikada mogao krajnje odrediti svoju volju“ (Kane 2003: 103)

Bez obzira prihvatimo li ovaj posljednji Kaneov argument ili ne, on ipak, pozivajući nas da razmislimo o kakvoći života djelatnika čije odluke blokira aktualni kontrolor, ističe jednu bitnu značajku koju primjeri blokade unose u raspravu o plauzibilnosti frankfurtskih primjera: tihu i neprimjetnu prisilu. Čini mi se da je ključna kritika koja se može uputiti primjerima blokade ona prema kojoj se tvrdi da čim Black prestaje biti kontrafaktički kontrolor i počinje djelovati u aktualnom slijedu događaja, on se izravno upleće u Bobov život i ograničava ga. Možemo se jednostavno pitati što bi rekli o djelatniku kojemu, kroz čitav život, drugi djelatnik suzuje opcije na jednu jedinu opciju koju i on sam želi, ali koju nije ni mogao ne željeti čak i da je htio, a sve se to događa bez njegovog odobrenja ili znanja. Mislim da za takvog djelatnika možemo reći da je žrtva jedne suptilne vrste indoktrinacije koja potihom, ali sigurno manipulira djelatnikom, servira mu ishode koji u kasnijem vremenu postaju razlozi njegovih budućih odluka. O autonomiji ovdje nema i ne može biti govora.

### **3. 7. Zaključak poglavlja**

U potpunosti se slažem s Kadri Vihvelin kada kaže:

„Ako je Frankfurtov cilj bio uvjeriti inkompatibiliste da iako nam determinizam onemogućava da činimo drugačije on ipak ne podriva moralnu odgovornost, onda u tome nije uspio. Ako je njegova namjera bila učiniti kompatibilizam lakšim za braniti, onda u tome nije uspio. Te ako je njegov cilj bio mimoći pitanja o tome kako točno razumjeti izraze poput 'mogao je postupiti drugačije', onda ni u tome nije uspio jer debata koja je proizašla iz njegovog misaonog eksperimenta se duboko zaglibila upravo u ona metafizička pitanja koja je nastojao izbjeći.“ (Vihvelin, 2000: 2)

Vjerujem da sam prikazanim argumentima pokazao da se rješenje problema slobode i atribucije moralne odgovornosti ne nalazi u odbacivanju principa alternativnih mogućnosti. Ako uzmemo u obzir kritiku kompatibilizma slobode volje i determinizma iznesenu u prethodnom poglavlju te joj pridodamo argumente iznesene u ovom poglavlju smatram da moramo zaključiti da se rješenje problema slobode volje mora potražiti u libertarijaničkoj teoriji slobode volje koja će morati dokazati da prilikom vršenja indeterminističkih odluka djelatnik ima dovoljno robusnu voljnu kontrolu nad istom, što je ujedno i zadatak idućeg poglavlja.

## **4. LIBERTARIJANIZAM**

Na temelju zaključaka izvedenih iz drugog i trećeg poglavlja smatram da je sada moguće pristupiti postavljanju libertarijaniističke teorije slobode volje. U drugom poglavlju bilo je govora o ne-mogućnosti drugačijeg postupanja u determinističkom okruženju kao i o inkompatibilnosti determinizma i slobode koja naglasak stavlja na djelatnika kao krajnjeg izvora i kontrolora svojih radnji. U trećem poglavlju pokazao sam da princip alternativnih mogućnosti može poslužiti kao temelj za atribuciju slobode i moralne odgovornosti. Iz tih zaključaka slijedi da ukoliko želimo koncipirati određenu teoriju slobode volje onda ona mora biti indeterministička, odnosno libertarijanizam nam se nameće kao jedino preostalo rješenje.

Takva libertarijaniistička teorija može poprimiti razne oblike od kojih neke smatram neprimjerenima te ću stoga u ovom poglavlju najprije ukazati na određene, po mome sudu zbog svoje prejednostavnosti ili prezahtjevnosti neprimjerene libertarijaniističke pristupe, te ću na kraju ponuditi svoje viđenje libertarijaniističke teorije slobodne volje.

### **4. 1. Indeterminizam: između znanosti i filozofije**

Iz argumenata ponuđenim u prethodnim poglavljima vidljivo je da determinizam ne može predstavljati oslonac onoj slobodi kojoj težimo. Pitanje je može li tu ulogu preuzeti indeterminizam? Možemo li pomoću indeterminizma reći da su radnje koje činimo 'na nama'? Može li indeterminizam garantirati dovoljnu čvrstu kontrolu nad odlukama, takvu da one ne predstavljaju tek puki treptaj slobode? Mogu li se moralno odgovorne radnje utemeljiti na indeterminističkoj pretpostavci?

Za početak valja odrediti što se podrazumijeva pod pojmom 'indeterminizam'. Definicije indeterminizma u literaturi su rijetke i najčešće se indeterminizam definira na vrlo jednostavan, gotovo banalan način, kao teza o neistinosti determinizma (Walter 2001: 45). Sličnu, vrlo elementarnu definiciju indeterminizma nudi i Randolph Clarke koji smatra da: „je indeterminizam istinit ako postoji bilo koji događaj (koji dolazi nakon početka vremena, ako takav početak postoji) takav da nije u potpunosti determiniran onime što mu prethodi.“ (Clarke 2011: 331) Determinizam sasvim sigurno uključuje jednu pravilnost u sebi, određenu metafizičku nužnost dok je s

indeterminizmom situacija oprečna. Indeterminizam implicira postojanje probabilističkih događaja i zakona u svijetu iz čega proizlazi da se neki događaji mogu, ali i ne moraju dogoditi te u skladu s time nije moguće precizno odrediti kada će se dogoditi. Deterministički svijet i događanja u njemu se mogu usporediti sa magnetnom vrpcom i zvukovima snimljenima na njoj. Kada bi se deterministički svijet mogao, poput neke magnetske vrpce, premotavati unaprijed i unazad tada bi bilo moguće s neke točke A vratiti svijet unatrag do neke ranije točke B te kada bi ga se nanovo pustilo u pogon tada bi svijet zbog svoje determinističke prirode nanovo došao do točke A. U točki A dogodili bi se isti događaji koji su se dogodili u prvom 'puštanju u pogon' svijeta. Tako što za indeterministički svijet ne vrijedi. 'Premotavanje' ideterminističkog svijeta ne mora rezultirati odigravanjem istih događaja, može se dogoditi nešto sasvim drugačije.

Danas svoje znanstveno utjelovljenje indeterminizam pronalazi u kvantnoj mehanici. Zakoni kvantne mehanike prema kojima postoji objektivna neodređenost u prirodi su *par excellence* primjer takvih indeterminističkih zakona. Indeterminiranost koja u kvantnoj mehanici slijedi iz relacija neodređenosti u potpunosti je odsutna u klasičnoj determinističkoj mehanici. Možemo reći da je indeterminiranost kvantne mehanike dvostruka. S jedne strane, Heisenbergove relacije neodređenosti nam govore da ne možemo istovremeno znati točnu poziciju i moment koji u tom trenutku posjeduju elementarne čestice od kojih je satkan svijet – što negira mogućnost da će jedno biće, recimo Laplaceov demon, poznavati sve relevantne osobine nekog sistema u određenom trenutku. S druge strane, kvantna teorija nam govori da ponašanje elementarnih čestica nije moguće precizno predvidjeti zato što ponašanje tih čestica nije utemeljeno na determinističkim zakonima. Kvantni skokovi i radioaktivno raspadanje mogu biti objašnjeni isključivo zakonima vjerojatnosti. K tome postoji još jedna bitna razlika između klasične i kvantne mehanike koja proizlazi iz različitog shvaćanja temeljnih entiteta od kojih je satkan svijet. Pojmovi poput 'činjenica' i 'stvar' nisu primjenjivi u kvantnoj mehanici, barem ne na način na koji se koriste u klasičnoj mehanici. Werner Heisenberg, koji je uz Neilsa Bohra formulirao kopenhagensko tumačenje kvantne mehanike smatra da :

"atomi ili elementarne čestice nisu na isti način stvarni. Oni čine svijet tendencija ili mogućnosti prije nego svijet stvari i činjenica." (Heisenberg 1997: 150)

Izvjescno je da kvantna mehanika predstavlja znanstveno potvrđeno utjelovljenje indeterminizma, ali pitanje je kako se taj indeterminizam ili bilo koja druga njegova inačica može povezati s ljudskim ponašanjem ili s procesom donošenja odluka – krucijalnom točkom ove diskusije. Može li indeterminizam uistinu predstavljati kamen temeljac ljudske autonomije?

Robert Kane navodi četiri razloga (Kane 2002: 8-9; Kane 2005: 8-10) zbog kojih mnogobrojni filozofi i drugi znanstvenici drže da indeterminizam kvantne mehanike nije u stanju biti fizička podloga na temelju koje će se ponuditi rješenje problema ljudske autonomije. Kao prvo valja reći da u samoj fizici i dalje traje žučna rasprava o tome kako valja shvatiti temeljne koncepte kvantne mehanike i implikacije koje oni sa sobom donose. Brojni znanstvenici poput Plancka, Einsteina, Schrodingera drže se 'teorije skrivenih parametara' i tvrde da mi jednostavno još uvijek ne poznajemo sve varijable koje utječu na djelovanje elementarnih čestica i zato nam se njihovo ponašanje čini indeterminističko. Možda u osnovi kvantna mehanika nije indeterministička kako tvrdi kopenhagensko tumačenje kvantne mehanike nego deterministička. Problem nije bezazlen jer implicira do ontološki indeterminizam ne postoji. Nama se samo čini da postoji jer je naša spoznaja po tom pitanju još u povojima, ipak, i dalje nedovoljno znamo o prirodi subatomske čestice. A možda će tome tako uvijek i biti jer je spoznaja subatomske svijeta uvelike limitirana našim mjernim aparatima koji samom svojom prisutnošću iskrivljuju rezultate mjerenja. No, smatram da se ne treba previše zabrinjavati ovom kritikom. Ako je ovo pitanje otvoreno empirijsko pitanje na koje još uvijek ne postoji konačan odgovor, a čini se da je tome doista tako, onda je i dalje otvoren konceptualni prostor unutar kojeg se možemo koristiti indeterminizmom prilikom formulacije jedne libertarijanske teorije slobode volje.

Zatim, pitanje je mogu li indeterministički procesi kvantne mehanike koji se odvijaju u subatomskom prostoru predstavljati temelj za jednu supra-atomske teorije poput teorije indeterminističkog odlučivanja. (Dennett 1984: 77; Honderich 1993: 37) Nestaje li indeterminizam i postaje irelevantan kada subatomske događaji prelaze na viši nivo? Prema tim kritikama subatomske indeterminizam čak i da postoji nije relevantan jer ljudsko odlučivanje se događa na višem nivou na kojeg ne utječu indeterministički procesi. David Hodgson (Hodgson 2002: 106-108) ne se slaže s takvim kritikama i nudi suprotno mišljenje. On smatra da klasična fizika na koju se



oslanja determinizam ne može ponuditi adekvatna rješenja za brojna pitanja koja se tiču svijesti, ne-algoritamske racionalnosti i slobode volje. Stoga je ishitren zaključak prema kojemu subatomske indeterminizam ne može biti relevantan za svjesne procese poput procesa odlučivanja. Posljedica toga je da se možemo osloniti na subatomske indeterminizam prilikom formulacije jedne libertarijističke teorije odlučivanja.<sup>90</sup>

U suvremenoj fizici kvantna mehanika igra značajnu ulogu, no, što je s ostalim znanostima? Znanostima poput biologije, psihologije, neuroznanosti, psihijatrije i drugih koje prilikom proučavanja ljudskog ponašanja iz dana u dan dovode na površinu brojne procese koji imaju deterministički karakter. One pronalaze sve veći broj pravilnosti prema kojima je jasno da je ljudsko ponašanje određeno brojnim čimbenicima: genetskim, okolišnim, socio-ekonomskim i drugim. Isključuje li indeterminizam taj rastući trend pronalaženja pravilnosti ljudskog ponašanja? Smatram da ne. Ne postoje znanstveni dokazi koji nam nalažu takav zaključak. Ako je tome tako onda je unatoč postojanju brojnih determinističkih odrednica ljudskog ponašanja i dalje otvoren prostor za formulaciju jedne libertarijističke teorije odlučivanja.

Znakovito je da se u ovom argumentu može uvidjeti jedan bitan detalj koji se tiče načina na koji se pristupa indeterminizmu. Uglavnom se indeterminizam smatra čudnim jer se ne drži standardnih očekivanja, on odudara od pravilnosti, čini se nerazumnim jer ga se ne može predvidjeti, nepoželjnim jer onemogućuje istraživanje, neugodnim jer onemogućuje znanje o budućim događajima jer su oni na kojima vršimo zapažanja – indeterminirani. Smatram da upravo ove karakteristike indeterminizma izazivaju određenu odbojnost prema istom. Ako većina takozvanih tvrdih znanosti pokazuje jedan deterministički karakter, konstantno pronalazi sve veći broj pravilnosti među pojavama na temelju kojih vrši uspješna predviđanja budućnosti te time dovodi do sve boljeg razumijevanja svijeta koji nas okružuje onda se čini da je indeterminizam samo jedna neprijatnost koja uzdrmava sigurnost našeg pravilnostima protkanog znanja. Ne proizlaze li zadržke koje brojni filozofi i znanstvenici imaju prema indeterminizmu iz te njegove hirovite prirode koja se odupire potpunom i konačnom objašnjenju kojem težimo?

---

<sup>90</sup> Valja naglasiti da prilikom formulacije libertarijističke teorije odlučivanja nije potrebno spuštati se na empirijsku razinu i objašnjavati točno koji su to subatomske indeterministički procesi koji utječu ili doprinose procesu odlučivanja. To je naposljetku empirijsko pitanje čiji odgovor ne valja tražiti u jednoj metafizičkoj raspravi. Važno je da postoji mogućnost davanja jednog takvog odgovora.

Naposljetku, Kane navodi i četvrti razlog zašto indeterminizam odnosno kvantna fizika ne bi trebali predstavljati temelj naših teorija o slobodi. Mnogi smatraju da čak i kada bi indeterminizam elementarnih čestica bio relevantan u domeni makroskopskog svijeta to ne bi pomoglo u konstrukciji indeterminističke slobode volje. Kvantni skokovi u svojoj su biti čudljivi, nepredvidljivi događaji nad kojima djelatnik nema kontrolu, a pomanjkanje kontrole nad vlastitim radnjama implicira nemogućnost slobodnog izbora. Možemo li onda govoriti o slobodnom i moralno odgovornom činu?

Od četiri navedena argumenta kojima se nastoji pokazati da indeterminizmu nema mjesta u raspravama o slobodnom odlučivanju možemo reći da će na prva tri konačni odgovor ponuditi tvrde znanosti te će ti odgovori odrediti postoji li mogućnost postavljanja jedne libertarijanističke teorije slobode volje. Iz tog razloga tim pitanjima se neću dalje baviti. Posljednje pitanje je ono na koje libertarijanističke teorije moraju ponuditi odgovor ukoliko misle preživjeti na filozofskom tržištu. Stoga ću se u nastavku teksta fokusirati na odgovore koji su se nudili ili se nude, pokazati ću koji su i zašto su neprimjereni te naposljetku formulirati libertarijanističku teoriju za koju smatram da može ponuditi dobar odgovor na zadano pitanje.

#### **4. 2. Problemi s indeterminizmom: epikurejska greška**

Povezivanje slobodnog ljudskog odlučivanja s indeterminizmom čini se u najmanju ruku čudnim zato što se, putem indeterminizma, u raspravu uvodi neodređenost, vjerojatnost i slučaj. Kada bi odlučivanje bilo prožeto tim svojstvima teško da bi mogli suvislo govoriti o kontroli nad radnjama i slobodi. Zato će i kritičari libertarijanizma reći da ako je naše ponašanje utemeljeno na takvoj prirodi onda su u procesu odlučivanja djelatniku nedostupni određeni momenti na temelju kojih bi se za djelatnika moglo reći da vodi glavnu riječ u procesu odlučivanja. Ta glavna uloga izostala bi zbog pomanjkanja nadzora nad ishodima odluka ili bi u najboljem slučaju, kontrola nad ishodima bila toliko umanjena da ono više ne može biti temeljem za atribuciju odgovornosti. Stoga je i suvislo pitanje: zašto uopće uvoditi indeterminizam?

Ovako postavljen argument protiv indeterminizma sasvim sigurno ima veliku početnu plauzibilnost. No, mišljenja sam da je taj argument ishitren i utemeljen na

jednom suviše grubom shvaćanju onoga što indeterminizam unosi u raspravu. S druge strane valja priznati da je takav argument i posljedica loše koncipiranih libertarijaniističkih teorija. Upravo te teorije valja pažljivije sagledati ne bi li se uvidjelo zašto je indeterminizam na lošem glasu.

No, prije nego li se seciraju greške libertarijaniističkih teoretičara valja se sjetiti i određenih teza iz pera onih koji libertarijanizam odbacuju. Iz ponekih momenata iz starije literature jasno se vidi da odbacivanje indeterminizma uvelike počiva na krivom shvaćanju određenih pojmova i ideja kojima se libertarijaniistička pozicija služi u raspravi. Jedna od takvih grešaka jest povezivanje indeterminizma s pomanjkanjem uzrokovanja. Ekstrom (Ekstrom 2000: 84) navodi poznatu Schopenhauerova primjedba prema kojoj libertarijanac čini svaku radnju jednim neobjašnjivim čudom, učinkom bez uzroka. Ukoliko bi ovaj Schopenhauerov primjer shvatili na način prema kojemu on tvrdi da ako je radnja indeterminirana onda ona nema uzroka, tada se može reći da ta tvrdnja predstavlja krivo razumijevanje indeterminizma. Indeterminizam je po svojoj prirodi takav da ne određuje ishode, ali to ne znači da ih i ne uzrokuje. Zbog ilustriranja te teze valja izaći malo izvan sfere odlučivanja i zaći u neke primjere iz prirodnih znanosti. Uzmimo za primjer proces radioaktivnog raspadanja. Nemoguće je odrediti vremenski trenutak kada će se jezgra neke radioaktivne tvari raspasti, ali sasvim je sigurno da je uzrok raspadanja indeterminističko, radioaktivno stanje te iste tvari. Za takve događaje vrijede probabilistički zakoni koji se oslanjaju na vjerojatnosti pojavljivanja određenog učinka povezanog s nekim određenim uzrokom. Dakle, indeterminističko uzrokovanje je normalna pojava u prirodi.

Valja držati na umu da postoji jedna duboko ukorijenjena predrasuda prema kojoj indeterminizam isključuje uzročnost, odnosno ako govorimo o uzročnosti onda govorimo o determinističkim zakonima. O ovoj iskrivljenoj slici uzročnosti govori G. E. M. Anscombe (Anscombe 1981: 133-147) kada piše o problemu poistovjećivanja uzrokovanja i determiniranosti te kao jedan od primjera navodi i terminološku razliku koju vrše fizičari kada se koriste terminima 'uzročni zakon' i 'statistički zakon' (Anscombe 1981: 133). Iako krivo, ovo shvaćanje odnosa uzrokovanja i indeterminizma pokazuje nam neopravdano loš status kojeg je indeterminizam imao u filozofskoj i ostaloj znanstvenoj literaturi sve do druge polovice dvadesetog stoljeća.

Stoga se ne valja previše čuditi Schopenhauerovoj kritici, a ni kritikama koje su uslijedile poput poznate Ayerove kritike prema kojoj libertarijaniistički slobodnog

djelatnika valja smatrati posvemašnjim luđakom, lunatikom. Glavni razlog zašto Ayer libertarijaniističku slobodu optužuje za posvemašnji gubitak kontrole leži u uvjerenju da se za indeterminističku odluku i ponašanje koje slijedi iz nje ne može dati kauzalno objašnjenje (Ayer 1954: 112). Iz toga slijedi da imamo posla s lunatikom:

„Ali ako je pitanje čistog slučaja hoće li čovjek djelovati na jedan ili drugi način, on tada može biti slobodan ali teško da može biti odgovoran. Uistinu kada nam se nečije radnje čine uvelike nepredvidljivima, kada se ne može znati što će učiniti, onda mi njega ne promatramo kao moralnog djelatnika. Promatramo ga kao lunatika.“ (Ayer 1954: 112)

Dakle, ako je neka odluka nepredvidljiva onda je prema Ayeru ona i kauzalno neobjašnjiva. Onaj čije se ponašanje temelji na nepredvidljivim odlukama ne može biti promatran kao moralni djelatnik nego samo kao lunatik. A ponašanje lunatika je gore od ponašanja najneobičnijeg luđaka kojeg možemo zamisliti. Luđačko ponašanje se daje kauzalno objasniti, možemo pronaći što ga je natjeralo na njegove sumanute činove, uzroci se promatranjem mogu utvrditi, koliko god neobični bili. No, tako što, prema Ayeru nije moguće kod lunatika, a niti kod libertarijaniističke odluke.

Ayerova dijagnoza libertarijanizma je pogrešna, no, prije nego li pokažem u čemu se sastoji greška, valja postaviti pitanje što je u libertarijanizmu navelo Schopenhauera i Ayera da dođu do zaključaka do kojih dolaze? Proizlazi li njihova kritika proizlazi iz nerazumijevanja indeterminizma ili je posrijedi nešto drugo?

Ranije navedeni povijesni pregled koncipiranja odnosa uzrokovanja i determinizma kojeg je ponudila G. E. M. Anscombe jasno govori u prilog tezi da se ovdje radi o jednom posvemašnjem nerazumijevanju indeterminizma. Ipak tako što ne treba čuditi jer naposljetku indeterminizam nije bio znanstveno relevantan sve do pojave kvantne mehanike početkom dvadesetog stoljeća. Zato i filozofsko mišljenje o slobodnom ljudskom djelovanju, pogotovo ono mišljenje koje ima određene pozitivističke sklonosti, neće olako prihvatiti indeterminizam. Kao što sam naveo u potpoglavlju 2.2.3. tek će se u radovima Anscombe jasno pokazati da za indeterminističke ishode događaja možemo reći da su oni plod radnji koje smo mi uzrokovali, a Philippa Foot će pokazati da je atribucija moralne odgovornosti

prikladna i nad onim radnjama koje su plod probabilističkih, odnosno indeterminističkih zakona. Stoga ne čudi oštra reakcija Schopenhauera i Ayera.

No, smatram da se ne može tvrditi da je isključivi uzrok oštre kritike nerazumijevanje uloge indeterminizma u procesu odlučivanja. Po mome sudu za takvu kritiku odgovorni su i sami libertarijanisti koji su zbog svojih velikih prohtjeva i nepromišljenih, polu-znanstvenih ili posve neznanstvenih rješenja doveli do tako zazornog stava prema libertarijanizmu i do nerazumijevanja uloge indeterminizma u istom.

Za početak valja se prisjetiti da su inkompatibilističke intuicije osnovane na zdravorazumskoj slutnji prema kojoj ako se u determinističkom svijetu ne može postupiti drugačije onda ne možemo biti slobodni moralni subjekti. Inkompatibilisti su stoga skloni, prečesto bez previše promišljanja, odbaciti determinizam jer nam se time otvaraju vrata mogućnosti drugačijeg postupanja, a samim time i libertarijanističke slobode. Povijesno prva teorija koja je bezrezervno odbacila determinizam upravo iz tog razloga bila je ona koju je još u antici postavio Epikur. Nadovezujući se na atomističku tradiciju, Epikur u deterministički svijet atomista, uvodi ideju slučajnog skretanja atoma, odnosno slučajnog otklona, čime se prekida deterministički lanac uzroka i neizbježnih posljedica. U antičkom svijetu smatralo se da je sloboda volje ugrožena upravo takvim determinističkim lancem uzroka i posljedica koji naposljetku fatalistički određuje našu sudbinu te nas čini neslobodnima.<sup>91</sup> Uvođenjem slučajnog skretanja atoma prekidaju se karike lanca koji određuju našu sudbinu i otvaraju se vrata ljudskoj slobodi. Tako su bar smatrali Epikur i njegovi istomišljenici.<sup>92</sup> U kasnija vremena njegovo stajalište dijelili su brojni filozofi poput Karla Marxa, pragmatističkih filozofa Jamesa i Pierca te mnogi drugi.

Sada se može uvidjeti opravdanost Schopenhauerove i Ayerove kritike te zašto su tako postavljene libertarijanističke teorije osuđene na propast i zaslužuju podsmijeh. Jednostavno nije dovoljno negirati determinizam i tvrditi „evo, sada smo slobodni!“ Svaka libertarijanistička teorija slobode volje koja pretpostavlja da nam je

---

<sup>91</sup> Izvrstan pregled antičkog shvaćanja problema slobode volje nudi Tim O'Keefe. (O'Keefe 2005)

<sup>92</sup> Lukrecije Kar u svome djelu «O prirodi» u stihovima ilustrira epikurejsko shvaćanje slobode volje:

"Konačno, ako se uvijek povezuje gibanje svako,  
Ako od starog novo po redu sveđ nastaje stalnom,  
Ako li prva počela tu nagibom neki ne čine  
Skretanja početak, što sudbe razoriti mogao bi vezu,  
Kako bez kraja uzrok za uzrokom slijedio ne bi,  
Odakle pitam ja tebe, sloboda potječe volje,  
Koja postoji svuda na zemlji međ' bićima živim." (Bošnjak 1983: 35)

dovoljna negacija determinizma učiniti će istu pogrešku koju čini Epikur. Naime, nije dovoljno reći da, primjerice, u mozgu postoje indeterministički neuronski događaji poput kolapsa kvantne valne funkcije ili kvantna neodređenost u aktivaciji neurona što čini našu moždanu aktivnost i na njoj utemeljene procese odlučivanja indeterminističkima. Ono što nedostaje jest objašnjenje zašto te indeterminističke moždane aktivnosti, ili Epikurovim rječnikom, to kapriciozno skretanje atoma, taj nedeterministički događaj ne predstavlja puki hir prirode nego je posljedica voljne odluke djelatnika.

Epikurska pogreška proizlazi iz naivnog uvjerenja da je za slobodu dovoljno pretpostaviti postojanje indeterminizma. Nije dovoljno argumentacijom pokazati zašto sloboda volje i determinizam nisu kompatibilni i reći postoji indeterminizam u prirodi. Ono što nedostaje jest argumentacija kojom se pokazuje da je ono što je oprečno determinizmu, indeterminizam, kompatibilan sa slobodom volje. Svaka libertarijaniistička teorija koja ne ponudi takav argument čini epikurejsku pogrešku i zasluženno postaje predmetom cinične kritike.

Problem kompatibilnosti bilo indeterminizma bilo determinizma sa slobodom volje u literaturi je znan pod nazivom *problem ili pitanje inteligibilnosti*<sup>93</sup>. U libertarijaniističkom kontekstu pitanje inteligibilnosti glasi: „možemo li učiniti smislenom slobodu ili slobodu volje koja je inkompatibilna s determinizmom?“ (Kane 1996: 13)

Da bi se dodatno pojasnila epikurejska pogreška i problem inteligibilnosti s kojim se suočava libertarijanizam valja imati na umu da sloboda zahtijeva određenu kontrolu, da radnje moraju imati onaj 'na-nama-su' karakter, one moraju biti učinjene s razlogom i moraju biti racionalne. Pitanje inteligibilnosti proizlazi iz same koncepcije uzrokovanja. Ono što se želi znati je zašto smo postupili na određen način, kako se određena radnja može povezati s nama, kako možemo reći da smo je mi uzrokovali? Razumijevanje našeg ponašanja počiva na tim pitanjima. Chisholm će za pitanje inteligibilnosti reći da „je to problem s kojim se moraju suočiti svi oni koji se uopće žele koristiti konceptom uzrokovanja.“ (Chisholm 1966:21) Autori skloni ne-uzročnom objašnjenjima ponašanja poput onih koji brane jednostavni libertarijanizam će tu

---

<sup>93</sup> Henrik Walter smatra da problem inteligibilnosti vrijedi i za determinizam i za indeterminizam. (Walter 2001: 192-193) Drugi autori poput Roberta Kanea kada govore o problemu inteligibilnosti onda govore o kompatibilnosti indeterminizma i slobode volje. (Kane 1996: 13) Osobno sam mišljenja da i jedna i druga teorija moraju ponuditi odgovor na ovo pitanje, u slučaju kompatibilizma taj odgovor je više-manje evidentan i formulira se u terminima samo-realizacije.

ulogu dodijeliti razlozima<sup>94</sup>, no, ukoliko u potpunosti izostane takvo objašnjenje onda će teorija odisati misterioznošću i nedorečenošću.

Ono što je naročito važno i što može predstavljati predmet krivog shvaćanja uloge indeterminizma, iz čega samim time može doći i do krivog shvaćanja libertarijanizma je pitanje odnosa indeterminizma i uzročnosti. Kao što je već ranije bilo rečeno klasični kompatibilisti poput Hobarta izjednačavali su determinizam i uzročnost i smatrali da jedno ne može postojati bez drugog. Danas znamo da je ta slika iskrivljena: zahvaljujući ideji indeterminističkog uzrokovanja (Hitchcock 2010.) znamo da je koncept uzročnosti održiv i u indeterminističkom okruženju. Ali ako se pitamo u kojem odnosu se sloboda volja nalazi s indeterminizmom i s uzročnošću onda moramo jasno odvojiti ova dva pojma i pokazati na koji način jedan pridonosi slobodi, a na koji način drugi.

Indeterminizam nije konstruktivan u smislu da na njegovom temelju možemo govoriti o potpunom objašnjenju ili predviđanju našeg ponašanja. Smisao njegove konstruktivnosti pronalazimo u tome što nam omogućava formuliranje jedne teorije slobode volje time što kida karike determinističkog lanca. Upravo one karike o kojima je bilo riječi u drugom poglavlju, one koje nam onemogućuju formuliranje jedne sadržajnije koncepcije slobode volje u determinističkom okruženju. Sadržajnije od slobode samorealizacije i slobode reflektivne samo-kontrole.

Ipak indeterminizam nije dovoljan za slobodu, kao što nam pitanje inteligibilnosti to zorno predočuje. Treba nam još nešto. Taj problem Robert Kane na više mjesta (Kane 1996: 196-197; Kane 2002: 22; Kane 2005: 36) ilustrira primjerom odlučivanja o budućem ljetovanju. Pretpostavimo da promišljamo gdje ćemo ovoga ljeta ići na ljetovanje. Nude nam se dvije mogućnosti Hawaii i kanjon rijeke Colorado. Nakon što smo dobro promislili o alternativama odlučujemo se otići na Hawaii. Problem s indeterminizmom sastoji se u tome što jednako stanje stvari koje prethodi našoj odluci, jednako promišljanje, jednaki misaoni procesi, jednaka vjerovanja, želje i motivi – bez trunke različitosti – mogu nas, slučajnošću, natjerati da izaberemo kanjon rijeke Colorado kao odredište našeg ljetovanja.

Ono što nam treba je spona između indeterminističkih odluka i nas samih. Odnosno potrebno je nanovo povezati karike koje je indeterminizam pokidao, objasniti zašto se netko odlučio postupiti na određeni način. Za tako što, za smisleni

---

<sup>94</sup> Takav pristup smatram upitnim o čemu raspravljam u potpoglavlju 4.6.

govor o *našoj* slobodi potrebna nam je veza između naših životnih planova, želja, motiva i naših radnji, a tu vezu osigurava kauzalnost, odnosno naša sposobnost da djelujemo u svijetu. Odgovor pitanju inteligibilnosti libertarijaniističke radnje valja tražiti u konceptu uzročnosti. Zato će se svaka iole ozbiljna libertarijaniistička teorija potruditi i pokušati ponuditi jednu smislenu teoriju radnji.

Sada je jasno što su kritičari libertarijanizma dovodili u pitanje. U klasičnom kompatibilizmu nije problem ponuditi odgovor pitanju inteligibilnosti. Kada se govori o slobodi samo-realizacije, o našoj sposobnosti ostvarenja naših želja odgovor je jasan: učinili smo određenu radnju zato što smo imali želju učiniti je, a determinizam osigurava uzročnu vezu između želje koja predstavlja uzrok i radnje koja predstavlja učinak. Indeterminizam s druge strane kida taj lanac, ali ako se ne objasni način na koji se osigurava kontrola nad radnjama onda se čini da imamo posla s pukim slučajem koji implicira gubitak kontrole nad radnjom. Upravo takva vrsta slučajnostipredstavlja problem i daje za pravo kritičarima libertarijanizma kada takve indeterminističke odluke nazivaju arbitrarnima, iracionalnima, nekontroliranim, neobjašnjivima. Zato je i opravdana Ayerova kritika te on s pravom takvo ponašanje naziva ponašanjem lunatika.

Kako je rasprava o odnosu slobode volje i determinizma u antici bila još u povojima, Epikura i druge njegovoj teoriji sklone antičke mislioce ne bi trebalo kriviti za učinjeni previd. No, teško je oteti se dojmu da i danas suvremeni filozofi i znanstvenici čine slične greške. Primjerice, teorije svijesti postavljene na kvantnim neodređenostima koje su, nezavisno jedan od drugog, u drugoj polovici dvadesetog stoljeća ponudili eminentni fizičar Roger Penrose i anesteziolog Stuart Hameroff mogu se optužiti da čine epikurejsku pogrešku. Oni nastoje postaviti teorije o jedinstvu svijesti, ne-algoritamskom procesiranju podataka i indeterminističkoj slobodi volje ali pri tome „problem inteligibilnosti – po naše svrhe možda najznačajnije svojstvo – nije ni dotaknuto.“ (Walter 2001: 163)<sup>95</sup>

Smatram da ta neslavna tradicija neodgovaranja na pitanje inteligibilnosti dodiruje, u većoj ili manjoj mjeri, većinu libertarijaniističkih teorija. Valja imati na umu da je kompatibilistički odgovor pitanju inteligibilnosti iznimno jednostavan i metafizički

---

<sup>95</sup> S druge strane moglo bi se reći da njihova istraživanja i pretpostavke ne moraju začu u ovu sferu jer su njihovi ciljevi pravenstveno deskriptivni, oni ponajprije nastoje opisati određene pojave i objasniti zašto se događaju. Ali teško je oteti se dojmu da se čini epikurejska pogreška ukoliko se iz takvih opservacija postulira postojanje slobode volje bez da se objasni kako bi određeni indeterministički događaji mogli biti temeljem autonomije pojedinca.



skroman. Taj odgovor nalazi se u djelatnikovim motivacijskim čimbenicima zbog kojih se djelatnik i odlučio na postupanje koje, ako nije opstruirano, je slobodno. Libertarijanski zahtjev je ponešto obimniji od kompatibilističkog. Traži se upliv djelatnika koji mora 'nadvladati' indeterminizam. Zato i odgovor nije jednostavan jer započinje opstruiranjem, točnije prekidanjem determinističkog lanca u nekoj točki koja mora predstavljati *locus* slobode. To je točka u kojoj djelatnik intervenira, prekida determinističke karike i bira. Naravno, sada bi valjalo objasniti što taj djelatnikov čin čini smislenim i slobodnim. Problem se sastoji u tome što su libertarijanci prečesto pretpostavljali da je taj problem riješen izoliranjem djelatnika iz kauzalnog lanca svijeta te postuliranjem nekih posebnih metafizičkih svojstava koje isključivo djelatnik posjeduje. Kod Epikura otklon istovremeno predstavlja i prekid determinističkog lanca i posebno svojstvo koje izolira slobodnog djelatnika od determinističkih sila. Dualisti to svojstvo nalaze u mentalnoj supstanciji, brojni fizičari u kvantnim neodređenostima. Thomas Reid i drugi teoretičari djelatnikovog uzrokovanja pretpostavljaju postojanje posebnih kauzalnih moći djelatnika. Stoga ne treba ni čuditi reakcija znanstvene i filozofske javnosti koja se vrlo često oslanja na monističke i okamističke<sup>96</sup> pretpostavke. Zato su se libertarijanski teorije u kojima je indeterminizam ključan za slobodno i odgovorno ljudsko djelovanje uglavnom odbacivale kao mistične, neznanstvene, besmislene ili su jednostavno smatrane posljedicom jedne „opskurne i panične metafizike libertarijanaca.“ (Strawson 1962: 36)

#### **4. 3. Problemi s nepotrebno napuhanim konceptima**

Mora li libertarijanac, taj pesimista kako ga voli nazivati Peter Strawson (Strawson 1962: 19), zaista paničariti? Je li bijeg u indeterminizam posljedica neutemeljenog straha od determinizma, jedne bojazni o nestajanju onog 'ja' koji odlučuje? Nije li možda strah od nestajanja našeg 'ja' uzrok te panične i nepažljivo sklepane metafizike procesa odlučivanja? Može li se reći da se oni koji brane libertarijanizam ponašaju poput nepovjerljivihnjemačkih seljaka iz devetnaestog stoljeća koji pri prvom susretu s parnom lokomotivom u potrazi za objašnjenjem kako

---

<sup>96</sup> U smislu reduciranja broja vrsti metafizički entiteta.

se ona pokreće traže konja koji prema njima mora biti sakriven u njoj, iako im je više puta, u najsitnije detalje, objašnjeno kako funkcionira parna lokomotiva?<sup>97</sup> Nije li možda u pitanju drugi problem prema kojemu libertarijaniistička metafizika predstavlja jedno nastojanje, jedan pokušaj spašavanja našeg introspekcijskog iskustva prema kojemu smo mi autori svega što nas se tiče, naših odluka, vjerovanja i životnih planova pa se zato, da bi se taj dojam spasio pred naletom determinističkih znanosti, poput konja u lokomotivu, indeterminizam i raznorazna druga metafizička *ad hoc* rješenja smještaju tamo gdje im nije mjesto?

Mišljenja sam da je tome prečesto tako. Strah od gubitka naše uloge hrani raspravu. U antici je fatalizam bio taj koji je izbacivao čovjeka iz igre, kršćansko srednjevjekovlje zamjenjuje fatalizam Božjim predznanjem, u Novom vijeku to čini mehanicizam, dok je u suvremenoj raspravi čovjekova uloga ugrožena determinizmom. Libertarijanci oduvijek žele spasiti ljudsku autonomiju i nerijetko je cijena koju su spremni platiti previsoka. Stoga i smatram da su sami libertarijanci uvelike odgovorni za lošu reputaciju koju u filozofskom i znanstvenom svijetu uživaju. Nerijetko su teorije posezale za opskurnim metafizičkim entitetima u strahu od gubitka autonomije koja je pak, s druge strane, nerijetko utemeljena na pretjerano napuhanoj koncepciji slobode. Posljedično će i koncept jastva, unutar kojeg je usidrena takva koncepcija slobode patiti od istih problema. Upravo je 'ispuhivanje prenapuhanih koncepata' jedan od zadataka koje ću u ovom poglavlju nastojati ostvariti. Smatram da će jednom kada se umanje zahtjevi koji se postavljaju pred libertarijaniističku slobodu ona postati konceptualno i empirijski ostvariva, a samim time i prihvatljiva. Jedini koji tako revidiranu koncepciju slobode neće prihvaćati će biti oni koji su i dalje uvjereni da metafiziku valja podrediti čovjekovoj ulozi u svijetu.

Što se misli kada se kaže da se libertarijaniistički filozofi koriste jednom pretjerano napuhanom koncepcijom slobode? Moglo bi se reći da je to jedna koncepcija slobode koju bi željeli imati ali koja se iz različitih razloga ne može ostvariti. Ranije sam govorio da se pred koncept slobode mogu postaviti razni zahtjevi. Pitanje je bilo koliko visoko možemo postaviti letvicu? Koji su to zahtjevi koje možemo preskočiti i samim time ugraditi u pojam slobode? A koji su oni koje ne možemo ili ne trebamo ugraditi? I naposljetku kako odrediti koje zahtjeve valja ugraditi a koje ne?

---

<sup>97</sup> Paulsenovu priču o uvođenju željeznice u Njemačkoj iznosi Hobart. (Hobart 1934: 3)

U kompatibilističkoj raspravi susreli smo se sa zahtjevima za koje se čini da ih možemo zadovoljiti. Sloboda samorealizacije prema kojoj imamo sposobnost činiti ono što želimo čini se kao zahtjev koji možemo zadovoljiti. Identifikacija sa željama također. Sporna je sposobnost drugačijeg postupanja i moralna odgovornost utemeljena na toj sposobnosti te pitanje može li ona postojati u determinističkom okruženju. U drugom poglavlju nastojao sam pokazati da tako što nije moguće te da ako od slobode zahtijevamo sposobnost drugačijeg postupanja onda je takva sposobnost dostupna samo u indeterminističkom svijetu. U trećem poglavlju pokazao sam da takvu koncepciju slobode i na njoj utemeljenoj moralnoj odgovornosti Frankfurtova kritika ne uspijeva dovesti u pitanje. Gore navedene zahtjeve možemo postaviti pred libertarijaničku slobodu i ona ih može, figurativno rečeno, 'preskočiti'. No, koji su onda primjeri spornih zahtjeva koje ne možemo preskočiti? Čini se da u tu skupinu valja ubrojiti nekoliko ideja poput ideje da je naše odlučivanje, odnosno naše 'moralno jastvo' u potpunosti neovisno od vanjskih utjecaja. Zatim ideju da možemo samostalno kreirati našu budućnost kako nam se prohtije, ili ideju da možemo formirati naše želje i htjenje kako mi to želimo. Libertarijaničke teorije su nerijetko smatrale da su to posve legitimni zahtjevi na koje polažemo pravo. No, brojna znanstvena otkrića i stroga, ali valjana argumentacija rastalili su tu sliku i pokazali nam da se ti zahtjevi ne mogu zadovoljiti, a neki od njih se ne mogu niti smisljeno formulirati.

Ideja neovisnosti našeg jastva, odnosno naše duše od vanjskog, fizičkog svijeta svoju najsnažniju formulaciju dobiva u radovima srednjovjekovnih mislilaca koji se u duhu kršćanske tradicije oslanjaju na dualizam duha i tijela. Problem kompatibilnosti uzročnog determinizma i slobode se nije javljao zato što su „oni prihvaćali ideju da je sloboda ljudskih radnji inkompatibilna s kauzalnim determinizom i zato što su vjerovali da ljudska bića u biti, bar ponekad, djeluju slobodno.“(McKulsky 2007) Ili drugim riječima rečeno, svi su prihvaćali libertarijanizam. Prvi problem takvog libertarijanizma predstavlja dualizam, izrazito problematična metafizička teza za koju bi se cinično moglo reći da je formulirana samo zato da bi istakla posebnost čovjeka, njegove sposobnosti mišljenja i izdvojila ga od materijalnog svijeta. Problemi dualizma su mnogobrojni, a među njima smatram da ipak treba istaknuti problem interakcionizma<sup>98</sup>, metafizičku ne-ekonomičnost i znanstvenu neutemeljenost. U

---

<sup>98</sup> U kontekstu rasprave o slobodi volje najvažnije interakcionističko pitanje javlja se kada se pitamo na koji način mentalna supstancija može uzrokovati događaje u fizičkom svijetu.

kontekstu rasprave o slobodi volje dualizam se može učiniti kao *ad hoc* zahvat kojime nastojimo spasiti ljudsku autonomiju od determiniranosti materijalnog, vanjskog svijeta. Takav pokušaj 'spašavanja' slobode volje će Robert Kane nazvati pribjegavanjem ekstra faktor strategijama. (Kane 2005: 38-42) Takve strategije uvode neke nove faktore u raspravu, poput dualizma, i nastoje spasiti libertarijanističku slobodu volje time što je premještaju iz problematičnog, prirodnim zakonima određenog svijeta u neku drugu sferu, poput mentalnog. U toj drugoj sferi problematični prirodni zakoni ne postoje i time je sloboda volje spašena. Simon Blackburn će libertarijaniste koji se oslanjaju na dualizam prozvati na sljedeći način:

„Dualistički pristup slobodnoj volji čini fundamentalnu filozofsku pogrešku. Uviđa problem i pokušava ga riješiti ubacujući još jednu vrstu 'stvari' u arenu. Međutim, zaboravlja pitati kako ta nova 'stvar' izmiče problemima koji pritišću uobičajene stvari. (...) Ako ne možemo razumjeti na koji su način ljudska bića slobodna, onda ne možemo razumjeti ni način na koji 'humunculus' [neutjelovljeni um ili duša] može biti slobodan.“ (Blackburn 2002: 73)

Stoga se može reći da, primjerice, Descartesov dualizam čini nekoliko pogreška koje ga čine izuzetno kontraintuitivnim. Do epikurejske pogreške dolazi zato što nije dovoljno pretpostaviti postojanje nematerijalne supstancije, valja i objasniti kako postojanje te supstancije pomaže u razumijevanju slobode volje. Preciznije, nije dovoljno u sferu mentalne supstancije prebaciti procese koji su relevantni za posjedovanje slobode volje te onda postaviti tezu da je ona neovisna od fizičkog svijeta. Nadalje, valja dati odgovore na brojna pitanja koja će nam pomoći u razumijevanju što je to sloboda i kako se odvija. Valja objasniti kako nematerijalni um djeluje na fizičko tijelo, odgovoriti na pitanja koja će nam, primjerice, razotkriti gdje se to djelovanje odvija ili nam reći da li se tim djelovanjem umnog na fizičko krše neki zakoni prirode.<sup>99</sup> Nameće se i pitanje je li uopće opravdano uvođenje takvih, metafizički sumnjivih entiteta. Stoga valja zaključiti da je opravdana Blackburnova kritika: dodavanjem novog entiteta nismo poboljšali razumijevanje fenomena koji istražujemo.

---

<sup>99</sup> Na ove probleme ukazuje Kane kada govori o problemu inteligibilnosti i dualizmu. (Kane 2005: 40-41)

No, nisu dualisti jedini koje možemo prozvati na ovaj način. Teze nalik dualizmu zastupaju i brojni drugi vrlo utjecajni filozofi. Primjerice, ideju jastva koje je u potpunosti neovisno od fizičkog svijeta zastupa i Kant kada razlikuje *noumenon* u kojoj se nalaze stvari po sebi u koje ubrajamo i naše slobodno moralno jastvo a za koje vrijede moralni zakoni te *faïnomenon*, vanjski svijet koji nas aficira, kojeg vidimo kako se on nama čini i u kojemu vladaju mehanicistički prirodni zakoni. Prema Kantu naše moralno jastvo i naša autonomija nalazi se u *noumeni* i samim time problemi determinističkog svijeta ne utječu na nas. Naravno da se i u ovoj metafizičkoj slici svijeta ponavljaju isti oni problemi koje susrećemo u dualizmu.<sup>100</sup>

Takva pretpostavka neovisnosti autonomnog djelatnika od pritiska fizičkog svijeta bliska je ideji o potpunoj slobodi djelatnika jer ako je djelatnik nesputan vanjskim utjecajima onda on može činiti što god želi, štoviše on može formirati svoje želje te krojiti svoju sudbinu kako mu se prohtije u ugodnoj autonomiji svojeg jastva.

Takva ideja potpuno autonomnog jastva javlja se kod Sv. Tome kada se koristi maksimumom 'Liber est Causa Sui'(Spiering 2011: 352). Brojni su načini na koji se može interpretirati ova maksima prema kojoj 'sloboda je uzrok samoj sebi', ali čak i da se interpretira benevolentno, na način koji ne pretpostavlja postojanje neke stvari koja je uzrok samoj sebi ona je problematična. Može se reći da Sv. Toma „želi da ju shvatimo kao nešto što je više od djelatnikovog uzrokovanja ili djelovanja iz nas samih“(Spiering 2011: 352) ali i dalje ostaje pitanje kakva je to sloboda koja predstavlja djelovanje koje je više od djelovanja iz nas samih. Što se time želi reći? Ovakav govor o slobodi odiše misticizmom.

Drugi autori razvijaju ideje slične onima Sv. Tome. Jean Paul Sartre smatra da ljudi posjeduju apsolutnu slobodu, da njihova priroda nije deterministički određena okolinom. Ilham Dilman će reći da prema Sartreovom stajalištu:

„[Čovjek je] ono što on učini od sebe: kojegod bile okolnosti, njegova prošlost, nasljedstvo, odgoj, tjelesno stanje, zdravlje, fizičke sklonosti i nagoni. Na njemu je, tvrdi Sartre, što će učiniti s njima u svijetlu svojih vrijednosti, vrijednosti koje su same po sebi podložne njegovoj procijeni“ (Dilman, 1999: 191)

---

<sup>100</sup> Uvjetno rečeno možemo reći da Descartesov dualizam predstavlja ontološki dualizam prema kojem postoje dvije odvojene supstancije, u Kantovoj metafizici taj 'dualizam' je epistemološki. Jedan svijet spoznajemo direktno, drugi sporedno. Ali obje teorije možemo, u kontekstu ove rasprave, tretirati kao dualističke jer se slobodu volje ispremješta iz fizičkog, problematičnog svijeta i prebacuju u sferu mentalnog.

Posjeduje li čovjek zaista takvu vrstu slobode? Treba li zbog bojazni od kauzalne uzročnosti prisutne u fizičkom svijetu bježati u mentalno ili u *noumenon* ili u neki treći metafizički entitet? Takvim bijegom udaljavamo se od ograničenja koja nam nameće svijet i brzo se može doći do ideje apsolutne slobode. No, pitanje je koliko je ta ideja koherentna? Zar je zaista tako da nas okolina, odgoj i genetsko nasljedstvo ne određuju? Znanstvene činjenice koje su nam dostupne sugeriraju suprotno. Zar je zaista tako da možemo biti vlastiti *causa sui*? Uzrok nas samih? Ili da možemo kreirati naše želje? Ta ideja se čini u potpunosti apsurdnom. Želje ne mogu doći niotkuda, one su posljedica našeg djelovanja u okolini u kojoj živimo, našeg odgoja, fizičkih sklonosti i nagona. Sigurno ne nastaju spontano ni iz čega, niti ih mi formiramo ni iz čega.

Zahtjeve poput formiranja naših želja ili potpune autonomije ili samostalnog kreiranja naše budućnosti bez upliva vanjskih faktora poput okoline, nasljedstva i drugih čine se kao zahtjevi koje nikako ne možemo, niti smijemo staviti pred slobodu. Letvica se ne može tako visoko postaviti.

Problem se sastoji u tome što su brojni autori kroz povijest filozofije upravo to i činili: predmnijevali su prezahtjevne koncepcije slobode, postavljali čovjeka na vrh ili blizu samog vrha metafizičke piramide. Jednostavno su imali previsoke metafizičke prohtjeve. Time su doveli do toga da se libertarijanizam shvaća kao jedna pretjerano ambiciozna teorija koja ima malo veze s realnošću. Onda nas ne treba ni iznenaditi žestoka reakcija poput one koju iznosi Friedrich Nietzsche kaže da je „*causa sui* najbolja samo-obmana koja se do sada smislila, ona je vrsta silovanja i perverzije nad logikom. Ali ekstravagantni ponos čovjeka uspio se duboko i strašno saplesti ovom besmislicom.“ (Nietzsche 1889, prema Strawson 2002: 444)

Ako se na jedan od gore navedenih načina formulira sloboda, ako se pred nju stave tako bremeniti zahtjevi onda ona postaje magična tvorevina, obmana u koju smo se sapleli postavljajući našu ulogu u svijetu na posebni pijedestal.

Takve koncepcije slobode potpadaju pod ono što De Caro naziva *filozofski izolacionalizam* (De Caro, 2007: 1). Koncepcije koje nisu spremne valjanost svojih teza empirijski provjeriti, koje poput nojeva zabijaju glavu u pijesak i ignoriraju ostale znanstvene discipline. U raspravi o slobodi volje jedina pozicija za koju smatram da čini tako što jest libertarijanistička pozicija, preciznije gotovo sve libertarijanističke teorije. Tome je tako jer koncepcije slobode koje brane libertarijanisti oslikavaju ono

što bi mi željeli imati, a ne ono što možemo imati te zbog toga i postavljaju koncepcije slobode 'napuhane' empirijskim neodrživim zahtjevima. Kompatibilističke koncepcije slobode su po tom pitanju najčešće umjerene. Ako se primjerice sloboda definira u terminima ranije navedenih sposobnosti samo-realizacije ili samo-kontrole onda je jasno da takve sposobnosti zaista i imamo i da mogu ući u konflikt samo s onim znanstvenim istraživanjima koja nastoje pokazati da sloboda volje ne postoji.

Može se reći da je filozofski izolacionizam libertarijanizma trajao do šezdesetih godina prošlog stoljeća. Do tog razdoblja braniti libertarijanizam značilo je zauzeti anti-naturalistički stav po pitanju slobode volje te je vrijedila jedna „neizrečena pretpostavka prema kojoj ako neko ima znanstvena nagnuća on bi prirodno bio kompatibilist po pitanju slobode volje.“ (Kane 2011: 381)

Takav stav je duboko ukorijenjen i prisutan je i dan danas. Štoviše, neplauzibilnost libertarijanističkih teorija doprinijela je i ojačavanju stavova znanstvenih izolacionista (De Caro, 2007: 1), onih znanstvenika koji vrlo rado opovrgavaju mogućnost tako koncipirane slobode koji, u svojoj navali bijesa na tako ne-znanstveno postavljene teorije ne vide da su moguće i suptilnije teorije slobode volje<sup>101</sup> koje ne proturječe prihvaćenim znanstvenim saznanjima. Znanstvenici, među kojima prednjače psiholozi i kognitivni neuroznanstvenici skloni su reći da je naša tradicionalna koncepcija jastva neutemeljena kao i na njoj postavljena koncepcija slobode volje koja ili ne postoji ili je u najboljem slučaju iluzija (Wegner 2004; Libet, Freeman, Sutherland 1999). Često su takvi zaključci suviše radikalni i proizlaze iz neupoznatosti sa suptilnijom filozofskom argumentacijom. Tako kada Daniel Dennett raspravlja s psihologom Danielom Wegnerom oko njegove ideje da je sloboda volje tek korisna iluzija on veli:

„Wegner i ja slažemo se u vezi s konačnom bilancom; ono u čemu se razlikujemo je taktika. Wegner smatra da je točnije i učinkovitije reći da je svjesna volja iluzija, ali dobroćudna iluzija, a u nekim slučajevima i vjerodostojna iluzija. (...) Ja pak smatram da je iskušenje pogrešne interpretacije toga zaključka (...) tako snažno da mi je draže *izreći istu stvar* tako da kažem: ne, slobodna volja nije iluzija; sve varijante slobodne volje koje su vrijedne da ih želimo naše su ili to mogu biti – ali morate se odreći djelića

---

<sup>101</sup> U prvom redu libertarijanističke teorije događajnog uzrokovanja i veliki broj kompatibilističkih teorija.

neistinite i zastarjele ideologije kako biste razumjeli način na koji je to moguće. Romantična ljubav bez Kupidove strelice još uvijek je vrijedna toga da za njom čeznemo, Dapače, to je još uvijek romantična ljubav, prava romantična ljubav.“ (Dennett 2003: 248-249)

Upravo ovaj Dennettov citat oslikava smjer kojim smatram da treba krenuti: ukazati na 'Kupidove strelice' kojima se prečesto libertarijaniistički filozofi koriste u raspravi, odbaciti ih i prikazati da je libertarijaniistička sloboda volje moguća i vrijedna.

Suvremene libertarijaniističke teorije koje su u posljednje vrijeme plijenile pažnju filozofske publike ugrubo se mogu podijeliti u nekoliko skupina. Prvu skupinu čine *teorije djelatnikovog uzrokovanja*<sup>102</sup> koje se u jednoj mjeri oslanjaju na gore navedenu libertarijaniističku tradiciju i u skladu s njime postuliraju posebnu vrstu uzrokovanja svojstvenu djelatniku koje garantira kontrolu i autorstvo nad radnjama. Današnji autori tu teoriju nastoje naturalizirati i uskladiti sa suvremenim znanstvenim spoznajama. Drugu skupinu libertarijaniističkih teorija čine takozvane *neuzročne teorije slobode volje* ili *teorije jednostavnog indeterminizma* koje smatraju da objašnjenja slobodnih radnji uopće ne treba nuditi u terminima uzroka nego ona moraju biti dana u terminima razloga. Treću skupinu čine *teorije događajnog uzrokovanja*<sup>103</sup> koje nastoje objasniti slobodnu radnju u terminima indeterminističkog uzrokovanja događaja.

#### 4. 4. Teorije djelatnikovog uzrokovanja

Teoretičari djelatnikovog uzrokovanja, kao što sam naziv teorije sugerira, usmjeravaju svoju pažnju na samog djelatnika. Djelatnik je taj koji posjeduje jedno posebno svojstvo, mogućnost svjesnog i voljnog kreiranja novih uzročnih lanaca. Prisustvo takve vrste uzrokovanja predstavlja nužno svojstvo svakog slobodnog čina, bez tog posebnog dodatka kojeg u radnju ugrađuje sam djelatnik ne bi mogli tvrditi da se radnja nalazi pod kontrolom djelatnika i da je stoga - slobodna.

Svako uvođenje dodatnog metafizičkog entiteta zahtjeva opravdanje pa se onda postavlja i pitanje na koji način možemo opravdati uvođenje te posebne moći

---

<sup>102</sup> U anglo-saksonskoj literaturi znane su pod imenom 'agent causal theories' ili skraćeno 'AC theories'.

<sup>103</sup> U anglo-saksonskoj literaturi znane su pod imenom 'event causal theories' ili skraćeno 'EC theories'.



koje djelatnik navodno ima? Jedan od razloga zbog koji se uvodi ova posebna sposobnost temelji se na uvriježenom stajalištu o kojemu je već ranije bilo riječi: nije dovoljno uvesti indeterminizam i pretpostaviti da se sada može govoriti o slobodi volje, potrebno je više od toga, potrebno je uvesti neku sponu između djelatnika i njegove slobodne radnje zato što „izostanak kauzalnog determinizma u kauzalnoj vezi između prethodnih uvjeta, poput motivacijskih stanja i radnje koja proizlazi iz njih nije dovoljan za slobodu.“ (O'Connor 2011: 310) Indeterminizam je nužan jer predstavlja prekid kauzalnih lanaca, ali nije i dovoljan jer ne daje, sam po sebi, kao što je bilo naglašeno kada se govorilo o epikurejskoj pogrešci, smisao slobodi. Indeterminizam nije ono što utemeljuje slobodu, on joj otvara vrata. Prema teoretičarima djelatnikovog uzrokovanja ono što daje smisao slobodi, što predstavlja izvor naših slobodnih radnji je kauzalni doprinos samog djelatnika koji se ostvaruje neposrednom kontrolom nad vlastitim radnjama ostvarenom posebnom sposobnošću uzrokovanja: djelatnikovim uzrokovanjem.

Zato su teoretičari djelatnikovog uzrokovanja skloni kritizirati ostale libertarijaniističke teorije, a pri tome se misli poglavito osvrću na teorije događajnog uzrokovanja, jer smatraju da indeterminizam stvara otklon koji je potreban za slobodu ali ono što nedostaje tim teorijama jest činjenica da „ne uspijevaju djelatniku osigurati uporabu nikakve daljnje pozitivne moći koja bi omogućila uzročni utjecaj na [izbor] koji od otvorenih, alternativnih toka događaja će postati aktualan.“ (Clarke 2003: 133) Kod teorija događajnog uzrokovanje kontrola nad radnjama nije dovoljno čvrsta te stoga teoretičari djelatnikovog uzrokovanja uvode djelatnika koji sa svojim moćima može izabiranjem određene opcije tu istu opciju 'pogurnuti' i na taj način staviti ju pod vlastitu kontrolu.

Stoga će libertarijanizam djelatnikovog uzrokovanja djelatnika shvatiti kao supstanciju koja je nositelj tih 'pozitivnih moći' a

„kako supstancija nije vrsta stvari koja sama može biti učinkom, onda prema tom shvaćanju djelatnik je u striktnom i doslovnom smislu autor vlastitih slobodnih odluka, njihov neuzrokovani uzrok.“ (Clarke 2013)

Može se reći da teorije u kojima djelatnik uzrokuje radnje pomoću svoje posebne moći djelovanja, imaju svoj izvor u istoj onoj intuiciji na temelju koje se formulira introspekcijski dokaz libertarijanizma: nama se čini da smo mi izvor našeg

djelovanja, i to ne na način da smo mi samo jedna od tih karika u neprekinutom lancu uzročnih transfiguracija, već naprotiv, mi smo fundamentalni, mi stvaramo nove lance koji nisu određeni prošlošću.

Ta intuicija je temelj teorije koju zastupaju oni filozofi koji smatraju da je moguće ponuditi indeterminističko objašnjenje slobode volje koje će se temeljiti na specifičnoj sposobnosti koju djelatnik ima – sposobnosti stvaranja novih uzročnih lanaca. Povijesno najutjecajniji predstavnici ovog pravca libertarijanizma, koje danas možemo nazvati klasicima, su Thomas Reid i George Berkeley. U drugoj polovici dvadesetog stoljeća snažan vjetar u jedra ove teorije udahnuo je Roderick Chisholm i djelomično Richard Taylor. U suvremenoj raspravi glavnu riječ vode Timothy O'Connor i Randolph Clarke.<sup>104</sup> C. D. Broad nudi jednu općenitu definiciju teorija djelatnikovog uzrokovanja, koje on naziva 'teorijama ne-događajne uzročnosti' (Broad 1952). Jastvo ili djelatnik koji posjeduje sposobnost slobodnog izbora ili djelovanja mora zadovoljiti sljedeće uvjete:

1. Jastvo ili djelatnik jedini je uzrok slobodnih izbora ili postupaka,
2. Uzročnost se može manifestirati na dva načina: izabrati (odnosno činiti) ili postupiti drugačije,
3. Događaji poput slobodnog izbora ili postupka mogu biti uzrokovani jedino od strane neke stvari ili supstancije koja sama nije uzrokovana od strane nekog drugog događaja, efekta ili stanja. (Kane 1995: 118)

Metafizičke pretpostavke koje omogućuju takvo uzrokovanje po O'Connoru su sljedeće (O'Connor 2011: 312-313): djelatnici moraju biti shvaćeni kao supstancije koje traju u vremenu te moraju biti shvaćeni kao ireducibilne supstancije. Takva koncepcija jastva može se okarakterizirati kao zahtjevna zato što pretpostavlja da je osoba „sinhronički ireducibilna supstancija, entitet koji je na neki robustan način više od zbroya sastavnih dijelova njegovog tijela“ (O'Connor 2011: 312) uz to, u okviru metafizike prostora i vremena, mora se tvrditi da takva supstancija traje u

---

<sup>104</sup> Kritički pregled teorija djelatnikovog uzrokovanja, te vlastitu viđenje tih teorija, u svojim radovima nude Clarke i O'Connor. Valja naglasiti da je Randolph Clarke u ranijim radovima nastojao formulirati jednu plauzibilnu teoriju djelatnikovog uzrokovanja. U novije vrijeme odustao je od tih napora tvrdeći da teorija djelatnikovog uzrokovanja nije moguća. (Clarke 2003; Clarke, Capes 2013; O'Connor 2000, 2011.)

vremenu.<sup>105</sup> Što točno predstavlja ireducibilno jastvo otvoreno je pitanje na koje različiti autori nude različita odgovore.

O'Connor, uz gore navedene metafizičke zahtjeve, smatra da se svaka teorija djelatnikovog uzrokovanja mora opredijeliti za *kauzalni antiredukcionizam*, tezu prema kojoj se relacija uzrokovanja ne može identificirati s ne-uzročnim činjenicama (O'Connor 2011: 313). Djelatnikov čin uzrokovanja ne može biti zahvaćen teorijama poput Humeove teorije konstantne konjunkcije koja o uzrokovanju govori u terminima događaja koji slijede jedan za drugim u vremenu ili Lewisovog kontrafaktičkog shvaćanja uzročnosti. Te teorije ne mogu zahvatiti ideju djelatnikovog uzrokovanja shvaćenu kao jedinstvenu vrstu uzročne relacije. To je posebna relacija između djelatnika i radnje koju on čini i koja se ne može interpretirati u terminima događaja. U klasičnom, događajnom uzrokovanju takvi prijevodi su dostupni zato što se u toj vrsti uzrokovanja govori o relaciji između događaja ili stanja stvari te se onda može reći da se ništa nije izgubilo u prijevodu kada se, primjerice, rečenicu "kamen je razbio prozor" interpretira kao "udarac kamena u prozor prouzročio je razbijanje prozora". Ali djelatnikovo uzrokovanje je jedna druga vrsta uzrokovanja te zbog toga nije moguće reći da je djelatnik uzrokovao određeni događaj ili stanje stvari čineći neki drugi događaj. Mora se pretpostaviti postojanje jedne ontološki primitivne uzročne relacije između djelatnika i njegovog učinka: slobodne radnje.

Zato pojedini autori čine razliku između dviju ontološki različitih vrsta uzrokovanja. Roderick Chisholm govori o *vanjskom i imanentnom uzrokovanju*. Kod vanjskog uzrokovanja govori se o relaciji koja postoji između dviju stanja stvari ili dviju događaja dok imanentno uzrokovanju valja shvatiti kao relaciju između djelatnika i događaja ili stanja stvari koje on uzrokuje.<sup>106</sup>

Primjer kojim Chisholm oslikava ideju imanentnog uzrokovanja ima svoje porijeklo u jednom isječku iz Aristotelove fizike: „Štap pomiče kamen, koji je pokrenut rukom, koja je pokrenuta čovjekom.“ (Chisholm 1964: 30) Štap koji pomiče ruku i ruka koja pomiče štap su primjeri uzrokovanja koje je prisutno među događajima, ali

---

<sup>105</sup> Teoretičari djelatnikovog uzrokovanja tvrde da osoba sada slobodno čini radnju X na temelju svojih uzročnih moći čime se obavezuju da osoba mora u potpunosti biti prisutna u danom trenu što za posljedicu ima da je takva koncepcija jastva inkompatibilna s ontologijom vremenskih dijelova. Prema toj teoriji ono što je prisutno u jednom trenu nije čitava supstancija nego samo jedan vremenski odsječak te supstancije, tog četvero-dimenzionalnog objekta koji se prostire u prostor-vremenu. Prema toj ontologiji osoba traje kroz vrijeme, a ne u vremenu.

<sup>106</sup> U izvorniku kada Chisholm govori o vanjskom uzrokovanju onda se koristi terminom „transuent causation“ čija etimologija ima korijene u skolastici, dok za imanentno uzrokovanje koristi termin „immanent causation“. (Chisholm 1964: 30)

čin pomicanja ruke je primjer čovjekovog, djelatnikovog uzrokovanja. Time se želi reći da početak uzročnog lanca valja tražiti u čovjeku kojeg, zbog navedenih pretpostavki o uzrokovanju i ranije navedenih osobina jastva, možemo nazvati „nepokrenutim pokretačem.“ (Chisholm 1964: 30) Time se pretpostavlja postojanje entiteta koji je sposoban kreirati nove uzročne lance, nove uzročno-posljedične veze čije postojanje ne ovisi o prethodno postojećim događajima.

Djelatnik u ovakvoj teoriji ima potpunu kontrolu nad događajima koje čini jer su oni, naposljetku, posljedica njegovog imanentnog djelovanja. Stoga ga možemo i smatrati u potpunosti odgovornim za radnje koje čini.

Na koji se način može opravdati postuliranje ovih dviju vrsti uzrokovanja? Thomas Reid, prvi filozof koji je formulirao složeniju teoriju djelatnikovog uzrokovanja, branio je ideju djelatnikovog uzrokovanja kao posebne vrste uzrokovanja tvrdeći da je upravo ta vrsta uzrokovanja prva vrsta uzrokovanja koje spoznajemo što ju ujedno i čini fundamentalnijom od uzrokovanja koje detektiramo između događaja u svijetu. Čitavo naše razumijevanje koncepta uzrokovanja započinje od nas samih, od našeg uzrokovanja događaja u svijetu i tek tada, iz te spoznaje, mi postuliramo postojanje uzrokovanja između drugih događaja i/ili stanja stvari prisutnih u svijetu. Dakle, ako se pitamo kako dolazimo do koncepta uzrokovanja onda je prema Chisholmu:

„najplauzibilnija sugestija, čini mi se, ona Reidova prema kojoj: 'koncept učinkovitog uzroka može se vrlo plauzibilno derivirati iz iskustava koje smo imali (...) o našoj moći proizvodnje određenih efekata.' Kada ne bi razumjeli koncept imanentnog uzrokovanja, tada mi ne bi razumjeli ni onaj vanjskog uzrokovanja.“ (Chisholm, 1964: 33)

Problem s ovim odgovorom sastoji se u tome što je dan na epistemološkoj, a ne na ontološkoj razini. Taj odgovor nam govori o vremenskom redu spoznavanja nekih primjeraka uzrokovanja. Govori nam da je prvi primjerak uzrokovanja kojeg smo svjesni onaj kojeg mi sami činimo i tek tada, ekstrapolacijom, uviđamo i ostale primjerke uzrokovanja u svijetu. No, jesu li to dvije različite vrste uzrokovanja koje postoje u svijetu jedna neovisno od druge? Možemo li doći do takvog zaključka? Smatram da takav zaključak nema osnova u navedenim premisama, jednostavno se ne može do njega na taj način doći te se, zbog toga, navedenim primjerom ne može dati odgovor na ovo ontološko pitanje.

Problemi za Chisholmovu teoriju tu ne prestaju. Problematična je i koncepcija jastva za koju se on zalaže, jastvo shvaćeno kao nepokrenuti pokretač. Opravdano je pitanje kako to da smo, eto baš mi, odvojeni i izuzeti od ostatka svijeta u smislu da smo mi jedini, uz eventualno neka božanska bića, ti koji imaju tu posebnu sposobnost? Nadalje, Chisholm tako postavljenom teorijom djelatnikovog uzrokovanja želi objasniti kako su moguće slobodne radnje u indeterminističkom svijetu, odnosno želi dati odgovor na pitanje inteligibilnosti. No, je li se išta time postiglo? Gary Watson je izuzetno skeptičan po tom pitanju:

„U najboljem slučaju, termin 'djelatnikovo uzrokovanje' izgleda da predstavlja oznaku onoga što nam treba. Reći da postizemo samo-određenje u indeterminističkom svijetu izvršavanjem djelatnikovog uzrokovanja čini se bespomoćno blizu tvrdnji da se samo-određujemo pomoću određivanja naših radnji. U najgorem slučaju teorija nas obavezuje na, Wigginsovim riječima, metafizičko, u potpunosti ne empirijsko i beskarakterno jastvo.“ (Watson 2003: 10)

Do otuđenja djelatnika od sebe samog dolazi zato što je u tako postavljenoj teoriji djelatnikovog uzrokovanja izostavljena poveznica između slobodne radnje i vjerovanja, želja, razloga za djelovanje koje djelatnik posjeduje i za koje smo, uobičajeno, skloni tvrditi da se nalaze u uskoj vezi sa slobodnom radnjom.

Zbog gore navedenih razloga jasno je da ukoliko se želi spasiti teorija djelatnikovog uzrokovanja potrebno je učiniti određene preinake. Te preinake će u svojim radovima učiniti Randolph Clarke i Timothy O'Connor i time će nastojati spasiti teoriju djelatnikovog uzrokovanja. Njihova osnovna ideja može se svesti na pokušaj postuliranja jedne smislene teorije djelatnikovog uzrokovanja koja je u skladu sa suvremenim znanstvenim saznanjima. Oni će nastojati teorije djelatnikovog uzrokovanja izvući iz filozofskog izolacionizma gdje su ih doveli oni koji su postulirali entitete poput nepokrenutog pokretača ili posebnih djelatnih moći te će ih nastojati naturalizirati, odnosno prikazati kao metafizički koherentne i znanstveno moguće.

O'Connor kada brani ideju djelatnikovog uzrokovanja ne tvrdi da ljudi imaju tu sposobnost, jer naposljetku to je jedno empirijsko pitanje već tvrdi:

„Naša glavna briga jest što bi djelatnikovo uzrokovanje moglo biti, te prema danoj analizi, pitanje je li bi ga bilo koji djelatnik *mogao* imati, u danim skromnim pretpostavkama o djelatnicima i njihovoj smještenosti unutar okoline.“ (O'Connor 2009: 193)

Takav pristup se metodološki uvelike razlikuje od ranijih pristupa koji su argumentaciju započinjali iz perspektive prvog lica, te poput Reida smatrali da se djelatnikovo uzrokovanje dade derivirati iz proživljenih iskustava. Pristup suvremenih zastupnika teorije djelatnikovog uzrokovanja je drugačiji, oni djelatnikovo uzrokovanje nastoji uklopiti u svijet, pronaći mjesto gdje bi ono bilo moguće, jednostavno „nastoji se odgovoriti na optužbu ne-inteligibilnosti i misterije.“ (Clarke 2003: 186)

To se postiže time što se tvrdi da djelatnikovo uzrokovanje nije ništa posebno, ono je jednostavno – uzrokovanje. Randolph Clarke smatra da „jedina fundamentalna razlika između djelatnikovog i događajnog uzrokovanja jest ta što u prvom, prvi relatum uzročne relacije jest supstancija, a u potonjem je to događaj.“(Clarke 2003: 186) Razlikovanja u vrsti nema jer su, naposljetku, i djelatnikovo i događajno uzrokovanje primjeri uzrokovanja. O'Connor nije toliko radikaln i smatra da ipak postoje razlike između djelatnikovog i događajnog uzrokovanja koje su posljedica različitih moći koje proizlaze iz različitih svojstava koje imaju svjesna supstancija koja djeluje i stvari u svijetu. No, ono što je zajedničko O'Connoru i Clarkeu jest njihovo prihvaćanje kauzalnog realizma. Takav realizam u pogledu uzrokovanja zastupat će sljedeće ideje: uzrokovanje postoji te je ono jedno od osnovnih tkiva od kojih je satkan naš univerzum. Ono je nesvodivo na druge entitete, svojstva ili relacije. Ono predstavlja primitivnu, kontingentnu relaciju.

Timothy O'Connor će se zauzeti dispozicionalistički pristup te će tvrditi da stvari mogu imati uzročne moći na temelju određenih svojstava. Iskaz tih moći predstavlja primjer uzrokovanja. Prema njemu ljudi imaju neke fundamentalne moći koje su emergentne na način da „ontološki te moći predstavljaju osnovna svojstva, a kao osnovna svojstva ona pridaju uzročnim moćima sistemima koji ih imaju“ (O'Connor 2009: 193) što ih čini „ne manje ontološki osnovnima nego li je to jedinica negativnog naboja u suvremenoj fizici.“(O'Connor 2009: 194) Djelatnikovo uzrokovanje kao jedno emergentno svojstvo će stoga „istovremeno biti uzročno ovisno o mikroskopskim stanjima ali i ontološki primitivno.“ (O'Connor 2009: 195)

Takvo djelatnikovo uzrokovanje predstavlja ontološki primitivnu vrstu probabilističkog uzrokovanja, jednu moć uzrokovanja događaja koja se

„jedinствeno manifestira od strane osoba te je inherentno orijentirana k ciljevima i ne-deterministička je (...) ona djelatniku daje moć uzrokovanja jedne vrste događaja unutar djelatnika: dolaženja u stanje namjere izvršenja neke radnje čime se rješava stanje neizvjesnosti po pitanju radnje koje valja izvesti“ (O'Connor, 2011: 314)

Ono što prema O'Connoru uzrokuje djelatnik nije slobodna odluka zato što su odluke uzročno kompleksni događaji. Ono što djelatnik direktno uzrokuje je *namjera*. Kada on oblikuje takvo intencionalno stanje, on posredno oblikuje i *odluku*, a time naposljetku i samu radnju. Valja napomenuti da „sadržaj takve namjere nije puka namjera za činjenjem radnje vrste A, nego namjera za činjenjem radnje A radi zadovoljenja razloga R.“(O'Connor 2011: 315) Dakle, O'Connor smatra da radnje uzrokovane od strane djelatnika imaju teleološki karakter pri čemu cilj predstavlja ostvarenje određenog razloga za ponašanje.

Može se reći da O'Connorova koncepcija predstavlja najsofisticiraniju inačicu teorija djelatnikovog uzrokovanja. Njena sofisticiranost očituje se u tome što s jedne strane nastoji odgovoriti na pitanje inteligibilnosti, nastoji dati jednu suvremenu znanstvenu koncepciju teorije djelatnikovog uzrokovanja koja se oslanja na danas prihvaćene teorije radnje, a s druge strane teorija zadržava osnovne, rekao bih gotovo tradicionalne, ideje djelatnikovog uzrokovanja: ističe se posebnost djelatnika koji uzrokuje, djelatnika koji je kadar generirati nove kauzalne lance, ističe se ontološka posebnost usidrena u emergentizmu. Zadržan je teleološki karakter teorije u vidu razloga koji nam daju objašnjenje radnje, ali koji sami kauzalno ne doprinose samoj radnji. Čini se da takva teorija ne boluje od dječjih bolesti koje su bile prisutne u ranijim teorijama. Letvica slobode nije previsoko postavljena. Netko bi mogao reći da ono što djelatnik može učiniti nije pretjerano, on može slobodno djelovati u svijetu, generirati nove kauzalne lance, ali ne može to činiti ni iz čega. Razlozi iako kauzalno ne kontribuiraju ponašanju oni nude njegovo objašnjenje. Ne govorimo više o Ayerovom luđaku ili o nekoj *causa sui* supstanciji, nego o djelatniku koji unutar svoje okoline čini ono što želi. A pri tome njegove želje su limitirane njegovim sposobnostima, razlozima, vjerovanjima i okolinom.

Je li takvo shvaćanje djelatnikovog uzrokovanja prihvatljivo? Možemo li reći da je metafizički ekonomično? Što s razlozima, njihova uloga je isključivo objašnjavačka? Je li djelatnikovo uzrokovanje i dalje nešto čudno, gotovo nadnaravno ili je to nešto što objektivno postoji oko nas? Da bi bolje razumjeli kako se djelatnikovo uzrokovanje uobičajeno shvaća Clarke nas poziva da ga usporedimo s događajnim. U potonjem uzročna moć predmeta je 'izvršena prirodom' (Clarke 2003: 193), odnosno ukoliko predmet posjeduje određena svojstva i nalazi se u određenim okolnostima, onda ta svojstva će nužno dovesti do učinka. Ako se radi o probabilističkom uzrokovanju onda veza nije nužna nego postoji određena vjerojatnost ostvarivanja učinka. Prema djelatnikovom uzrokovanju djelatnik posjeduje uzročne moći kojima može, ali i ne mora uzrokovati učinak. Može se reći da on može 'voljno upotrijebiti' te moći, naravno ako ih ima, odnosno, ako ima ta svojstva i ukoliko se nalazi u određenim okolnostima. Zatim, O'Connor i brojni drugi autori sličnog nazora smatraju da je djelatnikovo uzrokovanje u osnovi svrsishodno, događajno nije. No, pitanje je koliko je takvo poimanje djelatnikovog uzrokovanja održivo? Razlikuje li se ono u toj mjeri od drugih vidova uzrokovanja?

Prema Clarkeovom mišljenju možemo djelatnikovo uzrokovanje još više približiti događajnom. Možemo postaviti pitanje je li događajno uzrokovanje doista svrsishodno? Clarke smatra da su učinci oni koji su svrsishodni, a ne samo uzrokovanje. Jer što u biti djelatnikovo uzrokovanje čini? Ono je takvo da će, u O'Connorovom slučaju, proizvesti namjeru iz koje nakon toga slijedi odluka i čin. Ono samo po sebi nije svrsishodno, samo neki učinci to mogu biti. Ako je tome tako, da su učinci uzrokovanja oni koji su svrsishodni, onda nam „sama tvrdnja da je djelatnikovo uzrokovanje voljno upotrijebljeno može značiti malo više (ali pokazat će se što se time misli) od onoga što je direktno uzrokovano od strane djelatnika.“(Clarke 2003: 194)

Uz to ono nam ni ne govori o tome što bi uzrokovanje same supstancije trebalo biti te, govoreći o tom slučaju, Clarke smatra da:

„opredijeljenost za takav libertarijanizam djelatnikovog uzrokovanja i za tu teoriju radnje ne vodi nas ka boljem razumijevanju kako je supstanciji moguće da neposredno uzrokuje nešto.“ (Clarke 2003: 194)



Dakle, govoriti za samo djelatnikovo uzrokovanje da je svrsishodno prema Clarkeu je krivo. A i pitanje je što točno jest samo 'supstancijsko uzrokovanje'. Dodaje se uzrokovanju nešto što se tamo ne nalazi. Taj pristup blizak je ranije navedenoj Watsonovoj kritici da nam djelatnikovo uzrokovanje samo imenuje ono što nam treba.

U tom izjednačavanju djelatnikovog i događajnog uzrokovanja Clarke ide korak dalje i argumentira da nema razlike između tvrdnja da djelatnik može, ali i ne mora uzrokovati određeni učinak i indeterminističkog događajnog uzrokovanja. Jednostavno nije jasno u čemu se sastoji razlika. (Clarke 2003: 194-195)

Ovom dekonstrukcijom djelatnikovog uzrokovanja i odbacivanjem svojstava poput svrsishodnosti i posebnosti supstancijskog uzrokovanja, svojstava koje bi mi voljeli da su prisutna i da imamo ekskluzivno pravo na njih, Clarke se u velikoj mjeri odmiče od tradicionalnih koncepcija događajnog uzrokovanja što naročito dolazi do izražaja kada izjednačava djelatnikovo i događajno uzrokovanje i tvrdi da ne postoji razlika u vrsti. Prema njemu bilo koja supstancija može instancirati ono što on naziva supstancijskim uzrokovanjem<sup>107</sup>, a to uzrokovanjem ćemo nazvati djelatnikovim uzrokovanjem i

„plauzibilno ćemo biti u mogućnosti tvrditi da doprinosi djelatnikovom iskazivanju aktivne kontrole samo ako je to uzrokovanje proizved neke misleće, racionalne supstancije, koja je sposobna uzeti u obzir okolnosti kao razloge za djelovanje ili vagati te razloge i na toj evaluaciji vršiti sudove o tome što je najbolje činiti.“ (Clarke, 2003: 196)

Dakle, radi li se o djelatnikovom ili događajnom uzrokovanju ovisi samo o „kauzalnim relacijama i oblicima zakona koji strukturiraju distribuciju njihovih instanci.“ (O'Connor 2011: 314) Da bismo mogli reći da je u nekom entitetu prisutno supstancijsko uzrokovanje taj entitet mora posjedovati određena svojstva koja omogućuju takav oblik uzrokovanja. Ako se svojstva koja čine supstancijsko uzrokovanje nalaze u nekoj ne-mislećoj, ne-racionalnoj supstanciji onda ono neće predstavljati instancu djelatnikovog uzrokovanja, tome je tako iz jednostavnog razloga – ono nije djelatnik, ne posjeduje sposobnost promišljanja i nije racionalno.

---

<sup>107</sup> U izvorniku „substance causation“. (Clarke 2003: 196)

Ukoliko ima te sposobnosti onda možemo govoriti o djelatnikovom uzrokovanju. Dakle, teoretičar djelatnikovog uzorkovanja „mora dozvoliti široku rasprostranjenost supstancijskog uzrokovanja“ (Clarke 2003: 196) (...) ali to ne znači da će i pauci i elektroni posjedovati slobodu volje – „jedni su neracionalni, a drugi ne posjeduju umske sposobnosti.“(Clarke 2003: 196)

Vidljivo je da u tako shvaćena ideja supstancijskog, odnosno djelatnikovog uzrokovanja implicira uniformnost između onoga što može proizvesti određena ne-misleća i ne-racionalna supstancija te misleća i racionalna supstancija. Ta uniformnost potječe iz *relacijske teorije uzrokovanja* prema kojoj uzročnost proizlazi iz relacija koje postoje između svojstava. Obje supstancije proizvode učinke, no, samo potonja uzrokuje slobodne radnje zato što ima drugačija svojstva od ne-misleće supstancije. Time se dolazi do toga da djelatnikovo uzrokovanje kao posebna vrsta uzrokovanja nestaje. Ono je samo još jedna vrsta uzrokovanja.

Clarke se u još jednom važnom aspektu odmiče od klasičnih teorija djelatnikovog uzrokovanja a to je pitanje o ulozi razloga u procesu odlučivanja. Klasični autori smatraju da razlozi uzročno ne doprinose radnji, oni je samo objašnjavaju. O'Connor se drži tradicije i inteligibilnost radnje nastoji očuvati time što tvrdi da djelatnik uzrokuje namjeru koja vodi do odluke i čina. Razlozima daje veliku ulogu u objašnjenju odluke<sup>108</sup>, a samim time i čina. Takva ne-uzročno uloga razloga svrstava teorije djelatnikovog uzrokovanja u skupinu ne-uzročnih libertarijaniističkih teorija. Problem s ne-uzročnim teorijama sastoji se u tome što njihovo nastojanje da slobodne odluke prikažu kao ne-uzrokovane te da razloge ne svedu na uzroke nailaze na brojne probleme zbog kojih se valja pitati je li uopće potrebno braniti takvu teoriju.<sup>109</sup>

Clarke stoga čini još jedan korak koji ga još više udaljava od klasičnih autora djelatnikovog uzrokovanja. On smatra da slobodna radnja mora biti uzrokovana od djelatnika, ali

„istovremeno mora biti i ne-deterministički uzrokovana nekim događajima koji se tiču samog djelatnika poput djelatnikovog prepoznavanja nekih razloga i imanja određenih namjera.“ (Clarke, Capes, 2013)

---

<sup>108</sup> Vidi poglavlje 5 O'Connorove knjige *Persons and Causes*. (O'Connor 2000: 85-105)

<sup>109</sup> O tim problemima govorim u poglavlju u kojem govorim o ne-uzročnom libertarijanizmu.

Takav korak koji vodi ka uključivanju određenih događaja u proces odlučivanja čime Clarkeova teorija postaje jedan hibrid koji uključuje važne elemente teorija događajnog uzrokovanja kao i teorija djelatnikovog uzrokovanja. Vjerujem da se za Clarkea može reći da je ogolio teoriju djelatnikovog uzrokovanja i odbacio veliki broj pojmova koji predstavljaju ostavštinu starih teorija koje su nepotrebno napuhavale djelatnikove sposobnosti i samim time učinile njegovo postojanje u ovome svijetu - nemogućim. Rezidijum klasičnih teorija kojeg Clarke zadržava jest ideja da postoji supstancijsko uzrokovanje. Ideja koja se itekako može dovesti u pitanje kao i neke druge relevantne momente njegove ali i drugih teorija djelatnikovog uzrokovanja.

#### **4. 5. Kritike teorija djelatnikovog uzrokovanja**

Kritike koje se upućuju teoriji djelatnikovog uzrokovanja mogu se podijeliti u dvije skupine. U prvu skupinu ubrajamo one kritike koje smatraju da je sama ideja djelatnikovog uzrokovanja neosnovana, nerazumljiva, nekoherentna ili jednostavno nemoguća. S druge strane postoje autori koji smatraju da je moguće formulirati teoriju djelatnikovog uzrokovanja, ali smatraju da nam ona nije od pomoći kada nastojimo odgovoriti na pitanje inteligibilnosti. Mišljenja sam da je koncepcija djelatnikovog uzrokovanja višestruko problematična. Kritike koje ću prikazati sagledane su s pozicije *kauzalnog realizma*, prema kojemu uzrokovanje je ireducibilna pojava prirode, relacija koja se odvija između dviju događaja bez koje se ne može formulirati suvisla libertarijaniistička pozicija. Teoriju djelatnikovog uzrokovanja smatram nekoherentnom, nerazumljivom, ontološki skupom te sam mišljenja da se ona koncepcija slobode koju možemo objektivno zahtijevati može ostvariti u manje zahtjevnoj libertarijaniističkoj koncepciji događajnog uzrokovanja.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Kritike poput argumenta sreće i nestanka jastva gotovo jednako pogađaju libertarijanizam djelatnikovog uzrokovanja kao i libertarijanizam događajnog uzrokovanja stoga ću o tim kritikama govoriti kada budem govorio o događajnom uzrokovanju.

#### 4. 5. 1. Vremenska neodredivost djelatnikovog uzrokovanja

Osnovno pitanje je kako shvatiti djelatnikovo uzrokovanje? Što uopće znači da djelatnik može djelovati na taj način u svijetu? U svijetu postoji čitav niz kauzalnih lanaca stvorenih od u nizu poredanih događaja. Ti događaji posjeduju određena svojstva među koje ubrajamo i relaciju uzrokovanja koja veže dva događaja u ono što će naposljetku biti jedan kauzalni niz. Pitanje je što se događa kada u taj kauzalni okvir sastavljen od relacija između događaja pokušamo uklopiti djelatnikovo uzrokovanje kao jednu posebnu vrstu relacije. Relacija za koju se ne može reći da postoji između dvaju događaja nego postoji između jednog djelatnika i jednog događaja. Ako djelatnika ne možemo analizirati u terminu događaja onda se postavlja pitanje kako ga uklopiti, kako ga povezati u kauzalne lance? Takva pitanja postavlja C. D. Broad kada formulira sljedeći prigovor:

„Truditi se određenim intenzitetom, u određenom smjeru, u određenom trenutku, za određeno vrijeme razvidno je događaj ili proces, koliko god bio, po drugima aspektima, unikatan ili čudan. Stoga, kao takav, potpada pod sve uvjete koji se samo-evidentno primjenjuju na svaki događaj. Zasigurno je evidentno da ako je, u neko vrijeme, početak nekog procesa determiniran onda njegov potpuni uzrok *mora* sadržavati kao jedan esencijalni faktor jedan drugi događaj ili proces koji *započinje* u trenutku iz kojeg determinirani događaj ili proces *nastaje*. Ne vidim *prima facie* prigovor prema kojemu bi postojali događaji koji nisu u potpunosti determinirani. Ali, kako je događaj determiniran, jedan esencijalni faktor sveukupnosti njegovog uzroka moraju biti drugi događaji. Kako bi jedan događaj mogao biti determiniran da se dogodi u određeno vrijeme ako njegov potpuni uzrok ne sadrži neki faktor na koji bi se pojam datuma mogao primijeniti? Kako može pojam datuma imati ikakvu aplikaciju na nešto što nije ni događaj? (Broad 1952: 215)

Kao prvo valja naglasiti da se, kako je formuliran, prigovor odnosi na determinirane događaje, no, ukoliko te događaje zamijenimo s indeterminiranim prigovor neće izgubiti na značaju. Bit argumenta sastoji se u ideji da kada govorimo o uzrokovanju onda jednostavno nema prostora za neki posebni entitet kao što je to djelatnik kojeg postuliraju teorije djelatnikovog uzrokovanja. Ne postoji konceptualni prostor unutar

kojega bi djelatnik mogao imati određena svojstva na temelju kojih bi mogli reći da on može djelovati. Dakle, radi pravilne evaluacije ovog argumenta valja imati na umu da se ovaj argument fokusira na tvrdnju koju brane teoretičari djelatnikovog uzrokovanja prema kojoj uzrok određenog događaja ne može biti neki drugi događaj nego je to isključivo djelatnik shvaćen kao posebna vrsta supstancije sa sposobnošću formiranja novih uzročnih nizova. Broad nas podsjeća da se svaki događaj događa u nekom vremenskom trenutku, uzrokovan je u određenom trenutku iz čega slijedi da i ono što uzrokuje događanje događaja mora također biti prisutno u određenom trenutku koji prethodi učinku. Broad govori u terminima potpunog uzroka i smatra da nešto iz tog potpunog uzroka što dovodi do posljedičnog događaja mora također biti u vremenu. Točnije mora biti u vremenu u kojem se događa učinak ili prethodi učinku. A takav uzrok mora se moći vremenski odrediti, zato se ovaj prigovor ponekad naziva „prigovor prema kojemu su radnje vremenski odredive, ali djelatnici nisu.“ (O'Connor 2011: 318) Jednostavno prema ovom prigovoru se čini da sve što nam treba za uzrokovanje učinka jest neki prethodni događaj koji se nalazi u vremenu. Djelatnik shvaćen kao ona posebna supstanca koja uzrokuje ne može se, prema definiciji na kojoj inzistiraju teoretičari djelatnikovog uzrokovanja, na ovaj način vremenski odrediti. Broadovo prigovor nam sugerira da tako što nije niti potrebno, nije potrebno određivati kada djelatnik uzrokuje jer sav 'posao' uzrokovanja odrađuje događaj koji prethodi učinku.

Carl Ginet iznosi inačicu ovog argumenta koja se fokusira na objašnjenje radnje „ako je mentalni događaj uzrokovan samo od mene, samo od tog entiteta koji traje i niti od jednog, bilo kojeg događaja, tada to ne može objasniti ono što se mora objasniti.“ (Ginet 1990: 13) Takav entitet ne posjeduje svojstva koja su potrebna za objašnjenje jednog mentalnog događaja, npr. odluke. Osnovno svojstvo koje nedostaje i na koje se Broad usredotočuje jest vremensko određenje uzrokovanja, njegov 'timing'. Ginetovim riječima:

„Ja, kao entitet koji traje u vremenu, a ne kao bilo koji događaj čiji sam ja subjekt, ne mogu objasniti bilo koju partikulariju mojeg mentalnog čina. Čini se da ovaj problem pokazuje da je nešto krivo sa samim konceptom djelatnikovog uzrokovanja.“ (Ginet 1990: 14)

Smatram da se ovim prigovorom jasno ističe pogrešna koncepcija jastva koju koriste teorije događajnog uzrokovanja. Ono zbog čega odlučujemo ili djelujemo su određene karakteristike nas samih. Određeni događaji kojima smo mi subjekti, koji čine nas kao subjekte. Reći da mi kao subjekt, ako posebna supstancija s posebnim sposobnostima kreiramo nove događaje se jednostavno nema gdje uvrstiti u ontološki red događaja. Niti postoji potreba za time. Sve što je relevantno u vezi našeg uzrokovanja odluka i činova može se objasniti bez pozivanja na takav jedan mistični entitet. Jednostavno, ideja 'ja' koji samostalno kreira nove događaje predstavlja jedan nepotrebn reziduum, jednu relikviju prošlosti, jedno slijepo štovanje našeg prenapuhanog jastva, našeg 'velikog ja' koji stoji iznad ostalih svakodnevnih., uobičajenih, svjetovnih događaja.

Smatram da je Clarke bio na pravom putu kada je započeo s eliminacijom suvišnih entiteta, entiteta koji se naposljetku mogu reducirati i objasniti pozivajući se na druge općeprihvaćene entitete. Dualizam uzrokovanja je nepotreban. Djelatnikovo uzrokovanje se može kao zasebna vrsta entiteta eliminirati i u potpunosti objasniti događajnim uzrokovanjem. Koncepciji jastva koja se oslanja na uzrokovanje koje nije vremenski određivo nema prostora u jednoj suvisloj metafizici.

Ovako formulirani argumenti devastirajući su za tradicionalne koncepcije djelatnikovog uzrokovanja poput one Thomasa Reida ili Rodericka Chisholma koji su smatrali da je uzrokovan događaj uzrokovan isključivo od strane samog djelatnika, a ne i od drugih događaja koji se tiču tog istog djelatnika. Suvremene teorije djelatnikovog uzrokovanja poput onih koje nude O'Connor i Clarke prolaze nešto bolje. One uključuju i određene događaje koji se tiču samog djelatnika poput djelatnikovog posjedovanja određenih razloga ili namjera. Stoga se u tim teorijama djelatnik može datirati, odnosno vremenski odrediti. Može se reći da je u određeno vrijeme djelatnik stekao određeno vjerovanje i stoga odlučio postupiti na određeni način, s time da je taj čin odlučivanja bio djelatnikom uzrokovan. Pitanje koje se može postaviti je zašto nismo sve vremenski odredili? Zašto potpuni uzrok radnje nije vremenski određen? Zašto jedan dio, preciznije upravo onaj dio koji se tiče djelatnikovog uzrokovanja ostaje vremenski neodređen? Čini se da bi i njega trebalo vremenski odrediti. No, ako se to učini onda subjekt koji djeluje postaje događaj u vremenu te nam tada djelatnikovo uzrokovanje više nije potrebno nego se čitav proces odlučivanja može objasniti uzrokovanjem događajima.

Na temelju gore navedenih premisa Clarke formulira jedan argument (Clarke 2003: 201-203) kojeg O'Connor naziva modificiranom verzijom Broadovog argumenta. (O'Connor 2011: 318) Osnovna tvrdnja tog argumenta je da uzrok i sve što se tiče samog uzroka mora imati svoju vremensku odrednicu. U Broadovom argumentu ustanovljeno je da se bar dio uzroka mora vremenski odrediti jer u protivnom je u potpunosti nejasno o čemu govorimo kada govorimo da je neki učinak posljedica nekog uzroka. Suvremeni teoretičari djelatnikovog uzrokovanja su prihvatili tu tezu i odredili određena svojstva djelatnika (ili djelatne supstance) koja se nalaze u vremenu. To su događaji poput stjecanja vjerovanja ili imanja razloga. Pitanje je zašto ne napraviti korak dalje? Zašto ne reći da je to svojstvo djelatno svojstvo, a ne sam djelatnik koji uzrokuje? Randolph Clarke priznaje:

„Ovo prilagođavanje, ipak, dolazi opasno blizu priznanja da je posjedovanje svojstva u vremenu koje je u pitanju od strane same supstancija ono što jest uzrok (...) činjenica da su događaji, ali ne i supstancije, direktno u vremenu onda, čini se, ne ide u prilog mogućnosti supstancijskog uzrokovanja, iako ne na odlučujući način.“ (Clarke 2003: 202)

Ono što se želi reći je da samo događaji mogu biti smješteni u vremenu, supstancije to ne mogu. Supstancije bi mogle biti smještene u vremenu ali samo posredno, ako se događaji od kojih su sastavljene nalaze u vremenu. Ako samo događaji mogu biti smješteni u vremenu onda iz toga slijedi da se i uzrokovani učinci moraju nalaziti u točno određenom vremenu (jer su i oni sami događaji), ali onda oni su takvi kakvi jesu upravo „zato što se i njihovi uzroci događaju u vremenu i to na način na koji su događaji u vremenu, a supstancije to ne mogu biti.“ (Clarke 2003: 201) Dakle i sam učinak, koji je događaj, mora biti posljedica uzroka kojeg moramo tretirati kao događaj jer ga u protivnom ne možemo vremenski odrediti. Jednostavno ovim pristupom se prostor za supstancije i njihovo uzrokovanje u potpunosti eliminira.

Naravno, oni koji brane djelatnikovo uzrokovanje takav argument neće smatrati valjanim zato što će smatrati da su supstancije shvaćene kao entiteti koji djeluju ontološki fundamentalnije od događaja. O'Connor takav pristup raspravi koja hrani ovaj argument naziva 'mračnim' (O'Connor 2011: 318) te argumentira da je nejasno što se misli kada se kaže da objekt postoji u vremenu samo pod uvjetom da događaji koji ga čine postoje u vremenu i nastavlja:

„To ne može značiti da objekt koji postoji u to vrijeme metafizički ovisi o događajima koji postoje jer je objekt mogao biti dijelom nekog drugog događaja u to vrijeme.“ (O'Connor 2011: 318)

Čini se da O'Connor želi reći da objekt nužno ovisi o događajima koji ga sastavljaju te da zbog toga objekt ne može biti sastavljen od drugih događaja što onda implicira da djelatnik nije ni mogao postupiti drugačije. Ukoliko je ova rekonstrukcija O'Connorovog argumenta točna onda smatram da je jednostavno – netočna. Ono što u aktualnom nizu čini djelatnika svakako jesu događaji kroz koje on prolazi: njegova promišljanja, njegove odluke, njegovi razlozi itd. No, to ne znači da je ta veza nužna, u nekom drugom nizu događaja, koji je pod pretpostavkom indeterminizma svakako moguć, djelatnik je mogao imati drugačija vjerovanja, odluke itd. Ne vidim razloga zašto bismo morali prihvatiti takvo ekstremno, esencijalističko shvaćanje jastva kakvo nam O'Connor nameće. Uz to mi se ne čini plauzibilno tvrditi da će pitanje razumijevanja djelatnikovog uzrokovanja ili objašnjenje uzrokovanja, probleme na koje se ponajprije fokusira Broadova kritika, ovisiti o tome je li veza između događaja koje čine djelatnika nužna ili nije. Jednostavno O'Connorov protuargument mi se čini poput jednog odvlačenja pažnje sa stvarnog problema na koji teoretičari djelatnikovog uzrokovanja ne mogu pružiti dobar odgovor.

Vezano uz ranije navedeni argument Carla Ginetta koji se poziva na problem objašnjenja može se formulirati prigovor teoriji djelatnikovog uzrokovanja. Argument se bazira na principu kojeg svakodnevno koristimo prilikom objašnjavanja određenih učinaka. Naime, navođenje događaja koji su sudjelovali u uzrokovanju određenog učinka doprinosi uzročnom objašnjenju učinka. No, taj princip ne vrijedi i za djelatnu supstanciju za koju se zalažu oni koji brane djelatnikovo uzrokovanje. Naime, navođenje supstancije ne doprinosi uzročnom objašnjenju zato što ona nije događaj, ne može se smjestiti u vremenu i samim time ne može naći svoj prostor u objašnjenju. Argument ističe činjenicu da se objašnjenje temelji na uzrocima koji doprinose ostvarenju učinka, primjerice kod čina odluke to mogu biti prethodni razlozi, ali kako teoretičari djelatnikovog uzrokovanja inzistiraju da sam čin uzrokovanja kojeg čini sam djelatnik na temelju svojih posebnih moći nije događaj onda ostaje upitno što je to što čime djelatnik doprinosi uzrokovanju radnje i njenom objašnjenju.



Clarke navodi jedan način (Clarke 2003: 200) na koji djelatna supstancija može postati dio objašnjenja koji se javlja kada postavljamo jednu podvrstu „zašto pitanja“. Primjerice na pitanje „Zašto se to dogodilo?“ možemo odgovoriti sa „Zbog Diane“(Clarke 2003: 200). Ali koliko je takvo objašnjenje informativno? Sam Clarke smatra da nije: „citiranje djelatnika u slučaju poput ovog ne daje nam vrstu objašnjenja koju tipično zahtijevamo u slučajevima ljudskog djelovanja.“ (Clarke 2003: 200) Ono što mi želimo znati jest što je to vezano za djelatnika ili za situaciju koju povezujemo s djelatnikom, što je dovelo do njegovog postupka. Dakle, želimo doznati koji je događaj Diana učinila da dovede do 'toga'. I u takvom objašnjenju nam ne treba djelatnik, osim ako sam nije dio događaja.<sup>111</sup>

No, na tako postavljenu kritiku Clarke reagira tvrdnjom da se mi ne pozivamo na djelatnikovo uzrokovanje radi odgovaranja na problem objašnjenja nego zato što time želimo riješiti problem kontrole, a problem kontrole je problem koji je nevezan za problem objašnjenja. (Clarke 2003: 200)

Ne mogu se složiti s Clarkeovom primjedbom zato što smatram da treba podobnije odgovoriti na pitanje na koji način djelatnik kontrolira radnju. Pitanja poput kako se odvija kontrola nad radnjom ili u čemu se sastoji kontrola djelatnika nad radnjom ne bi trebala ostati neodgovorena. Poanta je da ta pitanja ostaju neodgovorena u slučajevima u kojima se kontrola formulira kao čin djelatnikovog uzorkovanja kojeg nije potrebno daljnje eksplicirati. Na neki način vraćamo se na Watsonovu kritiku prema kojoj je teorija djelatnikovog uzrokovanja samo ime za problem ali ne i rješenje. Umjesto da se objasni kako izgleda jedan primjer slobodne odluke nad kojom imamo kontrolu, teoretičar djelatnikovog uzrokovanja preferira završiti govor o tome proglašenjem djelatne supstance jednim entitetom koji se daljnje ne može analizirati, jednom prirodnom vrstom. Sličan prigovor se može uputiti i kada netko brani tezu da je sve što se ima za reći o kontroli nad radnjama objašnjeno intencionalnim terminima, pri čemu ne dolazi do 'spuštanja' rasprave na ontološki nivo. Ipak, ukoliko tako postupimo onda se stječe dojam da se time okreće leđa odgovorima na koja imamo pravo zato što su 'kako' pitanja koja smo postavili sasvim plauzibilna pitanja na koje valja odgovoriti. Zato smatram da je pitanje kontrole naposljetku ipak usko vezano uz pitanje objašnjenja.

---

<sup>111</sup> Radi ilustracije uzmimo primjer pljačke banke. Recimo da se pitamo „zašto je opljačkana banka?“ Reći „zbog Dijane“ je neinformativno, objašnjenje je izostalo. S druge strane tome neće biti tako ako kažemo „Banku je opljačkala Dijana zato što je bila ogorčena spoznajom da više nema novaca za otplaćivanje kredita, krivila je banku za situaciju u kojoj se našla i jedini izlaz vidjela u nasilnoj nabavci novaca.“

Naposljetku se može zaključiti da Broadova kritika i srodni argumenti koji su proizašli iz te kritike pokazuju da kada analiziramo uzrokovanje jednostavno ne možemo pronaći prostor unutar kojeg bismo mogli uklopiti djelatnikovo uzrokovanje. Ukoliko tražimo objašnjenje nekog učinka, onda se opet čini da djelatnikovom uzrokovanju nema mjesta. Stoga ostaje nerazumljivo čemu ono zapravo služi, što dobivamo njegovim uvođenjem osim što time imenujemo problem. Štoviše, čini se da se sve što nam treba<sup>112</sup> može objasniti bez uvođenja djelatnika na način da se objašnjenje zadrži na nivou događaja.

#### **4. 5. 2. Neobičnost djelatnikovog uzrokovanja i djelatnika koji uzrokuje**

Jedna od osnovnih karakteristika teorija djelatnikovog uzrokovanja je ta što pretpostavljaju jednu posebnu vrstu jastva, jednu posebnu vrstu supstancije koja može formirati nove kauzalne lance kao i ta što pretpostavlja postojanje 'običnog', događajnog uzrokovanja i 'posebnog', djelatnikovog uzrokovanja. Kao što je već ranije istaknuto pitanje je može li tako što postojati?

Jedan od odgovora na to pitanje, koji bi ujedno predstavljao i kritiku teorije djelatnikovog uzrokovanja glasio bi: ako se može otkriti, onda i postoji. Ako se ne može otkriti onda ni ne postoji. Problem s djelatnikovim uzrokovanjem je taj što nam ništa ne može svjedočiti u prilog njegovom postojanju, jednostavno ga ne možemo otkriti. Ono što nam treba da ga otkrijemo je nekakav trag, nekakvo detektabilno svojstvo koje djelatna supstancija posjeduje. Ali takvog svojstva nema. (Clarke 2003: 206-207)

Valja biti oprezan i imati na umu ovu da ovu kritiku valja shvatiti iz perspektive trećeg lica te nam stoga argumenti koji se pozivaju na introspekciju ili vlastito iskustvo ne mogu pomoći jer su to argumenti iz prvog lica.

No, Clarke smatra da čak i da se djelatnikova moć uzrokovanja može otkriti samo introspekcijom ili čak i da ju je u načelu nemoguće otkriti ta činjenica ne bi predstavljala argument protiv njenog postojanja „zato što postoje entiteti koji se u načelu ne mogu otkriti.“ (Clarke 2003: 207) Iz tog razloga bolji pristup ovom problemu jest onaj kada si postavljamo pitanje je li nam takvo uzrokovanje uopće potrebno? Je

---

<sup>112</sup> Osim problema kontrole koje je nešto kompleksnije te ću stoga u nastavku ponuditi odgovor na to pitanje.

li potrebno raditi razliku u vrsti uzrokovanja? Ukoliko bi postojala razlika u vrsti to bi značilo da koncepcija uzrokovanja nije unificirana koncepcija, da postoje dvije radikalno različite vrste uzrokovanja „za što se može tvrditi, sa nekom plauzibilnošću, da ne može biti tako“. (Clarke 2003: 208) Skepticizam u pogledu neunificiranosti uzrokovanja kod Clarkea proizlazi iz njegovog vjerovanja da teoretičari djelatnikovog uzrokovanja ne mogu, temeljeći se na ideji da su svi uzroci supstancije, odgovoriti na argument o uniformnosti uzrokovanja. A u prilog tome ide i ranije navedeni Clarkeov redukcionistički pristup prema kojemu proizlazi da takvo razlikovanje uopće nije potrebno raditi.

O'Connor nas poziva, braneći neunificiranost, da se sjetimo da za neke fenomene smo skloni reći da postoje na dva dijametralno različita načina, pa zašto onda ne bi bilo tako i s uzrokovanjem? On se poziva na razlikovanje determinističkih i indeterminističkih svojstava, svjesnih mentalnih svojstava koje imaju intencionalni karakter i fizičkih svojstava koji to nemaju. Te zaključuje da „na temelju ovih primjera, je teško uvidjeti zašto ne može postojati daljnje raščlanjivanje vrsti kakve predviđa teoretičar djelatnikovog uzrokovanja.“ (O'Connor 2011: 320) Odgovor koji nudi O'Connor smatram neuvjerljivim. Jednostavno nabrojanje drugih fenomena koji se mogu javljati na dva ili više različitih načina ili u dvije ili više vrsta ne može predstavljati argument za tvrdnju da postoje dvije vrste uzrokovanja. Za tako što treba pozitivan argument a tako što teoretičari djelatnikovog uzrokovanja nisu kadri ponuditi.

Iz gore navedenih argumenata smatram da se može zaključiti da je djelatnikovo uzrokovanje kao svojstvo koje posjeduje djelatnik koji uzrokuje izuzetno problematično. Koncept je nekoherentan zato što se ne može uklopiti u onaj grozd ideja koje oblikuju našu koncepciju uzrokovanja. Vremenski se ne može odrediti kada se ono javlja u uzrokovanju. Zatim, problem se javlja s njegovom nerazumljivošću. Jednostavno nije jasno što djelatnikovo uzrokovanje predstavlja. Ontološki je skupo jer pretpostavlja neunificiranost uzrokovanja i postojanje jedne nerazumljive koncepcije jastva. Na kraju se postavlja pitanje koristi takvog koncepta. Prema Watsonu jedina korist je ona što imenuje problem, sa čime se slažem. Ali tu i prestaje sva korist koju imamo od takve teorije. Zašto se onda i dalje barata tim teorijama? Smatram da je jedan od odgovora sljedeći: problem se sastoji u tome što takva koncepcija uzrokovanja i dalje robuje navikama koje su 'krasile' stare libertarijaniističke teorije, točnije i dalje postoje autori koji su spremni platiti visoku

cijenu sa ciljem očuvanja posebne uloge djelatnika u svijetu. A cijena koja se pri tome mora platiti, u nadi da će time biti spašena ta bogata koncepcija slobode, nije zanemariva i prečesto uključuje postojanje nekih sumnjivih, rekao bih mističnih entiteta.

Stoga smatram da teorije djelatnikovog uzrokovanja valja odbaciti i usmjeriti se na neke druge libertarijaniističke opcije. Jednu od opcija predstavljaju teorije ne-uzročnog libertarijanizma.

#### **4. 6. Ne-uzročni libertarijanizam**

Sve libertarijaniističke teorije oslanjaju se na jednu osnovnu ideju prema kojoj slobodne radnje ne smiju biti determinirane ranijim događajima. Libertarijaniističke ne-uzročne teorije slobode volje<sup>113</sup> dijele tu ideju, ali kako im i ime sugerira, smatraju da odluke i radnje mogu biti slobodne samo ako nisu uzročno određene. Na taj način ne-uzročni libertarijanizam nastoji izbjeći problem koji proizlazi iz same prirode uzroka, prirode koja je takva da ranijim događajima određuje odluke, a posljedično i radnje te time djelatniku oduzima kontrolu nad istima. Naravno, odluke djelatnika ne mogu se formirati ex-nihilo, a objašnjenje ljudskog ponašanja je nešto što ne možemo zanemariti. Stoga, ako teoretičari ne-uzročnog libertarijanizmasmatraju da nema potrebe koristiti se govorom uzroka kada raspravljamo o slobodnim odlukama i/ili kad nastojimo objasniti djelatnikovo ponašanje onda oni moraju ponuditi nešto što će nadomjestiti ulogu koju uzroci imaju u objašnjenju radnji. Tu ulogu u ne-uzročnim teorijama preuzimaju razlozi. Slobodne radnje kao ne-uzrokovani događaji mogu se objasniti pozivajući se na razloge što, prema ne-uzročnim teoretičarima nije moguće u slučaju uzroka zato što uzroci određuju naše radnje i onemogućuju drugačije postupanje. Posljedično takav pristup implicira da moramo prihvatiti tezu da postoji supstancijalna razlika između razloga i uzroka. Stoga će i autori poput Carla Ginet (Ginet 1990; 2002), Hugh McCanna (McCann 1998), Thomasa Pinka (Pink 2004) i drugih koji zastupaju takvu poziciju izbjegavati ontološki govor, onaj govor koji se fokusira na pitanje kako funkcionira proces odluke i usmjerit će svoju pažnju na fenomenološko-intencionalni aspekt odlučivanja.

---

<sup>113</sup> O'Connor, Kane i drugi autori ne-uzročni libertarijanizam nazivaju 'jednostavni indeterminizam'. (Kane 2005: 53-57, O'Connor 2000: 24-27)

Da bi izbjegao govor o uzrocima, Carl Ginet, prvi autor koji je detaljnije razradio takvu libertarijanističku teoriju, oslanja se na teoriju radnje prema kojoj jednostavni mentalni činovi, poput odlučivanja, ne zahtijevaju uzročnu strukturu niti uzročno objašnjenje. Prema Ginetu svaka radnja, svako voljno izražavanje započinje jednim jednostavnim mentalnim činom, htjenjem<sup>114</sup> kojeg karakterizira 'fenomenološka kvaliteta radnje'<sup>115</sup>. Htjenje nije neki pasivni mentalni događaj koji se djelatniku javlja nego, upravo suprotno, ako se radi o htjenju onda će ono imati fenomenološku kvalitetu radnje koja će nam ga predstavljati kao od nas učinjeno htjenje, od nas učinjenu radnju. To je jedno intrinzično ne-uzročno svojstvo radnje. Da bismo bolje shvatili taj mentalni fenomen Ginet nas poziva da uzmemo u obzir jedan jednostavan mentalni čin: onaj mentalnog izricanja nečega, u njegovom primjeru francuske riječi 'peu'. Prema Ginetu tada će biti prisutna fenomenološka kvaliteta radnje

„koji je intrinzičan i neodvojiv od javljanja riječi u mojem umu kad je ja mentalno izričem. On pripada načinu na kojemu se riječ javlja u mom umu te nije različiti fenomen koji prethodi ili prati javljanje riječi.“ (Ginet 1990: 13)

To je jedno svojstvo koje govori da sam djelatnik direktno kreira ili određuje događaj koji ima tu kvalitetu. Upravo ta kvaliteta nam garantira da se mentalni čin nalazi pod našom kontrolom, da smo ga mi svjesno i namjerno učinili te samim time nam i garantira i kontrolu nad samim činom donošenja odluka.

Sličnu ne-uzročnu libertarijanističku teoriju brani i Hugh McCann s time da on ne govori o fenomenološkom kvalitetu radnje, nego smatra da slobodne radnje karakterizira *intrinzična intencionalnost*. (McCann 1998: 163)

Jedan od prigovora koji se već tradicionalno upućuju ne-uzročnim teorijama je onaj koji postulira mogućnost iluzornog iskustva. O'Connor smatra da:

„takva introspekcijska kvaliteta može biti dio osnove na temelju koje razlikujemo naše radnje od događaja koji nam se događaju (poput nevoljnih treptaja). Ali takvi introspekcijski sudovi (...) mogu biti prividni.“ (O'Connor 2000: 26)

---

<sup>114</sup> U originalu 'volition'. (Ginet 1990: 15)

<sup>115</sup> U originalu 'actish phenomenal quality' što prevodim s 'fenomenološki kvalitet radnje' zato što se radi o mentalnom činu, kvalitetu, koji se u nama fenomenološki javlja kada vršimo radnju odlučivanja. (Ginet 1990: 11)

Slično argumentira i Clarke kada ističe da je pojavnost fenomenološke kvalitete radnje dana u obliku jedne 'kao da' karakterizacije (Clarke 2011: 335) te ju uspoređuje s fenomenom osjeta neke neugode na ruci. U takvoj situaciji smo skloni reći da nam se čini 'kao da' nas iglice bodu.

Takvi prigovor žele istaknuti mogućnost prema kojoj mentalni čin htjenja može u nama biti proizveden na isti onaj način na koji Black Jonesu proizvodi htjenje koje ga naposljetku tjera na određen čin htio ga on učiniti ili ne. Ako se htjenje na ovaj način može inducirati u drugim ljudima onda ono ne može biti temelj slobodi zato što koncept slobode ne može sadržavati instance koje predstavljaju jedan jasan primjer prisile. No, problemi koje ovaj prigovor generira se ne sastoji samo u tome, oni su puno dublji. Prigovor nam govori da ako Black nama može učiniti tako što onda možemo pretpostaviti da prirodnim putem možemo imati iluzorno iskustvo da smo mi ti koji smo autori radnje.<sup>116</sup>

Ako iskustvo fenomenološke kvalitete radnje može biti iluzorno, onda da bi teorija bila uspješna mora postojati način da prepoznamo iluzorno iskustvo te da ga razlikujemo od normalnih slučajeva slobodnog odlučivanja. Upravo se na ovu mogućnost razlikovanja fokusiraju kritike koje, po meni s pravom, tvrde da takvo razlikovanje nije moguće.

Odgovor kojeg će ponuditi Ginet i drugi koji dijele njegov teorijski pravac je sljedeći: radi izbjegavanja prigovora koji se temelji na iluzijama, odnosno na ideji moguće prisile od strane zlih neuroznanstvenika poput Blacka koja se ne može razlikovati od normalne situacije, valja takve situacije jednostavno proglasiti neprimjerenima. Oni prihvaćaju tvrdnju da su situacije kontrafaktičkog kontrolora i/ili manipuliranja djelatnikom neprihvatljive, da su to primjeri ne-slobode, te smatraju da takve primjere valja izdvojiti iz skupine odluka u kojima je ona donesena normalnim putem. Dakle, radnja je slobodna samo ako je plod htjenja koje ima fenomenološku kvalitetu radnje i ako to htjenje nije umjetno proizvedeno u djelatniku te ukoliko radnja nije uzročno određena.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Što ujedno i mnogobrojni neuroznanstvenici i tvrde: naš osjećaj slobode volje je puki privid, korisna iluzija prirode. (Wegner 2004)

<sup>117</sup> Moglo bi se reći da teoretičari ne-uzročnog libertarijanizma smatraju da je radnja slobodna samo ako je plod htjenja koje ima fenomenološki kvalitet radnje i ako to htjenje nije umjetno generirano. Takvo postavljanje definicije slobode je upitno jer se oslanja na problematični „osim ako“ oblik definicije. Reći da je radnja slobodana ako ima svojstvo y osim ako to svojstvo y nije umjetno stvoreno izgleda kao da se definicija našla

Takav odgovor čini se nedostatnim zato što nam fenomenološka kvaliteta radnje mora dati osjećaj da je radnja naša, ali ako nam ona sama po sebi ne može garantirati da ona uistinu jest naša onda njena osnovna funkcija u Ginetovom argumentu ostaje neizvršena. Kako je fenomenološka kvaliteta radnje ono što konstituira i garantira djelatnikovu kontrolu nad radnjama, zbog mogućnosti iluzije, takva garancija izostaje.

Ne-uzročnim teorijama treba jedna neutralna okosnica koja će garantirati da fenomenološka kvaliteta nije plod iluzije. Teoretičari djelatnikovog i događajnog uzrokovanja će reći da taj kvalitet valja povezati s uzročnošću. No, na takav ustupak ne-uzročne teorije, kako im samo ime i sugerira, ne mogu pristati, a samim time ostaju bez oslonca za kojeg mogu usidriti kontrolu djelatnika. Stoga fenomenološka kvaliteta radnje nikako ne može predstavljati dovoljno čvrsto sidrište za kontrolu radnji. Istovjetni problemi prate i McCannovu intrinzičnu intencionalnost za koju Randolph Clarke kaže: „No, kada je takva intencionalnost odvojena od uzročne proizvodnje, ne čini se da ona može, po sebi, ni djelomično sačinjavati izvršavanje aktivne kontrole.“ (Clarke 2003: 20)

Hugh McCann dodaje aspekt spontanosti i aspekt aktivne uključenosti<sup>118</sup> čime bi se trebala ojačati kontrola djelatnika nad njegovim radnjama, ali moje mišljenje je da ih Clarke opravdano kritizira tražeći dodatno objašnjenje, odnosno kada tvrdi da „reducibilno ili ne svojstvo aktivne uključenosti jest fenomen koji zahtijeva eksplikaciju.“(Clarke 2003: 21) Kako McCann smatra da je to svojstvo ireducibilno te smatra da se ono ne može utjeloviti u nekoj vrsti uzrokovanja, onda će Clarke reći da „pošto ne nudi sadržajnu alternativu, vršenje aktivne kontrole ostaje misterij.“(Clarke 2003: 21) Stoga se ne-uzročni libertarijanizam mora odbaciti zato što „ne nudi pozitivni prikaz svojeg krucijalnog fenomena.“(Clarke 2003: 21)

Alfred Mele dijeli Clarkeovu bojazan da teorije ne-uzročnog libertarijanizma ne mogu objasniti vezu između razloga i postupaka. Primjer djelatnika S koji otvara prozor i ima dvije simultane namjere ilustrira nam nužnost uključenja uzročnosti u objašnjenje. Djelatnik ima namjeru N – otvaranjem prozora želi prozračiti sobu, no

---

pred neprelaznim problemom i jedini način da ju se spasi jest priznavanje problema i njegovo inkorporiranje u definiciji.

<sup>118</sup> Termini koje McCann koristi su „spontaneity“ i „activeness“ te oni predstavljaju aspekt kontrole koji se javljaju i intrinzični su osnovnim radnjama te ih se može shvatiti kao *sui generis* svojstva radnje koja se ne mogu svesti na nešto. (McCann 1998: 185)

istovremeno ima i namjeru O – otvaranjem prozora želi imati bolji pogled na susjedstvo. Mele argumentira:

"Pretpostavimo da neki ljudi znanstvenik uspije izolirati namjeru N i učiniti ju takvom da nema nikakav efekt na S-ove tjelesne kretnje (...) s druge strane namjera O može sudjelovati u proizvodnji pokreta koji će dovesti do S-ovog otvaranja prozora. Jasno je da namjera O sudjeluje u objašnjavanju S-ovog otvaranja prozora dok namjera N ne sudjeluje. Uistinu, čini se da je namjera N u potpunosti irelevantna u objašnjenju djelatnikovog postupka. Ako je tome tako, onda je Ginet u krivu jer prema njegovoj teoriji sama prisutnost namjere za nekim postupkom u djelatniku je dovoljna da ta namjera sudjeluje u objašnjavanju postupka." (Mele 1992: 253)

Mele želi istaknuti da je ljudi znanstvenik uzročno odgovoran za to što je namjera O, a ne namjera N, ona koja pomoću koje se objašnjava djelatnikov postupak. No, time smo se spustili na ontološki nivo da bismo objasnili postupak. Na intencionalnom to nije bilo moguće i zato je neodrživa osnovna ideja ne-uzročnog libertarijanizma: o uzrocima ipak ne možemo šutjeti.

Kada sam u prvom poglavlju govorio o istraživanju kojeg su proveli Nahmias, Coates i Kvaran u kojemu se problem kompatibilnosti testira pomoću dihotomije intencionalno/mehanicističko naznačio sam problem s kojim se suočava svaka teorija koja se oslanja na govor u intencionalnim terminima. Problem se sastoji u tome što se u takvom govoru ne može saznati što se događa 'ispod haube', odnosno ne može se doznati išta o ontološkom statusu entiteta o kojima se govori. U slučaju istraživanja koje su proveli Nahmias, Coates i Kvaran problem se sastojao u tome što intencionalni govor dan u vinjetama nije dovoljno jasno isticao deterministički karakter radnje. Tome je bilo tako upravo zbog inzistiranja na intencionalnome koje u svojoj biti predstavlja jedan anti-redukcionistički pristup. Kod O'Connora i Clarkea se kritika fokusirala na to da fenomenološka kvaliteta može zavarati te se zbog toga ne može uzeti kao relevantna u objašnjenju, odnosno treba utvrditi je li razlog zbog koji mi mislimo da ona objašnjava odluku *uistinu* to i čini ili je to samo privid. Clarke ide korak dalje i zahtijeva eksplikaciju naše uključenosti u kontroli te argumentira da nije dovoljno ostati na razini razloga. Mele ponavlja lekciju primjenjujući je na intencije: tek na ontološkom nivou znamo koja intencija je odgovorna za koji čin i zašto.



Gore navedeni argumenti zorno prikazuju da autori koji žele intencionalnim, anti-redukcionističkim govorom izbjeći raspravu o uzrocima ili o ontološkim osnovama odluke to jednostavno ne mogu činiti. Zbog toga ne-uzročne teorije valja odbaciti kao neprimjerene.

No, gore navedenom zaključku može se pridodati i jedna općenita kritika intencionalnog pristupa, kojeg osobno smatram neprimjerenim i nepotrebnim sredstvom koje ne valja koristiti u raspravi o slobodi volje.

Osnovni problem intencionalnog pristupa jest taj što je ontološki plitak ili u pojedinim slučajevima nijem. Ne-uzročne teorije u svom intencionalnom pristupu slobodnim odlukama i moralnoj odgovornosti, u svojoj biti se ne razlikuju od drugih intencionalističkih pristupa te u konačnici predstavljaju jedan pragmatički pristup problemu. Dennettov kompatibilizam oslanja se na ideju da je nemoguće predvidjeti ponašanje sustava u determinističkom svijetu i zato je govor na ontološkoj razini beskoristan te se valja zadržati na intencionalnoj razini ili na razini dizajna. (Dennett 2003: poglavlja 3, 8 i 9) Slično pragmatičko razmišljanje dijele i ne-uzročne teorije: kako se na nivou uzroka javlja čitav niz problema onda je bolje zadržati se na prihvatljivijem nivou razloga i objasniti slobodno ponašanje pojedinca pomoću njih. Ono što nedostaje ovim pristupima je jedan ontološki dovoljno dubok uvid u temeljne odnose koji postoje između naših postupaka i naših mentalnih stanja.

Nas zanima kako bi u slučaju ne-uzročnih teorija neki događaj poput odluke mogao biti neuzrokovan ranijim događajima, ali i dalje pod našom kontrolom. Zanima nas što je to što ga čini našim i zbog čega smijemo reći da je to slobodan čin. Zanima nas eksplikacija veza koje postoje između naših mentalnih stanja poput vjerovanja, razloga, životnih planova i učinka, odnosno samih radnji koje činimo. Pitanje 'kako?' nameće se samo od sebe, Jednostavno želimo znati, ne samo kako izgleda slobodna odluka, nego zašto nam se ona takvom čini. Zanima nas koje su namjere i/ili razlozi odgovorni za uzrokovanje naših odluka. Reći da su odluke slobodne zato što ih karakterizira određena kvaliteta predstavlja određeni vid neodgovaranja na postavljeno pitanje. Kada se pitamo zašto su odluke slobodne, osjećaj da su odluke naše i da ih slobodno činimo trebao bi predstavljati prvu premisu, a ne konkluziju argumenta.

Ostanak na intencionalnom nivou predstavlja jedno ignoriranje pitanja, oni koji brane takve pozicije smatraju da je slobodna odluka jedna osnovna radnja<sup>119</sup> koja se ne može analizom dalje rastavljati i propitivati. Time je definicijom dobivena jedna libertarijaniistička sloboda koja ništa ne govori o tome kako zaista izgleda slobodna radnja.

Štoviše, u raspravi o slobodi volje intencionalni nivo je naročito problematičan. Problem kompatibilnosti slobode volje i mogućnosti drugačijeg postupanja, kao ontološki problem *par excellence*, takvim pristupom postaje irelevantan u smislu da se nema o čemu raspravljati zato što argument posljedice ne može funkcionirati na intencionalnom nivou. Fischer upotrebljava intencionalno objašnjenje kada raspravlja o argumentu dileme te time zauzima jedno agnostičko stajalište i time blokira daljnju metafizičku raspravu. (Fischer 2011: 257) Intencionalni stav zauzima i Daniel Dennett zato što se ne želi upustiti u raspravu o statusu kompatibilističkog pitanja. Prema njegovom mišljenju problemu valja pristupiti pragmatistički u smislu predviđanja ponašanja danog djelatnika. (Dennett 1989: 20) Mišljenja sam da nam intencionalno objašnjenje, kao i vođenje rasprave na intencionalnom nivou, otežava metafizičko istraživanje, a u nekim slučajevima ga i obustavlja. Stoga bi takav pristup trebalo zaobilaziti ako nas zanima kako se odvija libertarijaniistička odluka ili ako nas zanima može li se postupati drugačije u determinističkom svijetu ili ako nas zanima pretpostavlja li se determinizam u frankfurtskim primjerima. Zato smatram da intencionalni pristup, kao i ne-uzročni libertarijanizam predstavljaju jednu suvremenu inačicu filozofskog izolacionizma.

#### **4. 7. Libertarijaniističke teorije događajnog uzrokovanja**

Teorije događajnog uzrokovanja koriste se teorijom radnji koja uzrokovanje analizira u terminima događaja. Takav pristup uvelike ih razlikuje od ostalih libertarijaniističkih teorija te ih približava kompatibilističkom shvaćanju teorije radnji, no s jednom velikom zadržkom. Takav libertarijanizam tvrditi će da pojedinac može učiniti drugačije u potpuno jednakim okolnostima i na temelju toga ga se može držati

---

<sup>119</sup> I Ginet i McCann se koriste terminom 'basic actions' kada govore o činu odluke pri čemu misle da je taj čin dalje ne-reducibilan. Iako se eksplicitno ne koriste terminom 'prirodna vrsta' mišljenja sam da u svojoj biti, prema njihovoj terminologiji, osnovne radnje jesu jedna prirodna vrsta.

slobodnim zato što su neki događaji koji se tiču procesa odlučivanja u svojoj biti indeterministički. Libertarijanističke teorije događajnog uzrokovanja u literaturi su znane i pod nazivom kojeg je skovao Gary Watson (Watson 1987: 165) 'teorije teleološke inteligibilnosti', a često ga Robert Kane (Kane 1995: 117) rabi prilikom formuliranja vlastite teorije i kategorizacije suvremenih indeterminističkih teorija.

Cilj koji si postavljaju oni koji zastupaju ovu jestpokušaj formuliranja jedne libertarijanističke teorije koja bi:

"slobodu volje objašnjavala pozivajući se na događaje, stanja stvari u svijetu, bez pozivanja na neke posebne entitete ili *sui generis* oblike uzročnosti kao što to čine teorije djelatnikovog uzrokovanje." (Kane 2002: 426)

Scenariji u kojima se opisuje takav vid odlučivanja uključuju dvije opcije između kojih pojedinac bira. Tako primjerice možemo zamisliti da neki pojedinac, nazovimo ga Ernest, razmišlja hoće li otići u kino pogledati novi film Wesa Andersona ili će ostati doma peći kolače za svoju djevojku. S jedne strane jako ga zanima novi uradak njegovog omiljenog režisera, a s druge strane žarko želi speći kolače i time impresionirati svoju djevojku. Želja za impresioniranjem djevojke nadvladala je želju za gledanjem filma za kojeg Ernest vjeruje da će i sutra igrati u kinu, te Ernest odlazi u trgovinu kupiti potrebne namirnice. No, važno je naglasiti da prema događajnom libertarijanizmu ova odluka nije uzročno determinirana, ona jest uzrokovana Ernestovim namjerama, vjerovanjima, željama i razlozima koji sudjeluju u procesu odlučivanja, ali ukoliko bi se posve ista situacija ponovila<sup>120</sup> postoji objektivna mogućnost, zbog indeterminističke prirode procesa, da Ernest odluči drugačije. Sve dok Ernest ne odluči što učiniti obje opcije su otvorene, objektivno se bilo koja od njih može dogoditi. Sve dok on ne odluči niti jedna opcija neće prevagnuti nad drugom zato što ne postoji najjači razlog koji time postaje djelatan.

Intencionalno djelovanje smatra se uzročnim fenomenom te će stoga radnja predstavljati događaj koji je „prikladno uzrokovan psihološkim događajima određene vrste, poput djelatnikovog dolaženja do ili imanja određenih vjerovanja ili želja ili

---

<sup>120</sup> Libertarijanistički teoretičari kada govore o potpuno jednakoj situaciji onda to doslovce tako i misle. Potpuno jednako stanje stvari o kojemu je ovdje riječ ne predstavljaju situacije u kojima se ponavlja potpuno jedane opcije ili situacije u kojim zamišljamo da smo mi u ulozi onoga koji bira nego se misli upravo na tu i niti na jednu drugu situaciju. Smatram da se ta ideja najbolje može oslikati pomoću tzv. argumenta vraćanja u prethodno stanje - 'rollback argument' (Van Inwagen 2002: 171-174). Kada bi se svijet mogao vratiti na prethodno stanje onda bi se on vratio točno na onu situaciju o kojoj govore libertarijanistički teoretičari.

namjera.“ (Clarke 2003: 337) Dakle, prema uzročnoj teoriji radnje koju koristi netko tko zastupa događajni libertarijanizam Ernestovo ponašanje uzrokovano je prethodnim događajima ili stanjima stvari. Primjerice, mogli bismo reći da je Ernestovo pečenje kolača uzrokovano njegovom namjerom da peče kolače, koje je uzrokovano njegovim izborom da peče kolače, a sve zbog njegove želje da impresionira djevojku pri čemu vjeruje da će mu pečenje kolača pomoći u tom naumu. Radnja je uzrokovana ranijim događajima, moći će se objasniti putem njih, a niti u jednom trenu se u uzrokovanju ili objašnjenju uzrokovanja ne javljaju neke posebne djelatne moći ili neke posebne supstancije poput ranije navedenog nepokrenutog pokretača.

#### 4. 7. 1. Deliberativni libertarijanizam

Prije nego li detaljnije izložim libertarijanističke teorije događajnog uzrokovanja i prikazem zašto jednu inačicu od tih verzija smatram teorijom koja najbolje zahvaća ono što želimo i ono što možemo dobiti od slobode volje valja se osvrnuti na jednu verziju događajnog libertarijanizma koja se, prema imenu koju joj je nadjenao Randolph Clarke naziva *deliberativni libertarijanizam* (Clarke 2003: 57).

Moglo bi se reći da deliberativni libertarijanizam predstavlja srednji put kojim se nastoji pomiriti kompatibilistička rasprava. S jedne strane prihvaćaju se neki od zahtjeva koje libertarijanizam postavlja<sup>121</sup> poput ideje da poneki mentalni događaji koji povezuju djelatnika s njegovom radnjom ne budu uzročno determinirani, a s druge strane zadržava se kompatibilistička ideja prema kojoj samo odlučivanje ne može biti indeterminističko jer se time gubi kontrola nad odlukama zbog problema sreće. Prema toj teoriji svaka slobodna odluka je uzročno determinirana njenim neposrednim uzrocima, ali se zahtjeva da neki od tih uzroka ili raniji događaji koji sudjeluju u procesu koji vodi do slobodnih radnji budu indeterminirani. Dakle, indeterminizam nećemo pronaći u samom trenutku odluke nego ga treba tražiti u uzročnoj sekvenci koja prethodi odluci. Sekvenci koja je sastavni dio čitavog procesa promišljanja, odnosno deliberacije prema čemu i sama pozicija dobiva ime. Tijekom te sekvence, tijekom promišljanja javljat će se i važnu ulogu imati razni razlozi i želje

---

<sup>121</sup> Zato se i Dennettov članak u kojem on izlaže svoju verziju deliberativnog libertarijanizma naziva i „On Giving Libertarians What They Say They Want“. (Dennett 1978: 286-299)

djelatnika, njegova vjerovanja ili neki drugi aspekt djelatnikovog mentalnog života koji će naposljetku doprinijeti konačnoj odluci. Upravo je to javljanje tih mentalnih događaja koji prethode odluci indeterminističko čime se prekida deterministički lanac karakterističan za kompatibilizam i otvara se mogućnost drugačijih odluka, odnosno, dobiva se otvorenost budućnosti. Jedan izuzetno važan libertarijanski zahtjev. No, zašto bi trebalo žrtvovati kontrolu nad radnjom? Teoretičari koji zastupaju tu poziciju indeterminizam postavljaju tijekom promišljanja, prije same odluke dakle u trenutku kada djelatnik ne može izgubiti ikakav vid kontrole nad odlukom.<sup>122</sup> Ali sam proces odlučivanja je determinističke naravi, djelatnik će promišljati nad razlozima i ti će razlozi naposljetku odrediti odluku. Razlog ili želja ili neko drugo mentalno stanje s najvećom težinom, s najvećim značenjem će nadvladati ostale, prevagnuti i uzročno determinirati radnju. Zato pojedini autori govore o 'intelligentnom probiranju' (Dennett 1988: 293). Proces odlučivanja je takav da je odluka plod izračuna i vaganja razloga za djelovanje. Najjači razlozi će nadjačati one manje jake i postati djelatni razlozi. Otvorenost se sastoji u tome što ukoliko se, primjerice, razlog A indeterministički javi u djelatniku i taj razlog nadvlada ostale razloge, onda će na temelju tog razloga djelatnik učiniti radnju A. Ako se indeterministički javi razlog B i taj razlog nadvlada ostale, onda će on, razlog B, postati djelatni razlog.<sup>123</sup> Otvorenost je produkt slučajnog javljanja razloga ili preferencija tijekom procesa promišljanja. Dakle, promišljanje prije odluke jest indeterminističko ali samo odlučivanje nije. Ono je determinističko i zato ne postoji bojazan od gubitka kontrole uslijed javljanja indeterminizma. Može se reći da ono što odlikuje ove teorije jest što je osigurana mogućnost drugačijeg postupanja ali bez gubitka kontrole uslijed uvođenja elementa sreće.

Tako će Dennett govoriti o razmatranjima koja se nasumično javljaju i koja se „intelligentno selektiraju i procjenjuju procedurama koje određuju koja mikroskopska

---

<sup>122</sup> Teorije događajnog uzrokovanja koje indeterminizam postavljaju u jednoj točki koja prethodi odluci u literaturi su znane kao 'valerijanske' (u izvorniku 'valerian') prema pjesniku Paulu Valeryu koji je proces dolaženja do pronalazaka shvaćao na način na koji Dennett razumije deliberativni indeterminizam: kao intelligentno probiranje indeterministički generiranih kandidata. Ovu analogiju u literaturu uvodi Dennett. (Dennett 1978: 293). One teorije koje ključni indeterminizam postavljaju u sam trenutak odluke su znane kao 'ne-valerijanske' (u izvorniku 'non-valerian').

<sup>123</sup> Deliberativni libertarijanizam bi Ernestov primjer prikazao na ovaj način: Ernest razmišlja da li da ode u kino pogledati novi film Wesa Andersona ili da ostane doma peći kolače. S jedne strane jako ga zanima novi uradak njegovog omiljenog režisera, a s druge strane žarko želi speći kolače za svoju djevojku koja sutra ima rođendan. Uslijed indeterminističkog događaja Ernest se sjeti da djevojci može ugoditi time što ju odvede u kino. Stoga, kauzalno deterministički odlučuje ići u kino. Samo odlučivanje je kauzalno determinističko. Indeterministički, odnosno nasumičan je proces javljanja razloga.

indeterminiranost će biti amplificirana u važne makroskopske determinante krajnjeg ponašanja.“(Dennett 1988: 295) Indeterministički događaji se javljaju prije same odluke, tijekom procesa promišljanja te stoga takvo stajalište možemo uvrstiti u skupinu libertarijaniističkih teorija.

Alfred Mele nudi teoriju sličnu Dennettovoj prema kojoj dokle god traje proces promišljanja moguće je uvođenje različitih novi varijabli bez ugrožavanja onoga što on naziva *proksimalnom kontrolom* ali time se „djelatnika ne lišava ikakve aktualne kontrole koju bi on (ili njegov parnjak) imao u bližem determinističkom svijetu“ (Mele 1995: 230)

Da bismo uvidjeli zašto je ova pozicija nezanimljiva Clarke nas poziva da zamislimo osobu, koju on naziva Hepatica,

„u kojoj jedna u potpunosti neuzrokovana promjena u jetri uzročno determinirana njeno dolaženje do vjerovanja, želja i nekih namjera čije pribavljanja tada uzročno determinira njeno činjenje određene radnje. Ako je krajnja kontrola iole zanimljiva onda ona mora zahtijevati više od toga.“ (Clarke 2003: 61)

Ipak, Clarke smatra da se u njegovom ciničnom primjeru nasumičnog dolaženja do vjerovanja ne govori o dovoljno čvrstim mentalnim stavovima ili o dovoljno čvrstim djelatnikovim stavovima koji ako ih djelatnik posjeduje „na važan način povezuju djelatnika kao osobu s njegovim ponašanjem.“ (Clarke 2003: 62) Smatram da po tom pitanju Clarke nije u pravu jer iako promišljanja koja se javljaju u Hepatici uslijed jetrenih promjena nisu prošla neki proces internalizacije ona ipak jesu njena vjerovanja na isti način na koji su to primjerice vizualna iskustva okoline koja itekako mogu određivati naše ponašanje. Primjer Hepatice jasno nas uvodi u osnovni problem deliberativnog libertarijanizma: poput kompatibilizma on ni na koji način ne pridonosi djelatnikovoj sposobnosti drugačijeg odlučivanja i građenja svoje budućnosti na tom temelju.

Brojni su razlozi zašto deliberativni libertarijanizam ne možemo smatrati libertarijaniističkom teorijom. Kao prvo, svaki libertarijanizam uvođenjem indeterminizma želi osigurati više kontrole nad radnjama nego li je to moguće imati u determinizmu. Za deliberativni libertarijanizam bi se moglo reći da možda ne osigurava više kontrole od kompatibilizma ali da ga preferiramo zato što nam daje

dimenziju više: osigurava otvorene budućnosti. Ali time se samo otvoreno priznaje da takav libertarijanizam nije libertarijanizam nego je neka vrsta kompatibilističke slobode s natruhama indeterminizma koje se ne pojavljuju tijekom procesa promišljanja. Libertarijanizam se uvodi zato što se smatra da indeterminizam omogućuje slobodu, odlučivanjem omogućava djelatniku kontrolu nad svojim radnjama.

Libertarijanizam zahtjeva pojavljivanje indeterminizma u samom procesu odlučivanja, preciznije u samoj točki odluke. Kada tome ne bi bilo tako djelatnik nikada ne bi mogao sam izabrati i postupiti drugačije. Kod deliberativnog indeterminizma ne postoji mogućnost odabiranja. Odlučivanje je uzročno determinirano, a samim time i određeno ranijim mentalnim stanjima. Može biti da su se neka od tih stanja javila indeterministički, ali djelatnik nad time nema niti malo kontrole. Nedostaje one kontrole koje libertarijanizam zahtjeva: mogućnost drugačijeg odlučivanja. U deliberativnom libertarijanizmu on će drugačije postupiti, ali ne zato što je on tako odlučio, nego zato što su se javila drugačija mentalna stanja. Libertarijanizam zahtjeva da djelatnici čine razliku i to na temelju direktne kontrole same odluke. Libertarijanizam ne želi djelatnikova događanja, libertarijanizam zahtjeva djelatnika koji čini. I zato će Clarke reći da „neuspjeh zajamčivanja takve vrste činjenja razlike direktnim slobodnim radnjama konstituira fundamentalnu neadekvatnost deliberativnog libertarijanizma.“ (Clarke 2003: 64)

Kako bi bila još jasnija ova izuzetno važna, rekao bih i ključna točka na kojoj insistiraju svi oni koji brane libertarijanizam, valja se sjetiti zašto se uopće uvodi indeterminizam. Garancija otvorenosti budućnosti nije primarni razlog uvođenja indeterminizma. Indeterminizam se nalazi u funkciji odlučivanja samog djelatnika. Djelatnik mora biti taj koji će odlukom odrediti ishod procesa promišljanja. On mora moći putem svoje odluke usmjeriti svoj životni put, odrediti odlukom kakva će osoba on biti. Zato ćemo ga smatrati i slobodnim u odlučivanju i odgovornim za čin za koji se opredijelio. Naposljetku zato se teorije djelatnikovog uzrokovanja i usredotočuju na djelatnika, on svojom djelatnom moći odlučuje, određuje ishode, a može i odlučiti drugačije. Mogućnost drugačijeg odlučivanja nije zagarantirana u deliberativnom libertarijanizmu. Indeterminizmom koji zagovara ove teorije zagarantirani su drugačiji ishodi, ali ne i drugačije odluke te zbog toga tu teoriju ne možemo niti ubrojiti u libertarijanističke teorije. Njoj nedostaje onaj ključni element, indeterminizam koji se nalazi na pravom mjestu u samom procesu donošenja odluke.

Još jedan razlog zašto deliberativni libertarijanizam ne valja ubrojiti u libertarijanističke teorije slobode volje je taj što libertarijanizam po definiciji pretpostavlja inkompatibilizam slobode volje i determinizma, što nije slučaj u deliberativnom libertarijanizmu. Christopher Franklin smatra da

„i kompatibilisti i inkompatibilisti su odlučno ne agnostični po pitanju (in)kompatibilizma determinizma sa slobodom i moralnom odgovornošću i baš iz toga razloga oni ne mogu biti deliberativni libertarijanisti“ (Franklin 2010: 208)

U deliberativnom libertarijanizmu moguće je da su sloboda volje i determinizam kompatibilni, zato što sam proces odlučivanja jest kauzalno deterministički. Upravo onakav kakvom pribjegavaju kompatibilisti. No, onaj tko zauzme libertarijanističku poziciju u (in)kompatibilističkoj debati taj će automatski odbaciti takav proces odlučivanja. Primjerice Mark Balaguer će reći:

„Ako se indeterministički kvantni događaj dogodi u mojoj glavi dvije sekunde prije odluke, te ako taj događaj (zajedno da fizičkim zakonima i ostalim okolnostima) uzročno determinira moju odluku tada, prema mojoj terminologiji, odluka se smatra determiniranom.“ (Balaguer 2004: 383)

Niti jedan libertarijanist neće dozvoliti mogućnost da određenu radnju smatramo slobodnom ako je uzročno determinirana ili ako bar jedan od njenih uzroka nije sam po sebi slobodna radnja.<sup>124</sup>

Iz svega gore navedenog valja zaključiti da deliberativni libertarijanizam u samoj svojoj osnovi nije libertarijanistička pozicija. Možda se poneka odluka donosi upravo na temelju procesa koje deliberativni libertarijanizam opisuje, ali tu odluku ne možemo smatrati slobodnom u onom pravom, libertarijanističkom smislu.

---

<sup>124</sup> Drugim riječima brojne libertarijanističke teorije, po meni s punim pravom, dozvoljavaju da određenu radnju smatramo slobodnom čak i ako je ona sama uzročno determinirana. Tome može biti tako sve dok jedan od uzroka te radnje jest produkt slobodne radnje. Klasični primjer jest onaj koji se javlja u kontekstu moralne odgovornosti: pijanog vozača ćemo smatrati moralno odgovornim ne zbog toga što je u vrijeme udesa mogao postupiti drugačije nego zbog toga što je ranije mogao odlučiti i postupiti drugačije a ta odluka kasnije dovodi do određenih posljedica za koje možemo biti odgovorni. U ovom primjeru loših.



#### 4. 7. 2. Libertarijanizam događaja

Može se reći da je najutjecajnija libertarijanistička teorija događajnog uzrokovanja ona koju posljednjih četrdesetak godina formulira američki filozof Robert Kane.<sup>125</sup> Uz njega su veliki utjecaj izvršili i filozofi poput Petera Van Inwagena (Van Inwagen 1983, 1989, 1994, 2002, 2008), Davida Wigginsa (Wiggins 1973) i Johna Searla (Searle 2001). Oni sami nisu formulirali libertarijanističku teoriju događajne vrste, ali su svojim argumentima otvorili put takvoj teoriji. U novije vrijeme libertarijanizam događajnog uzrokovanja brani Mark Balaguer (Balaguer 2004, 2010, 2012) te uvjetno Laura Waddell Ekstrom (Ekstrom 2000).<sup>126</sup>

U čemu se sastoji intuitivnost, odnosno početna prihvatljivost takve teorije? Je li ova teorija uopće intuitivna u smislu da nam se zdravorazumski nameće prilikom svakodnevnog, uobičajenog promišljanja o slobodi i moralnoj odgovornosti? Osobno smatram da ova teorija nema neku jaku početnu intuitivnost za razliku od nekih drugih teorija prisutnih u raspravi. Do nje se dolazi nakon što se na temelju argumenata odbace druge intuitivno prihvatljivije konkurentske teorije koje bolje zahvaćaju našu ideju autonomije i ideju uloge koje mi možemo imati u znanstvenoj slici svijeta. Prvenstveno pri tome mislim na klasični libertarijanizam i teorije djelatnikovog uzrokovanja s jedne strane i na kompatibilističke teorije s druge strane.

Klasični libertarijanizam i teorije djelatnikovog uzrokovanja svoju plauzibilnost dobivaju time što reflektiraju ideju uloge koju bi mi u svijetu željeli imati. No, kao što sam prikazao u poglavljima 4.4. i 4.6. takve koncepcije jastva i uzrokovanja jednostavno ne prolaze test inteligibilnosti te predstavljaju relikvije koje štujemo, ali kojima u znanstvenoj slici svijeta nema mjesta. Ono što preostaje od te slike jest snažna intuitivna ideja prema kojoj je za atribuciju moralne odgovornosti potrebna mogućnost drugačijeg postupanja koja se može zadovoljiti u jednom libertarijanističkom okviru. Jedini takav okvir koji se može uskladiti sa znanstvenom

---

<sup>125</sup> Među najznačajnije radove Roberta Kanea valja ubrojiti njegove knjige *Free Will and Values* (Kane 1985) te *The Significance of Free Will* (Kane 1996) kao i njegov utjecajan uvod u problem slobode volje *A Contemporary Introduction to Free Will* (Kane 2005). Svoju poziciju detaljno objašnjava, brani od kritika i rafinira u brojnim člancima navedenima u literaturi.

<sup>126</sup> Clarke uvrštava libertarijanizam kojeg zastupa Laura W. Ekstrom u skupinu deliberativnih libertarijanističkih teorija zato što ona indeterminizam smješta u proces formiranja preferencija koji, iako participira u cjelokupnom procesu promišljanja (a samim time i u procesu donošenja slobodnih odluka) ipak nije integriran u sam proces formiranja odluke nego mu prethodi. Stoga Clarke zaključuje da se njena teorija mora tretirati kao teorija deliberativnog libertarijanizma. (Clarke 2003: 60-61) Kane smatra da ova teorija ipak sadrži određene karakteristike libertarijanistički teorija događajnog uzrokovanja. (Kane 2011: 402)

slikom svijeta, odnosno koji može odgovoriti na pitanje inteligibilnosti jest onaj koji nude libertarijaniističke teorije događajnog uzrokovanja.

S druge strane postoji jaka neiskazana pretpostavka da će oni koji dolaze iz znanstvenog miljea ili jednostavno preferiraju znanstvenu sliku svijeta odbaciti ideje koje propagira klasični libertarijanizam i težiti kompatibilizmu (Dennett 1984, 2003; Kane 2011). Tome je uvelike tako zato što kompatibilističke teorije nerijetko nude jasne teorije djelovanja koje, za razliku od libertarijaniističkih, ne sadrže neobjašnjive i pomalo misteriozne elemente. Upravo su po tom pogledu teorije događajnog uzrokovanja u skladu sa znanstvenom slikom svijeta u kojoj nema mjesta za neobjašnjive, misteriozne elemente. Teorija radnje koju brani takav libertarijanizam nastoji biti jasna i ne oslanja se na gore navedene sumnjive elemente. Štoviše takav libertarijanizam ima jednu veliku prednost nad kompatibilizmom: uspijeva na adekvatan način zahvatiti slobodu shvaćenu kao mogućnost drugačijeg postupanja. Kompatibilizam, kako što sam pokazao u drugom poglavlju, ne može na prikladan način zahvatiti takvu koncepciju slobode, a nije uspješan ni po pitanju slobode formulirane kao autorstva nad radnjama.

Stoga, ukoliko netko ne želi odustati od koncepta slobode (G. Strawson 2002, Honderich 1993) ili reći da je taj koncept još jedna filozofska relikvija od koje moramo odustati onda se kao jedina alternativa nameće libertarijaniistička teorija slobode volje formulirana u terminima događajnog uzrokovanja. Ostale opcije su zatvorene.

Valja još jednom naglasiti da takve teorije s kompatibilizmom dijele istu koncepciju uzrokovanjate odustaju od „panične metafizike“ ostalih libertarijaniističkih teorija. Jedini aspekt po kojem se takva koncepcija uzrokovanja razlikuje od kompatibilističke sastoji se u tome što se indeterminizam postavlja unutar samog procesa odlučivanja. Pristup objašnjenju radnji je onaj kojeg Clarke naziva 'gledište srži'<sup>127</sup> prema kojemu se uzročno objašnjenje određenog događaja daje tako što se ponudi povijesni prikaz uzroka koji su doveli do događaja kojeg nastojimo objasniti. Takvo gledište „iako nije jednoglasno prihvaćeno od filozofa znanosti, ipak jest nadaleko najčešće prihvaćeno gledište.“ (Clarke 2003: 35)

Iz gore navedenog se može, s određenom dozom opreza, zaključiti da klasični libertarijanizam, teorije djelatnikovog uzrokovanja kao i mnogobrojne

---

<sup>127</sup> U izvorniku 'Core View'. (Clarke 2003: 35-37)

kompatibilističke teorije<sup>128</sup> koje ne brinu o ontološkom nivou rasprave zauzimaju jedan 'top-down' pristup problemu slobode volje. S vrha, odnosno s onoga što bi se moglo nazvati fenomenologija iskustva i praksa atribucije moralne odgovornosti spuštaju se prema ontološkom nivou ili ga u potpunosti ignoriraju<sup>129</sup>. S druge strane libertarijanizam događajnog uzrokovanja uglavnom se zalaže za jedan 'bottom-up' pristup, odnosno fokusira se na ontološki aspekt rasprave u kojeg nastoji ukomponirati fenomenologiju iskustva i prakse atribucije moralne odgovornosti. Takav pristup inzistira na razrješenju problema kompatibilizma slobode volje i determinizma, preciznije nastoji dokazati da su sve verzije kondicionalne analize neistinite.<sup>130</sup> Uz to će svakako insistirati na pitanju inteligibilnosti, odnosno nastojati će libertarijanističku radnju objasniti i prikazati kao radnju kontroliranu i autoriziranu od strane djelatnika. Stoga i ne čudi skepsa koju teoretičari takvog libertarijanizma pokazuju prema onima koji se zalažu za tradicionalne filozofske pristupe koji nažalost, prečesto vode u filozofski izolacionizam.

Oni koji se zalažu za libertarijanizam događajnog uzrokovanja morat će objasniti zašto uopće prihvatiti tu teoriju, a ne odbaciti je. Točke prijepora, odnosno objašnjenja koja se moraju ponuditi su sljedeća: mora se reći zašto je indeterminizam poželjan, što se dobiva u terminima vrijednosti. Čime indeterminizam obogaćuje našu sliku svijeta. Zatim valja objasniti da taj isti indeterminizam ne vodi ka gubitku kontrole, pri čemu se posebna pažnja mora pridati prigovorima sreće. Još jedan od problema vezanih uz indeterminizam jest problem racionalnog objašnjenja radnji koje djelatnik vrši. A posljednji problem na kojeg ću se fokusirati proizlazi iz događajne teorije radnji zbog koje pojedini autori smatraju da dolazi do nestanka djelatnika.

#### **4. 7. 3. Vrijednost libertarijanističkih odluka**

Ranije je bilo riječi o stupnjevanju slobode u smislu da određene slobode posjedujemo bez obzira na to je li svijet indeterministički ili deterministički. U oba možemo posjedovati slobodu samo-realizacije kao i slobodu reflektivne samo-

---

<sup>128</sup> Pri tome mislim na teorije poput Strawsonove teorije reaktivnih stavova (Strawson 1962.) ili hijerarhijske teorije jastva (Frankfurt 1971, Watson 1975, Wolf 1990)

<sup>129</sup> Tako će Strawson reći da „pripada strani koja ne zna što je teza determinizma“ (Strawson 1962: 19)

<sup>130</sup> Vidi poglavlja 2.2. i 2.3. ovog rada.

kontrole jer ni indeterminizam<sup>131</sup>, ni determinizam sami po sebi ne sprječavaju realizaciju želje ili ostvarivanje određenog vida identifikacije sa željama koje pojedinac posjeduje.<sup>132</sup> Za takve slobode moglo bi se reći da nisu previše zahtjevne, ali samim time ni nisu previše zanimljive zato što smatramo da one svakako ulaze u našu koncepciju jastva i autonomije. Štoviše, takve slobode će se učiniti od male važnosti ili će se učiniti čak i trivijalnim u svjetlu naše uobičajene, svakodnevne pretpostavke o prirodi našeg jastva. Kada Knobe i Nichols propituju naše svakodnevne koncepte jastva (Knobe, Nichols 2011: 536-541) oni govore i o *izvršnoj koncepciji jastva* prema kojoj mi smatramo da se nalazimo u 'vozačevom sjedištu' (Knobe, Nichols 2011: 540) i upravljamo našim psihološkim stanjima. Teorije djelatnikovog uzrokovanja se isto tako koriste izuzetno bogatim teorijama jastva koje pretpostavljaju poseban ontološki status djelatnika i njegovih djelatnih moći te time pretpostavljaju i posjedovanje iznimno visokog stupnja autonomije. U tom kontekstu su ranije navedene slobode od male vrijednosti za naš dignitet i za ulogu koju mislimo da zauzimamo u svijetu. No, kao što sam ranije pokazao<sup>133</sup> takve koncepcije jastva i djelatnikovih moći su neopravdane, no, znači li to da se moramo pomiriti sa jednom relativno ne-zahjevnom teorijom slobode volje?

Libertarijanizam događajnog uzrokovanja zasigurno ne 'cilja visoko' kao što to čini libertarijanizam djelatnikovog uzrokovanja, ali ipak postoji čitav jedan spektar vrijednosti koje su nam osigurane autonomijom koja proizlazi iz pretpostavki ove pozicije.

Kao što sam već naveo prilikom iznošenja kritike deliberativnog libertarijanizma prava vrijednost indeterminizma ne nalazi se u pukom pretpostavljanju postojanja otvorenih mogućnosti, onaj indeterminizam koji nam treba je onaj koji osigurava otvorene mogućnosti drugačijih odluka. Sama odluka koja je postignuta determinističkim procesom odlučivanja pa makar se ranije javljali neki indeterministički elementi ne pridonosi djelatnikovoj sposobnosti činjenja razlike u svijetu. Ono što djelatniku treba jest aktivna kontrola nad mogućim ishodima na temelju koje se može onda reći da djelatnik posjeduje sposobnost vršenja razlike u

---

<sup>131</sup> Određene vrste indeterminizma, koje dovode do slučajnih događaja u krivo vrijeme i na krivom mjestu mogu dovesti u pitanje ranije navedene slobode. Primjerice određeni slučajni mentalni događaji može opstruirati naš proces odlučivanja i umanjiti kontrolu. Indeterminizam na koji se oslanjaju libertarijanističke teorije mora osigurati kontrolu nad radnjama.

<sup>132</sup> Postoji čitav spektar sloboda ili praksi atribucije moralne odgovornosti koje nisu ugrožene ni determinizmom, ni indeterminizmom. Strawsonova teorija reaktivnih stavova može poslužiti kao primjer.

<sup>133</sup> Vidi poglavlja 4.2., 4.3. i 4.5.

svijetu. I upravo na temelju takve sposobnosti djelatnika će se smatrati odgovornim za postupke koje čini, za postupke koje je mogao i ne učiniti. Takva vrsta sposobnosti, kao što sam pokazao u drugom poglavlju, nije dostupna niti u jednom determinističkom svijetu. Takvu sposobnost ističe Clarke kada tvrdi:

„Ako je inkompatibilizam bilo koje vrste istinit, tada u determinističkom svijetu mi nikada, u činjenju naših odluka, ne vršimo razliku na [ovaj] drugi način: nikada ne vršimo razliku u načinu na koji se stvari odvijaju čineći odluke koje su nam bile otvorene da ih ne učinimo te da time dovedemo do stvari koje su bile otvorene da ih ne dovedemo do.“ (Clarke 2003: 108)

Clarke želi reći da čak i u determinističkom svijetu možda možemo kontrafaktički postupiti drugačije, ali ono što zasigurno ne možemo je aktualno postupati drugačije. Takva vrsta otvorenosti i takva vrsta odluka utemeljenih upravo na ovoj vrsti otvorenosti je moguća samo u indeterminističkom svijetu. U takvom svijetu postoje točke odlučivanja u kojima se svijet grana u dva ili više smjera, te dok ne donesemo odluku otvoreno je pitanje koji od tih puta će biti onaj kojim ćemo kročiti. Ta račvanja su pod našom kontrolom jer se nalaze upravo u točkama u kojima mi odlučujemo o našoj sudbini. To mogu biti trivijalne odluke poput kupovine određene vrste sira ili životno važne odluke poput biranja između davanja prednosti karijeri ili djelovanju iz moralne obaveze.<sup>134</sup> I zato valja zaključiti da „ćemo vršiti razliku u načinu na koji stvari idu čineći odluke za koje, dok ih nismo učinili, nam je bilo otvoreno da ih ne učinimo.“ (Clarke 2003: 109) Važno je naglasiti da u vršenju takvih odluka nismo određeni u našem činjenju i odlučivanjem možemo učiniti razliku. Slobodni smo odrediti, „učiniti razliku između onoga što se dogodilo, ali se moglo ne dogoditi i onoga što se nije dogodilo ali se moglo dogoditi.“(Clarke 2003: 109) I upravo takvo činjenje razlike, takva otvorenost mogućnosti koju mi aktivno biramo je nešto za što možemo reći da je vrijedno i da je dostupno samo u svjetovima u kojima se indeterminizam nalazi u samom procesu odlučivanja.

Takav indeterminizam koji se nalazi u samoj odluci predstavlja samu srž slobodne odluke kakvu je vide teoretičari događajnog libertarijanizma. Toj

---

<sup>134</sup> Takvu tvrdnju neće prihvatiti libertarijanci koji zastupaju restriktivizam: tezu prema kojoj mi relativno rijetko slobodno postupamo, točnije činimo slobodne odluke samo u slučajevima od velike važnosti poput sukoba između naših prudencijalnih razloga i dužnosti sukoba nesumjerljivih vrijednosti (Kane 1996: 125; Van Inwagen 1989; 1994)

indeterminističkoj srži valja pridodati druge okolne elemente koji će zajedno s tim indeterminizmom djelatniku osigurati kontrolu i autorstvo nad višestrukim opcijama koje rezultiraju slobodnom radnjom. Mark Balaguer takvom indeterminizmu pridodaje „prikladnu ne-slučajnost“<sup>135</sup> radi dobivanja slobodne libertarijaniističke odluke. Randolph Clarke kada govori o takvom indeterminizmu govori o „otvorenosti koje je osigurana u centriranom događajnom libertarijanizmu“<sup>136</sup>, dok će Kane reći da nas ne zanima bilo koji indeterminizam nego nas zanima onaj u kojemu mi možemo voljno, namjerno i racionalno postupiti drugačije vršeći „postupke formiranja jastva“<sup>137</sup> koje naposljetku dovode do toga da imamo slobodu koju Kane definira kao „Moć da budemo krajnji kreatori i podupirači vlastitih ciljeva i svrha.“ (Kane 2011: 382-383)

Iz gore navedenog jasno je da libertarijanizam događajnog tipa posebnu pažnju pridaje samom činu odluke. Indeterminizam koji se nalazi u srži same odluke ne može se smatrati smetnjom, slučajnošću. Taj indeterminizam je u funkciji vršenja razlike, određivanja ishoda do koji dolazi ali do kojih nije moralo doći. On omogućava drugačije odlučivanje i na taj način uvećava naše mogućnosti. Može se reći da nam je stalo do takvog indeterminizma zato što djelatniku omogućava da „osim što dovodi do radnje koju aktualno čini, djelatnik ima i mogućnost dovesti do drugačije radnje ili eventualno uopće ni ne dovesti do radnje.“ (Franklin 2010: 204) Takav indeterminizam otvara vrata slobodi, otvara mogućnost drugačijeg postupanja te samim time otvara mogućnost odgovaranja za takve činove. Dakle, nudeći drugačije mogućnosti odlučivanja on povećava kontrolu nad radnjama, kontrolu koju u determinističkom svijetu nemamo. Indeterminizam postavljen u srži same odluke daje autorstvo našim radnjama, a samim time i dignitet našim životima koji u ostalim okruženjima, determinističkim ili indeterminističkim nije ostvariv.

#### 4. 7. 4. Koncept slobodne odluke

Da bi se u potpunosti shvatilo što teoretičar događajnog libertarijanizma misli kada kaže da je djelatnik slobodan, valja se fokusirati i analizirati sam čin odluke. Svi autori koji se zalažu za takav libertarijanizam fokusirat će se na posebnu vrstu

---

<sup>135</sup> U izvorniku 'appropriate non-randomness' (Balaguer 2010: 7-13)

<sup>136</sup> U izvorniku 'openness secured by a centered event-causal libertarianism'. (Clarke 2003: 93)

<sup>137</sup> U izvorniku 'self-forming actions'. (Kane 1996: 74-79)

odluka, odluka u kojima je prisutan konflikt između dviju ili više opcija. Koristeći se ranije navedenim primjerom možemo reći da se Ernest nalazi u stanju konflikta, sukoba svoje želje za odlaskom u kino i želje da kuhanjem zadivi djevojku. Različiti autori će imati različita viđenja načina na koji se takva odluka mora odviti da bi bila slobodna, te koji će sve okolni sastojci uopće biti potrebni da bismo mogli govoriti o slobodnoj odluci. Također, iz dane koncepcije odluke proizaći će i različito viđenje po pitanju učestalosti slobodne odluke kao i stupanj kontrole nad istom. No, svi se autori slažu u jednom: događaj odlučivanja između dviju opcija predstavlja nukleus događajnog libertarijanizma.<sup>138</sup>

Kod Marka Balaguera samo odluke koje su plod konflikta dviju nadmećućih želja, koje on naziva 'rastrgane odluke'<sup>139</sup>, mogu se kategorizirati kao slobodne odluke. S druge strane Robert Kane, najutjecajniji teoretičar događajnog libertarijanizma će svoju teoriju temeljiti na tzv. postupcima formiranja jastva<sup>140</sup>, posebnoj vrsti odluke u kojoj mi odlučivanje usmjeravamo naše ponašanje i oblikujemo kakvi ćemo ljudi biti. Kane smatra da se te odluke, postupci formiranja jastva javljaju u specifičnim situacijama u našim životima i to kada se moramo suočiti s nekom posebno teškom odlukom tj.:

"kada smo rastrgnuti između nadmećućih vizija o tome što bi trebali učiniti ili što bi željeli postati. Možda smo rastrgnuti između činjenja moralno ispravnog postupka i postupka kojeg bi učinili radi zadovoljenja naših ambicija, ili smo ukliješteni između snažnih kratkoročnih želja i dugoročnih ciljeva ili se suočavamo sa teškim zadatkom prema kojemu osjećamo averziju. U svim tim slučajevima suočavamo se s nadmećućim motivacijama i moramo učiniti voljni trud da bismo svladali tenziju." (Kane 2002: 417)

Ovakve situacije sukoba u nama izazivaju tenziju<sup>141</sup> koja otvara prostor indeterminizmu. Primjer situacije u kojoj nastaju postupci formiranja jastva, situacije u

---

<sup>138</sup> Možda ova tvrdnja zvuči donekle banalno ali valja držati na umu da druge libertarijanističke pozicije u fokus stavljaju druge elemente iz njihovih teorije. Kod teorija djelatnikovog uzrokovanja u fokusu je djelatnik, kod teorija ne-uzročnog uzrokovanja je to nikad-do-kraja-objašnjeni ne-uzrokovani čin odlučivanja. Zato valja istaknuti da je u teorijama događajnog uzrokovanja sam čin odlučivanja „ogoljen“ i stavljen u žižu rasprave.

<sup>139</sup> U izvorniku 'torn decisions'. (Balaguer 2004: 381; 2010: 71-75)

<sup>140</sup> U ranijim radovima te postupke Kane naziva 'will-forming actions' (Kane 1985) da bi ih kasnije (Kane 1996) preimenovao u 'self-forming actions', termin koji dan danas koristi.

<sup>141</sup> Kane smatra da takve situacije u našim umovima pobuđuju napetost i nesigurnost koja se reflektira u našem mozgu na način da nestaje termodinamička ravnoteža te dolazi do "kaotičnih promjena" koje čine naš mozak

kojoj dolazi do sukoba između moralne obaveze i prudencijalnih razloga je sljedeći<sup>142</sup>: zamislimo jednu poslovnu ženu koja krećući se prema svojem radnom mjestu, gdje je čeka jedan važan poslovni sastanak, primijeti da se u susjednoj ulici odvija napad na neku osobu. U svijesti poslovne žene tada se rađa jedan vid unutarnje borbe: treba li stati i pozvati pomoć ili nastaviti i požuriti se na sastanak koji bi mogao biti sudbonosan po njezinu karijeru. Voljnim trudom ona mora savladati težnju za odlaskom na sastanak. No, valja imati na umu da ona ima razloge da postupi i na jedan i na drugi način:

„Ona je imala jake razloge zbog kojih je željela postupiti moralno, ali je imala i jake, ambiciozne razloge, da izvrši sebičan izbor koji bi bio različit i nesumjernih od njenih moralnih razloga“ (Kane 2005: 136)

Ako savlada tu težnju onda će to biti uslijed voljnog truda, ako je ne savlada biti će to stoga što nije dozvolila vlastitom trudu da savlada težnju. Možda će nam manje čudno zvučati Kaneova formulacija da poslovna žena nije dozvolila vlastitom voljnom trudu da savlada težnju za odlaskom na poslovni susret, ako znamo da je ona, istovremeno željela ostvariti obje opcije, s jedne strane pomaganjem učiniti moralno ispravnu stvar, a s druge otići na njoj važan poslovni sastanak.

Voljni trud u Kaneovoj teoriji ima ključnu ulogu. On je indeterminiran, moguće je da će u slučaju poslovne žene, rezultirati uspjehom, u smislu da će se ona oduprijeti iskušenju da postupi sebično, ali je i moguće da neće. Ali u oba slučaja danog konflikta poslovna žena će učiniti ono što želi učiniti iz razloga koje ima. U kasnijim radovima, radi osiguranja veće kontrole nad odlukom Kane uvodi ideju *paralelnog procesiranja* (Kane 2005: 137-138), situacije u kojoj se dvije alternative međusobno nadmeću i za svaku od njih ulažemo određeni, zasebni trud. Time se trud duplira čime je kontrola nad svakom pojedinom opcijom povećana zato što se djelatnik ne fokusira samo na želju da razriješi situaciju rastrganosti u kojoj se nalazi, nego se fokusira i na svaku opciju ponaosob.

Radi uspostavljanja kontrole nad radnjom voljni trud i namjera imaju ključnu ulogu. Kane (Kane 1996: 131-132) će oslanjajući se na Austionove primjere i

---

osjetljivim na mikro indeterminiranosti na neuronskoj razini. Pri tome se Kane oslanja na radove raznih neuroznanstvenika i fizičara čime opravdava svoje tvrdnje. (Kane 1996: 128-130)

<sup>142</sup> Primjer poslovne žene izložen je u gotovo svim Kaneovim radovima. (Kane 1996: 126; Kane 2005: 136)



argumentaciju G. E. Anscombe reći da su indeterministički ishodi plod radnji koje smo mi uzrokovali, radnji oko koji smo imali određene namjere i radnje u koje smo uložili određeni trud.<sup>143</sup> Ako se takvo razumijevanje truda, namjere i racionalnosti, odnosno onoga što Kane naziva *višestrukom voljnom kontrolom* (Kane 1996: 133) upotrijebi u scenariju poslovne žene, odnosno ukoliko se primijeni u slučaju postupka formiranja jastva tada, prema Kaneu, možemo zaključiti sljedeće:

„Kada su prethodni uvjeti za postupke formiranja jastva zadovoljeni i kada djelatnici vrše kontrolu nad svoji budućim životima odlučujući *tamo i tada*, oni imaju ono što ja nazivam *višestrukom voljnom kontrolom* nad opcijama na sljedeći način: djelatnici mogu dovesti do *bilo koje* od opcija koju žele, *kada* žele, *zbog* razloga zbog kojih ih žele, *namjerno*, a ne slučajno ili greškom, *bez* da su natjerani ili primorani činiti ili htjeti činiti tako, ili na drugačije načine kontrolirani od strane drugih djelatnika ili mehanizama. (...) drugim riječima izbori su takvi da određuju volju: mi određujemo našu volju na jedan ili drugi način putem *čina* odlučivanja, a ne ranije“ (Kane 2005: 138-9)

Koncept višestruke voljne kontrole, zajedno sa voljnim trudom, ima funkciju osiguranja kontrole i autorstva nad radnjom na način da izbor kojeg djelatnik vrši ne bude pasivan nego aktivan. Želi se reći da u primjeru poslovne žene ona može izabrati više opcija, a kojegod opciju ona izabrala ona će se nalaziti pod njenom kontrolom i biti će autorizirana od nje same. Problem se sastoji u tome što indeterminizam koji se javlja uslijed rastrganosti djelatnika između dviju opcija može se okarakterizirati kao slučajan ili van kontrole, kao kada govorimo o indeterminističkim nevoljnim pokretima poput trzaja ruke ili oka. Ali, u slučaju odlučivanja indeterminizam koji se pritom javlja nema taj rušilački karakter. Tome je tako jer izbor poslovne žene je *voljan*, jer ona želi ostvariti te opcije i ulaže trud u njihovo realiziranje. Zatim, izbor je *namjeran* jer je napravljen svjesno, s jasnom namjerom prema zadanom cilju, i *racionalan* jer poslovna žena ima jake razloge zbog kojih želi učiniti određenu radnju. Stoga, Kane smatra da ova svojstva višestruke

---

<sup>143</sup> Kane nudi zanimljivi primjer ljutog muža koji u žaru svađe nastoji razbiti ženin stakleni stolić. Pretpostavka je da je indeterminirano da li će uspjeti u tome, ali ako ga razbije isprika „slučaj je to učinio, ne ja“ će predstavljati jednu ispriku. Stoga možemo zaključiti da je muž odgovoran za razbijanje stola iako se radio indeterminističkom događaju. (Kane 2005. 137)

voljne kontrole zajedno s trudom koji biva uložen u formiranju odluke osiguravaju aktivno sudjelovanje djelatnika u formiranju odluke koja je mogla biti drugačija.

Događajni libertarijanizam Marka Balaguera se u nekim detaljima razlikuje od Kaneovog, ali u svojoj osnovi te dvije teorije dijele puno zajedničkih točaka. Jednu od tih zajedničkih točaka predstavlja trenutak kada djelatnik mora odlučiti između dviju ili više opcija te zbog toga u njemu dolazi do unutarnjeg konflikta. Takvu vrstu odluke koja se vrši u stanju konflikta Balaguer naziva *rastrganom odlukom* i definira ju kao:

„Odluka u kojoj osoba u pitanju (a) ima razloge za dvije ili više opcija i osjeća se rastrgano po pitanju koji skup razloga je najjači, točnije, nema svjesno vjerovanje o tome koja je opcija, u svjetlu razloga, najbolja i (b) odlučuje bez razrješenja konflikta, točnije, osoba ima iskustvo da 'samo izabire'.“ (Balaguer 2010: 71)

Takva odluka će biti slobodna, a samim time i osoba ako, koristeći se Balaguerovom terminologijom o L-slobodi, odnosno o libertarijaničkoj slobodi, možemo reći da vrijedi sljedeće:

„Osoba će biti L-slobodna ako i samo ako ona vrši barem neke odluke koje su takve da su (a) indeterminirane i prikladno ne-slučajne te (b) indeterminiranost je relevantna za prikladnu ne-slučajnost u smislu da ona *generira* ne-slučajnost, ili *osigurava*, ili *povećava*, ili čini nešto u tome smislu.“ (Balaguer, 2010: 10)

Ono što razlikuje Kanea i Balaguera je pristup rastrganoj odluci. Balaguer je u potpunosti definira u fenomenološkim terminima pri čemu se koristi terminima poput 'osjećati se rastrgano' te 'imati iskustvo da se samo izabire'. Tome je tako jer je njegov pristup problemu slobode volje takav da on želi ponuditi jedno viđenje u čemu se sastoji slobodna odluka, a je li ta odluka zaista takva, to je otvoreno empirijsko pitanje na koje će znanost dati konačni odgovor. On ne smatra da postoje razlozi za vjerovanje u tu teoriju te je stoga ni ne podržava (Balaguer 2010: 69) jer za njega

„pitanje je li libertarijanizam (epistemički) istinit je poput pitanja, 'Ima li Alpha Centauri planete s prstenima?' Sve što možemo u ovom trenutku učiniti je slegnuti ramenima i reći 'tko zna?'" (Balaguer 2010: 69)

O Balaguerovom metodološkom pristupu bilo je riječi u prvom poglavlju te bih se ovdje fokusirao na druge jednako važne i zanimljive razlike u pristupima koje postoje u Kaneovoj i Balaguerovoj inačici događajnog libertarijanizma.

Kaneovi postupci formiranja jastva nisu fenomenološki definirani te on smatra da „rastrgane odluke, fenomenološki koncipirane, neće nam dati libertarijanističku slobodu volje osim ako se ne zadovolje daljnji uvjeti.“ (Kane 2012: 3) Pri tome Kane misli na uvjete poput indeterminizma i prikladne ne-slučajnosti koji onda uvelike, prema Kaneu, podsjećaju na uvjete koje on uvrštava pod pojam višestruke voljne kontrole kojeg on koristi.

Ovo čudno razlikovanje između Kanea i Balaguera potječe i iz Balaguerove uvjerenosti da se pojedina rastrgana odluka može činiti kao da predstavlja slobodnu libertarijanističku odluku, ali da ipak u svojoj biti ona to nije jer primjerice, odluka u svojoj srži ne sadrži indeterministički element. Balaguer jednostavno želi istaknuti da ne moraju sve rastrgane odluke biti slobodne odluke. Ali ovo razlikovanje po pitanju fenomenologije potječe i iz Kaneovog pristupa koji nije nijem po pitanju načina na koji se slobodna odluka empirijski ostvaruje. (Kane 1996: 128-130) Kane se izrijeком opredjeljuje za određene empirijske pretpostavke te samim time one nam se ne mogu *činiti* kao da su uistinu rastrgane. One to ili jesu ili nisu. Balaguer izbjegava empirijsku obavezu po pitanju samih rastrganih odluka.

Ne bih se upustio u evaluaciju Kaneovog viđenja načina na koji se libertarijanistička odluka može empirijski ostvariti. (Kane 1996: 128-130) Iako sam mišljenja da su takve empirijske pretpostavke prečesto pogrešne ipak vjerujem da, naposljetku, uopće nije ni potrebno vršiti takve pretpostavke. Smatram da se zadatak filozofa koji se bavi problemom slobode volje sastoji u formuliranju jedne koherentne teorije za koju smatra da je empirijski ostvariva i za koju smatra da bi mogla biti istinita. Sam način na koji se ta teorija empirijski ostvaruje je empirijsko pitanje, a samim time filozof koji se bavi ovim problemom nije dužan odgovoriti na to pitanje. Dovoljno je da njegova teorija ne bude u sukobu s postojećim empirijskim saznanjima te, naravno, da bude valjanim argumentima pokrepljena. Stoga, mi se Balaguerov pristup koji izričito ne sadrži empirijsko objašnjenje kako se odvija slobodna odluka,

nego samo govori o tome kako bi se mogla empirijski ostvariti, čini primjerenijim od Kaneovog.

Kane i Balaguer razlikuju se po još jednom važnom pitanju. Kane smatra da slobodne odluke mogu biti samo one odluke koje on naziva postupcima formiranja jastva i koje se relativno rijetko javljaju. S druge strane Balaguer smatra da rastrgane odluke ne moraju uvijek biti „velike životno-oblikujuće“ (Balaguer 2010: 72) odluke. Primjerice Ernest se može dvoumiti između pečenja štrudle od jabuke koju zna s lakoćom pripremiti i pečenja saher torte koju njegova djevojka jako voli ali koju on nikada nije pekao. Pri tome se on osjeća rastrgano i kako kasni s pripremom naposljetku, Balaguerovim riječima, „naprosto odlučuje. Točka.“ (Balaguer 2010: 72) Valja naglasiti da takve odluke ne predstavljaju slučajeve Buridanovog magarca zato što u slučajevima Buridanovog magarca djelatnik se ne osjeća rastrgano zato što ga ne brine što će odabrati. Rastrgane odluke su rastrgane upravo zato što djelatnik brine o onome što će odabrati.

Mišljenja sam da odgovor na pitanje restriktivizma, odnosno na pitanje koliko često vršimo slobodne odluke ovisi ponajprije o onim ostalim okolnostima koje vežemo uz indeterminizam odluke, a koji se uvede zbog uloge koju imaju u osiguranju kontrole i autorstva nad radnjama. Zato se odgovor ne može dati prije nego li se kaže nešto više o tim okolnostima i o problemima s kontrolom.

Iz ranije dane definicije vidljivo je da Balaguerova rastrgana odluka neće biti slobodna ako nije indeterminirana i prikladno ne-slučajna. Ako odluku karakteriziraju navedeni elementi onda je ona slobodna. Kane pribjegava sličnoj argumentaciji kada govori o višestrukoj voljnoj kontroli. Oba pojma i višestruka voljna kontrola i prikladna ne-slučajnost imaju funkciju osiguranja kontrole i autorstva nad radnjama. Valja nadodati i posebno naglasiti da u Kaneovom pristupu veliku ulogu u osiguranju kontrole ima voljni trud kojeg djelatnik ulaže prilikom odlučivanja. Balaguer se ne koristi pojmom truda, preciznije on smatra da libertarijanski slobodne rastrgane odluke „mogu, ali ne moraju uključivati i voljni trud.“ (Balaguer 2010: 74) Kako je i ovo pitanje vezano uz pitanje kontrole, procjenu uloge voljnog truda ostaviti ću za kasnije.

Još jedan važan element po kojem se razlikuju Kane i Balaguer predstavlja pitanje pristupa problemu formiranja djelatnika, odnosno pitanje izgradnje njegovog karaktera. Kao što je već bilo rečeno slobodne odluke kod Kanea su takve da one formiraju djelatnika, određena odluka kauzalno pridonosi oblikovanju karaktera čovjeka i utječe na njegove daljnje odluke. Ukoliko bi se Ernest odlučio za odlazak u

kino i zanemario pečenje kolača takav čin, zajedno s drugim psihofizičkim Ernestovim karakteristikama, utjecao bi na njegove daljnje odluke, na to kakva je on osoba. Možda će zbog odluke za odlaskom u kino Ernest i dalje biti sklon zanemariti svoju djevojku radi nekog dobrog filma. Ono što Kane želi reći i čemu pridaje veliku važnost, je upravo ta izgradnja našeg jastva koja se događa posredstvom slobodnih odluka. Balaguer ne nudi tako što. Smatram s pravom.

S jedne strane svaka naša odluka, bila ona libertarijanski slobodna ili ne, utječe, u većoj ili manjoj mjeri na to kakvi ćemo biti kao osobe. Naravno da nam neke odluke otvaraju nove puteve i zatvaraju stare, ali ne vidim razloga zašto bi takvu ulogu mogle imati samo libertarijanski slobodne odluke. Čini se da i jedna kauzalno determinirana radnja može formirati naše jastvo. S druge strane čini mi se da uvođenjem postupaka formiranja jastva, preciznije uvođenjem same ideje formiranja jastva Kane želi dati još veću vrijednost, još veću važnost indeterminističkim odlukama. Ipak, krajnje je upitno je li to potrebno činiti jer glavna vrijednost libertarijanskih odluka sastoji se u tome što nam omogućuju mogućnost drugačijeg odlučivanja koje se nalazi pod našom kontrolom.

Doduše, važno je naglasiti da kod Kanea postupci formiranja jastva imaju još jednu funkciju, a to je zaustavljanje regresa do kojeg dolazi zbog Kaneovog pribjegavanja *krajnjoj odgovornosti*<sup>144</sup>. Naime, prema 'osnovnom argumentu'<sup>145</sup> Galena Strawsona posjedovanje libertarijanske slobode volje zahtijeva da budemo jedna vrsta uzroka nas samih. Jedna vrsta *causa sui*. Argument glasi:

- (1) Kada djelujemo, činimo ono što činimo zbog načina na koji jesmo, zbog naše prirode ili karaktera.
- (2) Da bismo bili istinski odgovorni za ono što činimo, moramo biti istinski odgovorni za način na koji jesmo (za našu prirodu ili karakter).
- (3) Ali da bismo bili istinski odgovorni za način na koji jesmo, mi smo u prošlosti morali učiniti nešto za što smo također bili odgovorni za način na koji jesmo.

---

<sup>144</sup> Kane koncept krajnje odgovornosti (u izvorniku 'ultimate responsibility') definira na sljedeći način: „Djelatnik je krajnje odgovoran za događanje nekog E (događaja ili stanja) samo ako je djelatnik osobno odgovoran za događanje E u smislu da ono implicira nešto što je djelatnik voljno (ili s htjenjem) učinio ili propustio učiniti te za što je djelatnik mogao voljno učiniti drugačije, ili je uzročno doprinio događanju E te učinio razliku hoće li se E ili neće dogoditi.“ (Kane 1996: 35).

<sup>145</sup> U izvorniku 'Basic argument' (Strawson 2002: 443-449)

- (4) Ali ako smo bili istinski odgovorni za činjenje nečega u prošlosti čime bi učinili sebe onime što sada jesmo, mi smo morali biti odgovorni za način na koji smo onda, u to ranije vrijeme, bili (za našu prirodu ili karakter).
- (5) Ali da bismo bili odgovorni za način na koji smo u to ranije vrijeme bili, mi smo morali učiniti nešto za što bi bili odgovorni u neko, još ranije, vrijeme da bi sebe učinili na način na koji smo bili u to ranije vrijeme, i tako unatrag [u beskraj].<sup>146</sup>

Argumentom se želi reći da nikada ne možemo biti odgovorni za to kakvi sada jesmo jer da bismo bili odgovorni za tako što, moramo biti odgovorni za to kakvi smo ranije bili i tako unedogled. Postavlja se pitanje kako zaustaviti regres? Upotreba neke koncepcije *causa sui* svakako predstavlja jedan *ad hoc* zahvat i samim time je filozofski neprihvatljiva. No, Kane smatra da se regres može zaustaviti i to na način da pronađemo određene točke u našem odlučivanju u kojima se naše jastvo formira na voljan, od nas određen i kontroliran način čime se prekida deterministički lanac dovoljnih uzroka na kojima počiva Strawsonov argument. Te točke po Kaneu su *postupci formiranja jastva*. (Kane 2005: 122)

No, ukoliko se odbaci ideja krajnje odgovornosti ili ako se ponudi neki drugi argument kojim se može zaustaviti regres ili ako se pokaže što je pogrešno u samom osnovnom argumentu onda i ova funkcija postupaka formiranja postaje funkcija koja nema primjenu. Ako je tome tako onda možemo i odbaciti ideju da nam libertarijaniistička odluka mora služiti i za formiranje jastva. Smatram da argument kojeg Alfred Mele (Mele 1995: 221) zastupa jasno pokazuje zašto se ne moramo bojati Strawsonove kritike ako branimo događajni libertarijanizam. Mele smatra da je pitanje slobode ponajprije pitanje jednog svojstva koje naše radnje mogu imati. Naša priroda i naš karakter u značajnoj mjeri učestvuju u samom procesu odlučivanja, ali svojstvo slobode se ipak, tek posredno aplicira na našu prirodu i naš karakter i to preko radnji. Reći ćemo da je radnja slobodna, ali ne zato što su naš karakter ili naša priroda slobodno formirane. Ona je slobodna zato što nam otvara određene mogućnosti postupanja i nalazi se pod našom voljnom kontrolom. U događajnom libertarijanizmu sloboda je svojstvo odluka i tek preko odluka ona postaje svojstvo naših karaktera i naše prirode. Zato Strawsonov nije argument aplikabilan u slučaju

---

<sup>146</sup> Ovo je Kanova pojednostavljena verzija Strawsonovog argumenta. (Kane 2005: 71-72)

događajnog libertarijanizma. Strawsonov argument predstavlja problem libertarijanističkim teorijama djelatnikovog uzrokovanja u kojima je sloboda svojstvo koje vežemo uz djelatnika pa se samim to svojstvo direktno veže i uz prirodu i karakter djelatnika. Zbog toga, smatram da onaj koji brani neku inačicu teorije događajnog uzrokovanja taj ne mora strepiti od Strawsonovog argumenta, a samim time ne mora se ni pozivati na postupke formiranja jastva radi obrane od tog istog argumenta.<sup>147</sup>

Ali zašto uopće Kane pribjegava krajnjoj odgovornosti? Dio odgovora leži u tome što on smatra da rasprava o kompatibilnosti slobode volje i determinizma ne može biti rješenja „fokusrajući se isključivo na alternativne mogućnosti i sposobnost drugačijeg postupanja.“ (Kane 2011: 383) Smatram da tome nije tako, da nam ne treba pozivanje na krajnju odgovornost radi razrješenja tog problema. Drugo i treće poglavlje ovog rada nastoje ponuditi jedno negativno razrješenje kompatibilističkog pitanja<sup>148</sup> i pokazati samostalnu održivost principa alternativnih mogućnosti bez pozivanja na koncept krajnje odgovornosti. Drugi važan razlog zašto se Kane fokusira na krajnju odgovornost je taj što smatra da „imati sposobnost drugačijeg postupanja (...) nije dovoljna za pravu libertarijanističku slobodu.“ (Kane 2012: 6) Ono što nedostaje je dovoljno čvrsta kontrola nad radnjama. Smatram da se i ova tvrdnja može dovesti u pitanje i odbaciti. Ali prije toga valja sagledati u čemu se sastoji problem kontrole kod libertarijanističkih teorija događajnog uzrokovanja.

#### 4. 7. 5. Problem kontrole

Glavni problem svake libertarijanističke teorije, ali naročito teorije događajnog uzrokovanja predstavlja problem kontrole nad radnjama. Problem koji proizlazi iz indeterminističkog karaktera radnji. O lošem ugledu koji indeterminizam uživa govorio sam u potpoglavljima 4.1. i 4.2. u kojima nastojao razjasniti neke krive interpretacije

---

<sup>147</sup> Mišljenja sam da osnovi argument Galena Strawsona previše traži kada govori da moramo biti odgovorni za to kakvi jesmo. Mi sasvim sigurno možemo biti odgovorni za jedan našeg karaktera i naše prirode, ali u velikoj mjeri nam je taj karakter, ta priroda, ono kakvi jesmo dano genetikom i drugim društveno-okolišnim faktorima na koje nemamo, niti možemo imati nikakvog utjecaja. Stoga sam mišljenja da argument čini neku vrstu kategoričke pogreške zato što svojstvo odgovornosti i slobode primjenjuje na ono na što se ta svojstva ne mogu primijeniti.

<sup>148</sup> Negativno u smislu da sloboda volje i determinizam nisu kompatibilni.

istog. Ta priča strave, kako je Randolph Clarke naziva<sup>149</sup>, ne prestaje noću držati budnima libertarijaniističke filozofe, a jedna posebna vrsta noćnih mora rezervirana je za one koji brane teoriju događajnog uzrokovanja. Najčešće se prigovor formulira u terminima sreće, čime se želi reći da za krajnji ishod neke indeterminističke odluke nije odgovoran sam djelatnik nego je to pitanje slučaja.

Kako se termin 'sreća' ustalio u raspravi o slobodi volje onda valja i pobliže objasniti što se pod tim terminom podrazumijeva. U kontekstu rasprave o indeterminističkim odlukama sreća se tretira kao koncept koji je oprečan konceptu kontrole. Moglo bi se reći da što je radnja više pod našom kontrolom to je ona manje podložna sreći i obrnuto, što je više radnja ovisi o sreći to je ona manje pod našom kontrolom. Pri tome, podsjeća nas Kane, ne možemo jednoznačno povezivati indeterminizam i sreću. Sreća se veže uz pojam pomanjkanja kontrole, „dok je indeterminizam tehnički pojam koji isključuje determinističko uzrokovanje (ali ne i uzrokovanje).“ (Kane 2011: 391) Stoga ne možemo apriorno, iz samog značenja pojma, smatrati da indeterminizam i sreća imaju isto ishodište.

Također, valja razlikovati sreću shvaćenu kao sretan ishod od sreće shvaćene kao gubitak kontrole. Sretni ishodi mogu postojati i u determinističkim i u indeterminističkim svjetovima, oni nam govore o tome kakve je posljedice imao određeni ishod po djelatnika. Takva koncepcija sreće nije ono što nas zanima u ovoj raspravi. Prigovor sreće će reći da se problem sa srećom u libertarijaniističkom odlučivanju sastoji u tome što nam se čini da je odlučivanje slučajno, ako je tome tako onda ono nije pod našom kontrolom iz čega slijedi da ono ne može biti slobodno. Stoga se Neil Levy i koristi pojmom *sreća-kao-slučajnost* (skraćeno SKS) te nudi sljedeću definiciju sreće formuliranu u terminima slučajnosti:

„Događaj ili stanje stvari koje se zbiva u aktualnom svijetu je SKS sretno za djelatnika ako: (i) taj događaj ili stanje stvari ima određeno značenje za samog djelatnika; (ii) djelatnik nema direktnu kontrolu nad tim događajem ili stanjem stvari te (iii) taj događaj ili stanje stvari ne odvija se u obližnjim mogućim svjetovima. Omjer (broj) bliskih mogućih svjetova koji su potrebni da bi se događaj tretirao kao SKS sretan obrnuto je proporcionalan značenju koje tom događaju pridaje djelatnik.“ (Levy 2011: 36)

---

<sup>149</sup> Naziv poglavlja jednog njegovog rada nosi naziv 'Indeterminism: a Horror Story'. (Clarke 2011: 331)



Definicija koju nudi Levy govori nam da ćemo djelatnika smatrati sretnim ako događaj o kojem govorimo ima značenje za njega, nije pod njegovom kontrolom te je mogao biti drugačiji. Iz takve definicije evidentno je da sretna odluka predstavlja suprotnost slobodnoj odluci.

Christopher Franklin smatra da se prigovor sreće može formulirati na četiri različita načina: tradicionalna Hume-Hobart formulacija, sreća kao nemogućnost osiguranja ishoda, problem vraćanja u prethodno stanje<sup>150</sup> te sreća kao nemogućnost objašnjenja radnje. (Franklin 2011: 203) Tim prigovorima može se pridodati i Pereboomova kritika (Pereboom 2012) djelatnika koji nestaje koja se, uvjetno, može klasificirati kao još jedna inačica prigovora sreće.

Najjednostavniji prigovor sreće je onaj kojeg su formulirali Hume i Hobart<sup>151</sup>, a oslanja se na ideju da je neizbježnost, odnosno determinizam esencijalni dio uzrokovanja. To bi značilo da nepostojanje determinizma implicira nepostojanje uzrokovanja, odnosno nemogućnost generiranja odluka. Iz čega proizlazi da ako ne možemo uzrokovati odluke onda smo neslobodni. Kako je indeterminizam oprečan determinizmu, i kako on implicira slučajnost onda nas indeterminizam vodi u neslobodu. Ali kao što je već ranije bilo rečeno uzrokovanje može biti indeterminističko te stoga možemo zaključiti da „jednom kada se nužnost i uzrokovanje razdvoje Hume-Hobart formulacija se raspada.“ (Franklin 2011: 209) Indeterminističke radnje mogu uzrokovati događaje u svijetu.

Prigovor sreće kao nemogućnosti osiguranja ishoda fokusira se na ideju da „ako djelatnik izvršava indeterminiranu radnju A u t tada on ne može osigurati ili garantirati da će učiniti radnju A radije nego li radnju B.“ (Franklin 2011: 209) Djelatniku nedostaje sposobnost osiguranja određenog ishoda. Ishityaque Haji, koji postavlja i brani jednu verziju ovog prigovor reći će da djelatniku nedostaje prethodna kontrola kojom bi se osiguralo da će radije učiniti A nego li da ga ne učini. (Haji 2010: 190) Kane smatra da djelatnici ne mogu imati ovakav vid kontrole koju on naziva 'prethodna određujuća kontrola'.<sup>152</sup> Jednostavno, u indeterminističkoj odluci kakvu zastupaju događajni libertarijanisti djelatnik ne može osigurati koji će se ishod dogoditi prije nego li se dogodi. No, ono što je pogrešno u ovom prigovoru je ideja da

---

<sup>150</sup> U izvornik 'rollback formulation'. (Franklin 2011: 203)

<sup>151</sup> Balaguer Hobbesa pridružuje Humeu i Hobartu te stoga ovaj argument naziva 'Hobbes-Hume-Hobart argument'. (Balaguer 2004: 379)

<sup>152</sup> U izvorniku 'Antecedent Determining Control', (Kane 1996: 144)

moramo imati *prethodnu* kontrolu da bismo mogli reći da je odluka slobodna. Odluka će biti slobodna ako posjedujemo kontrolu u trenutku odlučivanja. A to osigurava voljni trud i višestruka voljna kontrola.

Franklin smatra da su i Haji i Kane u krivu i da možemo imati prethodnu kontrolu nad indeterminističkim radnjama, te nam nudi primjer naručivanja salate u trenutku  $t_2$ . (Franklin 2011: 211) Prethodna kontrola nad tim događajem ostvaruje se time što ako djelatnik u  $t_1$  ima sposobnost obavezati se na naručivanje salate u  $t_2$  tada on može deterministički dovesti do naručivanja salate u  $t_2$ . Iz toga Franklin zaključuje:

„Moguće je da djelatnici *posjeduju* prethodnu kontrolu nad indeterminističkim radnjama. Ono što je nemoguće je da oni *upotrijebe* ovu kontrolu nad indeterminističkim radnjama, zato što upotrebljavanje kontrole nad takvom radnjom zahtijeva da ju se deterministički ostvari.“ (Franklin 2010: 211)

Teško je razumjeti kako netko može posjedovati, ali ne i biti u mogućnosti koristiti tu kontrolu. Mislim da ne treba krenuti Franklinovim putem nego jednostavno prihvatiti činjenicu da mi takvu kontrolu ne posjedujemo, ali i argumentirati da nam, na kraju krajeva, ni ne treba. Tome je tako zato što sva kontrola koja nam je potrebna je ona kontrola koju ostvarujemo nad samom odlukom, a ona je osigurana uvjetima koji čine ono što Kane naziva višestrukom voljnom: činjenicom da možemo dovesti do opcija koje želimo, kada želimo, zbog razloga zbog kojih želimo, sa svjesnom namjerno i ka jasnom cilju. Odnosno, mi određujemo našu volju na jedan ili drugi način putem čina odlučivanja, a ne putem neke prethodne kontrole nad odlukom.

Stoga smatram da valja zaključiti da prethodna kontrola jednostavno nije potrebna, a ni, zbog svoje determinističke biti, potrebna. Štoviše, vjerujem da se može reći da se problem s takvom kontrolom sastoji u tome što je ona u svojoj osnovi deterministička. Ako je tome tako onda dolazimo do toga da indeterminističke odluke moraju biti determinirane ne bi li bile slobodne. Čini mi se da se ovdje onda pretpostavlja determinizam, odnosno pretpostavlja se da možemo kontrolirati odluku samo ako je možemo kauzalno determinirati. Na taj način se jednostavno ne može neovisno evaluirati je li libertarijaniistička odluka pod kontrolom djelatnika.

Prigovor sreće kao nemogućnost objašnjenja radnje fokusira se na ideju da indeterminizam implicira dvije moguće budućnosti koji slijede iz jedne u potpunosti

jednake prošlosti. Ako tada zamislimo, kao što to Mele (Mele 1999: 278) čini, da Jones nastoji prestati s pušenjem onda će Jones u jednoj budućnosti, u jednom mogućem svijetu prestati pušiti iz određenih razloga. U drugom mogućem svijetu Jones, nazovimo ga Jones\* će nastaviti pušiti iz nekih drugih razloga. Iz toga Mele zaključuje:

„[Ako] ne postoji ništa u djelatnikovim moćima, sposobnostima, stanjima uma, moralnom karakteru i slično što bi moglo objasniti ovu razliku u ishodu, tada razlika zaista jest samo pitanje sreće.“ (Mele 1999: 280)

Teorije događajnog uzrokovanja će se pozvati na razloge koje Jones ima ne bi li se njima objasnilo zašto Jones prestaje pušiti, a Jones\* ne prestaje pušiti. Kod Kanea taj posao odrađuju elementi višestruke voljne kontrole: ono što je htio to je Jones i postigao, on je nastojao to učiniti i kada učini to što želi učiniti djelatnik, sasvim sigurno, neće ostati iznenađen. Neće reći da ishod nešto što mu se dogodilo. Upravo suprotno, zbog razloga koje ima on će moći objasniti zašto je tako postupio, to će mu dati za pravo da kaže da je on autor i da je on onaj koji kontrolira radnju te će se moći s punim pravom utvrditi da je on taj ishod sam odabrao.

Vezano uz problem odnosa objašnjenja i kontrole Kane nas poziva da se sjetimo primjera u kojima smo odgovorni za određene radnje čak i ako su u pitanju događaji indeterminističke prirode. (Kane 2011: 393-395) Muž koji u naletu bijesa razbija stakleni stol, a razbijanje stola je posljedica indeterminističkog događaja svakako će biti odgovoran za taj čin. Možda je stol mogao ostati cijel, ali reći da djelatnik nema dovoljnu kontrolu nad radnjom i da zbog toga ona nije slobodna, a djelatnik moralno odgovoran, je naprosto – pogrešno. Valjalo bi reći: „on je uspio unatoč vjerojatnosti ili mogućnosti neuspjeha“ (Kane 2005: 141)

Balaguerov pristup kontroli ne odudara u velikoj mjeri od onog kojeg nudi Kane. Balaguer se fokusira na ideju da ako se Jones<sup>153</sup> svjesno, namjerno i sa svrhom indeterministički odluči za jedan ishod, te ako ništa izvanjskog djelatniku ne sudjeluje u odlučivanju, onda se indeterministički događaj odlučivanja nalazi pod djelatnikovom kontrolom. Iako je događaj odlučivanja imao element slučajnosti on i

---

<sup>153</sup> Balaguer se ne koristi Meleovim primjerom s Jonesom nego ima primjer Ralpa koji bira između ostajanja u rodnom gradu i selidbe iz istog. (Balaguer, 2004, 2010)

dalje predstavlja Jonesovu odluku. (Balaguer 2004: 389) Važno je da mentalna stanja koja čine odluku nisu djelatnikuiizvanjska, da su to Jonesova mentalna stanja.

Balaguer postavlja pitanje može li se tražiti više od toga? Vrijednost rastrganih odluka sastoji se u tome što nam garantiraju više slobode od onih koje to nisu. Garantiraju nam mogućnost drugačijeg postupanja te je onda „teško vidjeti (...) kako bi životi bez takvih odluka bili bolji, *ceteris paribus*, nego li životi s njima.“(Balaguer 2004: 390) Nadalje, Balaguer nas poziva da sagledamo činjenicu da Jones koji može izabrati dvije opcije ima više kontrole i autorstva od Jonesa koji može izabrati samo jednu opciju. (Balaguer 2004: 390) Jones koji može izabrati samo jednu opciju ima razloge koji ga primoravaju da učini upravo tu opciju, Jones koji može izabrati više opcija nije primoran učiniti točno određenu opciju.

Dakle, indeterminizam ne umanjuje našu kontrolu nad radnjama, štoviše, prouzrokuje i osigurava ju.(Balaguer 2004: 391) Smatram da ako se na ovaj način sagleda rastrgana odluka onda je jasno da smo 'slobodniji' u indeterminizmu nego li u determinizmu. Upravo je to vrijednost rastrganih odluka, one nam garantiraju slobodu, moralnu odgovornost i dodaju vrijednost našem životu kakvu determinizam ne može osigurati.

Prigovor nemogućnosti objašnjenja radnje može se formulirati i u terminima nemogućnosti davanja *kontrastnog objašnjenja odluka*. Objašnjenja zašto je djelatnik učinio radnju A, a ne radnju B. Odnosno, pitanje je zašto se dogodio određen događaj, a ne alternativan. Jedan takav primjer takvog prigovora nude Almeida i Bernstein kada tvrde sljedeće:

“Mi smo skloni mišljenju da objašnjenje javljanja nekog događaja, po sebi, nužno objašnjava zašto se taj događaj dogodio, a ne njegova alternativa. (...) lako možemo priskrbiti objašnjenje za svaki događaj [ponaosob], bez obzira na to koji se događaj dogodio (a pretpostavka da su događaji indeterminirani garantira da će se jedan od njih dogoditi), mi nismo priskrbili razloge zašto je jedan događaj, a ne onaj alternativan, postao aktualan. Mi želimo znati zašto je tome tako.” (Almeida, Bernstein 2003: 111)

Kada Mele govori o sreći onda će on reći:

„Ako je pitanje zašto djelatnik koristi svoje moći u  $t$  da odluči A radije nego da ih u  $t$  koristi na neki drugi alternativni način, način koji koristi u drugim mogućim svjetovima s istom prošlošću i zakonima prirode, u principu neodgovorivo; neodgovorivo zato što ne postoji niti jedna činjenica ili istina koja se može podastrijeti u nekom točnom odgovoru (...) te njegovo izvršavanje u  $t$  ima utjecaj na to kako će se njegov život odvit, [onda] ja to shvaćam kao sreću djelatnika.“ (Mele 2006: 70)

Dakle, ako ne možemo objasniti razliku između ta dva moguća svijeta, ta dva moguća ishoda, onda je to pitanje sreće zato što nam nedostaje kontrastno objašnjenje. Christopher Franklin smatra da se može ponuditi kontrastno objašnjenje indeterminističke odluke te se pri tome poziva na Hitchcockovu argumentaciju prema kojoj „prekomjerno simplificirajući, on nudi probabilistički model objašnjenja prema kojem uvjet A je eksplanatorno relevantan za događaj E ako A uvećava vjerojatnost događanja događaja E.“ (Franklin 2011: 222)

Smatram da takav argument ne može pomoći zato što kada govorimo o libertarijaničkoj odluci tada smatramo da su stanja stvari u svijetu koja prethode odluci u potpunosti jednaka i u slučaju kada se događa događaj E i u slučaju kada se događa događaj E\*. U tome slučaju uvjet A ima jednaku relevantnost, odnosno u jednakoj mjeri uvećava vjerojatnost pojavljivanja događaja E i kada se događaj E ostvari i kada do toga ne dođe.

Bolji pristup vidim u argumentu (Franklin 2011: 223-224) prema kojem se tvrdi da dostupnost objašnjenja ovisi o pragmatičkim i epistemičkim okolnostima, odnosno da je to naposljetku jedno epistemičko ili pragmatičko pitanje, dok je pitanje kontrole metafizičko pitanje. Stoga, čak i ako se objašnjenje ne može ponuditi to ne implicira manjak kontrole djelatnika nad odlukom ili radnjom koju izvršava.

Ranije, kada sam govorio o Broadovoj kritici teorije djelatnikovog uzrokovanja rekao sam da puko navođenje djelatne supstance kao uzroka događaja samo imenuje problem, ali ga ne objašnjava. Moglo bi se reći da onda takav pristup moram zauzeti i kod prigovora sreće i reći da se mora ponuditi objašnjenje kontrole jer u protivnome iste nema. No, smatram da su ova dva argumenta različita i da se mogu zauzeti različiti stavovi prema njima zato što u jednom imamo prostora za daljnje objašnjenje dok kod drugog nemamo. U slučaju djelatnikovog uzrokovanja mi možemo, kao što to Clarke primjerice čini, djelatnika reducirati na događaje koji su

relevantni pri uzrokovanju. Kod samog čina indeterminističke odluke utemeljene na događajnom uzrokovanju mi više nemamo što dalje objašnjavati. Indeterministički čin se nema na što dalje reducirati. Slučaj indeterminističkog događajnog uzrokovanja predstavlja jedan bazičan događaj, mogli bismo reći da predstavlja jednu prirodnu vrstu. Kod djelatnikovog uzrokovanja tome nije tako jer se ta vrsta uzrokovanja može reducirati, recimo na jedan čin indeterminističkog događajnog uzrokovanja. Stoga valja reći da prigovor, da se djelatnikovo uzrokovanje može objasniti i prigovor da se indeterministička odluka ne može objasniti, počivaju na drugačijim pretpostavkama i zaslužuju drugačiji tretman.

Drugačiju inačicu prigovora sreće nudi Derk Pereboom kada kritizira događajni libertarijanizam Marka Balaguera. Prigovor glasi:

„Uzmimo u obzir jednu odluku donesenu u kontekstu u kojem moralni razlozi favoriziraju jednu radnju, a prudencijalni razlozi favoriziraju jednu različitu i inkompatibilnu radnju, te se ukupna snaga skupova razloga nalazi u bliskoj konkurenciji. Prema slici koju nudi događajni libertarijanizam relevantni uzročni uvjeti koji prethode odluci – događaji koji uključuju djelatnika – ostavljaju otvorenim hoće li se odluka dogoditi te djelatnik nema daljnju uzročnu ulogu u određivanju hoće li se ona dogoditi. Sa zadanim uzročnim ulogama prethodnih događaja, hoće li se odluka dogoditi nije određeno niti jednim uzročnim faktorom koji uključuje djelatnika. U biti, sa zadanim uzročnim ulogama svih relevantnih prethodnih događaja *ništa ne određuje* hoće li se odluka dogoditi. Stoga u slici događajnog libertarijanizma djelatniku nedostaje kontrola potrebna za moralnu odgovornost.“ (Pereboom 2012: 3)

Zanimljivo je da Pereboom ističe da „ovaj prigovor ukazuje na prednost teorije djelatnikovog uzrokovanja (...) [zato što] ona uvodi djelatnika kao uzrok, i to ne samo kao uključenog u događaje, nego fundamentalno uključenog kao supstanciju.“ (Pereboom 2012: 3) Iako je ovaj prigovor usmjeren prema Balaguerovoj inačici događajnog libertarijanizma, on vrijedi i za sve ostale inačice ove teorije u kojoj ključno mjesto zauzima događaj odlučivanja, događaj koji je u samoj svojoj srži indeterminističke prirode. Prigovor želi reći da djelatnikova mentalna stanja, njegove želje, njegovi razlozi, životni planovi ne određuju, ne rješavaju što će djelatnik učiniti. Pereboom ističe da Balaguer ne može reći da djelatnik 'samo odlučuje' ili da je 'on taj

koji vrši izbor' zato što je, s jedne strane, sama srž odlučivanja takva da se ne može reći da postoji uzročna relacija između događaja i djelatnika. U teoriji događajnog uzrokovanja dozvoljene su samo uzročne relacije između dvaju događaja. (Pereboom 2012: 6). S druge strane, fenomenologija odlučivanja ne može se usidriti nekakvom fenomenološkom kvalitetom radnje između djelatnika i odluke zato što „takva relacija nije uzročna nego je to jedna relacija 'biti-subjektom-nečega“ (Pereboom 2012: 6). Zbog toga valja zaključiti da djelatnik jednostavno nema svoju ulogu u odlučivanju te samim time ne može biti odgovoran za istu.

Kako odgovoriti na takvu kritiku? Sasvim sigurno se ne može 'ojačati' uloga djelatnika u odlučivanju pribjegavanjem neki posebnim uzročnim moćima ili ideji supstancije koja uzrokuje. Isto tako smatram, iz ranije navedenih razloga, da niti jedan odgovor u duhu ne-uzročnog libertarijanizma nije prikladan.

No, Balaguer ipak pribjegava jednom hibridu, jednoj inačici teorije događajnog uzrokovanja koja sadrži elemente ne-uzročnog libertarijanizma:

„Kao što ističem u knjizi, možemo misliti da u svim razboritim teorijama događajnog uzrokovanja postoje ne-uzročne niti. Možemo misliti da probablističko uzrokovanje predstavlja samo jedno determinističko uzrokovanje probablističkih stanja koje tada imaju svoje ishodište u slučaju (tj. na jedan ne-uzorkovani način) u jednom ili u drugom mogućem ishodu. Ako prihvatimo ovaj stav, tada će prirodna događajno uzročna teorija Jonesove odluke biti takva da (a) Jonesovi razlozi deterministički uzrokuju da vjerojatnosti dviju izjednačenih opcija koje se biraju budu 0.5 i (b) nakon toga, koja će opcija biti odabrana nije uzrokovano.“ (Balaguer 2012: 17)

Balaguerov odgovor, naposljetku, počiva na ne-uzročno vrsti kontrole koja je s jedne strane osigurana fenomenološkim aspektom radnje, aspektom prema kojemu se samom djelatniku čini da je on taj koji vrši odluku. Tome Balaguer dodaje jednu nemogućnost daljnje eksplikacije samog probablističkog uzroka koji zauzima samo središte takve vrste odlučivanja.

Njegov odgovor ne smatram pogrešnim zato što se o probablističkom uzrokovanju ne može reći više od toga, ali ga smatram nedovoljnim zato što možemo nešto više reći o vezi djelatnika i odluke. Odnosno smatram da se ta slika može i mora nadopuniti nečime i to na način da se naposljetku može reći da je djelatnik onaj

koji uzrokuje radnje. Kane će nastojati odgovor nadopuniti trudom, odnosno naporom kojeg djelatnik ulaže prilikom takvog odlučivanja. Dok će Franklin reći:

„Ne trebaju nam supstancije koje fundamentalno uzrokuju radnju, ali trebamo obogatiti naše libertarijaniističke teorije događajnog uzrokovanja s reduktivnom analizom samo-određenja. Reduciranjem uloge djelatnika prilikom djelovanja na jedno stanje s kojim je djelatnik identificiran i u kojem on ima funkcionalnu ulogu očuvat ćemo prisutstvo djelatnika u trenutku radnje.“ (Franklin u tisku: 25)

Franklin sugerira pronalaženje jedne teorije identifikacije djelatnika i događaja koji čine odluku, preciznije, valja pronaći jednu reduktivnu analizu samo-određenja. To će se napraviti tako da se pronađu oni razlozi i one želje koje smo skloni pripisati djelatniku kada odlučuje, sva ona stanja i događaji koji naposljetku čine djelatnika u samom činu djelovanja. „Ono što se cilja redukcijom nije djelatnik, neko djelatnikova *uloga* u samo-određenju.“ (Franklin u tisku: 8)

Ovakav pristup obećava jer ukoliko se ispuni, odnosno, ukoliko se pronađe zadovoljavajuća teorija identifikacije onda ćemo ne samo riješiti problem kontrole nad radnjom nego se i dobiva jedna jasna slika koja stanja i koji događaji konstituiraju aktivnog djelatnika, 'samo-određujućeg' djelatnika. No, zadatak nije nimalo jednostavan. Franklin pribjegava kontroverznoj Vellemanovoj teoriji identifikacije prema kojoj se djelatnika može svesti na skup mentalnih stanja. (Franklin u tisku: 10) Ne ulazeći u detalje pristupa kojeg Franklin zauzima smatram da je to ispravan pristup kojeg valja zauzeti. Pronalaženje jedne zadovoljavajuće teorije identifikacije i povezivanje iste s događajnim libertarijanizmom i kauzalnom teorijom radnje mora biti putokaz daljnjih istraživanja ovog problema.

Svaki značajni argument, a možemo reći da prigovor sreće je takav argument, čak i ako se pokaže kao pogrešan zadržava i dalje jednu svoju prvotnu primamljivost. Kane smatra da je naš zadatak „pokazati zašto se čini da takvi argumenti imaju takvu moć i da nam se čine nemogućima za pobijanje.“ (Kane 2001: 401) Prema njemu ta primamljivost i moć prigovora sreće sastoji se u ideji da rastrgane odluke naposljetku zadržavaju neku rezidualnu arbitrarnost. Uglavnom zato što se one ne mogu u potpunosti objasniti ranijim uzorcima i razlozima. Ako usporedimo ovu Kaneovu tvrdnju s ranije navedenim Balaguerovim insistiranjem da se kod indeterminizma,



odnosno, kod probabilističkog uzrokovanja ne može dati neko daljnje objašnjenje od onog koje je dano onda možda ćemo moći detektirati tu rezidualnu arbitrarnost.

Čini se da se ona sastoji upravo u samoj biti probabilističkog uzrokovanja. Jednostavno ne postoji nešta što će odrediti zašto se dogodio jedan ishod radije nego drugi ili zašto se jedan ishod uopće dogodio. Postavljanom pitanju „Što je presudilo?“ ne može se dati odgovor ni u slučaju radioaktivnog raspadanja, a ni slučaju indeterminističkog odlučivanja.

Gledajući unatrag svakako ćemo pronaći uzroke ponašanja, pronaći ćemo koji su razlozi sudjelovali u odlučivanju, koje želje smo htjeli ispuniti i s kojom namjerom smo djelovali. Ipak, gledajući unaprijed, ontološki, u slučaju indeterminističke odluke ne možemo znati koja će od mogućih opcija postati aktualni događaj. Nemogućnost predviđanja točnog ishoda je odlika indeterminističkog odlučivanja, ali iz toga ne valja zaključiti da je odluka arbitrarna.

## **5. 8. Zaključak poglavlja**

Na temelju navedenih argumenata smatram da jedina libertarijaniistička teorija slobode volje koja je utemeljena na plauzibilnim empirijskim pretpostavkama, bez problematičnih metafizičkih koncepata i koja ujedno može zahvatiti i objasniti veliki dio našeg fenomenološkog iskustva slobode je teorija formirana u terminima događajnog uzrokovanja. Metaforički rečeno ona predstavlja najvišu točku na koju možemo postaviti letvicu očekivanja, odnosno zahtjeva koje postavljamo pred slobodu, a da se pri tome ne koristimo empirijski i metafizički upitnim, mističnim konceptima kao što to rade neke druge teorije slobode volje.

Libertarijaniističke teorije djelatnikovog uzrokovanja pretpostavljaju postojanje sumnjivih entiteta poput posebnih djelatnikovih moći uzrokovanja i posebne vrste supstancije koja odlučivanjem djeluje. Problem se sastoji u tome, kao što nam Broad jasno pokazuje, što ne možemo odrediti gdje bi se u procesu odlučivanja uopće trebali pojaviti ovi elementi. Kako koncipirati i vremenski odrediti kauzalni lanac koji uključuje elemente djelatnikovog uzrokovanja. Nadalje, pitanje moramo li nadopunjavati ontologiju novim vrstama entiteta, pogotovo ako se ključni elementi tih entiteta, poput procesa donošenja odluke, mogu redukcionistički objasniti u terminima događaja. Osim tih metafizičkih problema postoje i jasne empirijske indicije

(Knobe, Nichols 2011) koje nas upućuju na zaključak da je takva koncepcija jastva i uzrokovanja prezentna u našem iskustvu, ali iz toga ne slijedi da ona mora i postojati.

Ne-uzročni libertarijanizam pozivajući se na fenomenološki aspekt radnji govori kako odlučivanje izgleda nama, ali ne nudi uzročno objašnjenje radnje. Ostaje na izuzetno problematičnom nivou intencionalnosti čime ne pridonosi objašnjenju kako se radnja odvija. Kako smatram da je ona teorija radnji koju moramo koristiti u raspravi o slobodi volje uzročna teorija radnji, onda samim time govoriti o radnji kao ne-uzrokovanoj, nalazi se u direktnoj opreci s takvim viđenjem ljudskog djelovanja. Još jedan problem koji zahvaća ne-uzročni libertarijanizam je taj što se ova teorija temelji na fenomenološkoj kvaliteti radnji, odnosno kako se one nama čine. Pri tome ova teorija ne uspijeva razlikovati iluzorne od stvarnih radnji jer obe mogu imati jednaki fenomenološki aspekt. Stoga smatram da ovu libertarijanističku teoriju valja odbaciti i usredotočiti se na događajne libertarijanizme.

Deliberativni libertarijanizam, jedna podvrsta događajnog libertarijanizma, ispostavio se kao teorija koju naposljetku ne možemo okarakterizirati kao libertarijanističku jer postavlja indeterminizam na krivom mjestu. On je izvanjski našem procesu odlučivanja i ne može pridonijeti alternativnom odlučivanju iako uvodi otvorenost budućnosti.

O slobodnim radnjama s otvorenom budućnošću, odnosno s mogućnošću drugačijeg postupanja možemo govoriti samo ako indeterminizam smjestimo u proces odlučivanja, točnije u samu srž indeterminističke odluke. Takav indeterminizam budi određene sumnje po pitanju kontrole, ali smatram da ponuđeni odgovori govore u prilog događajnog libertarijanizma ili u najgorem slučaju obećavaju uspješno razrješenje problema.

Ne slažem se s Robertom Kaneom kada govori da takve odluke, rastrgane odluke predstavljaju postupke formiranja jastva, da se *isključivo* takvim odlučivanjem formira kakvi ćemo mi biti kao osobe. Naravno da ovakve rastrgane odluke mogu imati sudbonosnu dimenziju po naše životne planove, na kraju krajeva zato i brinemo za njih, zato se i javlja neodlučnost jer su nam – važne. Mele će reći: „Sve odluke koje donosimo su djelomično ponukane neodlučnošću što učiniti. Gdje nema neodlučnosti nema odluke.“ (Mele 2011: 501) Ipak, iz toga ne slijedi da ono kakvi jesmo ovisi o njima, jastvo djelatnika se može formirati i u determinističkom okruženju, ono što se u takvom okruženju ne može formirati je slobodna odluka. Uz

slobodu se može vezati proces formiranja jastva te on sasvim sigurno i slijedi iz odluka koje donosimo, ali ga kao takvog ne moramo uključiti u koncepciju slobode.

Smatram da Kane nepotrebno veže slobodu, preciznije, kontrolu nad našim radnjama uz krajnju odgovornost. Po njemu:

„Sloboda volje zahtijeva sljedeći lanac inferencija: (1) sloboda volje povlači za sobom (2) krajnju odgovornost za naša htjenja kao i za naše radnje, što povlači (3) radnje formiranja htjenja u nekim točkama naših života, što povlači (...) (4) *višestruke uvjete*. Ako radnje zadovoljavaju višestruke uvjete tada djelatnik može postupiti voljno, namjerno i racionalno što povlači (5) da djelatnik može postupiti drugačije ili da je imao drugačije alternative.“ (Kane 2005: 129)

Ranije sam pokazao da možemo odbaciti osnovni argument Galena Strawsona koji hrani Kaneove intuicije po pitanju krajnje odgovornosti. Tome možemo pridružiti i gore navedeni argument prema kojemu formiranje jastva ne moramo vezati uz slobodu, što implicira da su nam točke (2) i (3) Kaneove analize nepotrebne. Ono što nam je potrebno je kontrola nad radnjom, Kane je vidi u uvjetima višestruke voljne kontrole, a Balaguer je vidi u primjerenoj ne-slučajnosti. U ranijoj analizi objasnio sam koji elementi čine kontrolu nad našim radnjama i rekao sam da je Kane u pravu kada uvodi voljni trud kao još jedan element osiguranja kontrole nad radnjama. Smatram da se iz toga može doći i do jednog stupnjevanja kontrole. Kaneov primjer poslovne žene je primjer u kojem su prisutni svi elementi kontrole kao i velika količina voljnog truda kojeg djelatnica ulaže u rješavanje rastrgane odluke, odnosno sukoba u kojem se nalazi. Za takvu odluku se može reći da predstavlja ogledni primjerak slobodne odluke. No, moglo bi se reći i da neke manje bitne odluke mogu imati određeni stupanj kontrole. Primjerice nećkanje između pečenja kolača od vanilije i čokolade, Ernestu može oduzeti nešto vremena jer se može osjetiti rastrgan između ovih dviju odluka koje mu se čine važne u kontekstu čina impresioniranja djevojke. Trud koji će Ernest uložiti u odluku direktno će utjecati na stupanj identifikacije s opcijama kao i sa svim ostalim elementima koji čine sam čin odluke. U tom smislu neodlučnost je konstruktivna po našu kontrolu nad ishodima. Zato i smatram da je Franklin u pravu kada argumentira da nam treba jedna teorija identifikacije unutar koje ćemo djelatnikovo samo-određenje, njegov čin

sudjelovanja u odlučivanju, reducirati na mentalne događaja koji su konstitutivni za taj čin.

Iz gore navedenih razloga smatram da je događajni libertarijanizam ona libertarijanistička teorija slobode volje koju tražimo.

## ZAKLJUČAK

U ovom radu nastojao sam obraniti tezu prema kojoj slobodu volje valja razumjeti kao kontrolu nad alternativnim mogućnostima odlučivanja, kontrolu koja se može osigurati samo u indeterminističkom svijetu. Da bi se to postiglo valjalo je objasniti da se takav vid kontrole ne može ostvariti u determinističkom svijetu, zatim je valjalo dokazati održivost principa alternativnih mogućnosti te pokazati da indeterminizam ne umanjuje kontrolu djelatnika nad svojom radnjom nego upravo suprotno, omogućava onu vrstu kontrole koja nam je potrebna da bismo mogli reći da je djelatnik slobodan.

Metodološki okvir unutar kojeg sam proveo ovo istraživanje možemo okarakterizirati kao empirijski osviještenu konceptualnu analizu. Kako rasprava o slobodi volje obiluje argumentima koji se temelje na misaonim eksperimentima kojima testiramo naše intuicije u pogledu određene problematike, valjalo je obraniti takav pristup od kritičara. Analizirajući kritiku koju nudi negativni program eksperimentalne filozofije pokazao sam neodrživost negativnog programa, ali i pokazao problematičnost ispitivanja ljudskih intuicija po pitanju pojmova vezanih uz raspravu o slobodi volje. Smatram da je tome tako zato što su ti pojmovi nerijetko izuzetno kompleksni tehnički pojmovi te se vrlo lako mogu krivo interpretirati od strane propitanih ispitanika. Pozitivni program eksperimentalne filozofije bi se mogao, ukoliko savlada metodološke probleme s kojima se suočavaju studije, pokazati plodonosnim. Tu ponajprije smatram da valja mapirati ljudske intuicije po pitanju naše uloge koje smatramo da imamo u procesu odlučivanja. Takvi rezultati bi se mogli pokazati korisnima radi boljeg razumijevanja kontrole djelatnika nad njegovim radnjama.

Odbacivanjem odviše radikalnog Balaguerov naturalizma pokazao sam održivost konceptualne analize pri čemu se nastojao pokazati da takva analiza neće postići željene rezultate ukoliko nije provedena unutar jednog jasnog empirijskog okvira. Mišljenja sam da se pri tome pokazalo da pitanje što je sloboda volje i kompatibilističko pitanje nisu trivijalna semantička pitanja nego upravo suprotno ova pitanja, poglavito kompatibilističko pitanje su od izuzetne važnosti ukoliko želimo razumjeti kada ljudi mogu biti slobodni.

Dokazivanje neprihvatljivosti kompatibilističkog pristupa proveo sam analizirajući, s jedne strane, argumente pomoću kojih kompatibilisti brane mogućnost

drugačijeg postupanja u determinističkom svijetu, a s druge strane dokazujući da inkompatibilistički argumenti vode do zaključka da drugačije postupanje nije moguće u determinističkom svijetu. Ujedno, koristeći se Pereboomovim argumentom četiri slučaja pokazao sam da se u determinističkom svijetu ne može formulirati sloboda u terminima djelatnikovog autorstva radnji.

Mišljenja sam da nam argument dileme pokazuje što ne valja s Frankfurtovom kritikom principa alternativnih mogućnosti. Ali, uz pomoć argumenta dileme došli smo do zaključka da je odbacivanje frankfurtskog pristupa moguće jedino ukoliko se dokaže da djelatnik ne gubi kontrolu nad vlastitom radnjom unutar jednog indeterminističkog okruženja.

Upravo je indeterminizam predstavljao kamen spoticanja za sve one koji su odbacivali libertarijanizam. Nastojao sam pokazati da indeterminizam ne isključuje postojanje uzročnosti, upravo suprotno, indeterministička uzročnost nam je potrebna da bismo mogli formulirati jednu plauzibilnu libertarijaničku teoriju. Uz to valjalo je pokazati da se libertarijanizam u prošlosti opravdano smatrao opskurnom i paničnom metafizikom zbog postuliranja entiteta poput djelatne supstancije ili posebnih vrsta djelatnikovih uzročnih moći. Zbog empirijske neadekvatnosti koja karakterizira teorije djelatnikovog uzrokovanja te zbog nezadovoljavajuće teorije radnji koju nudi neuzročni libertarijanizam mišljenja sam da je događajni libertarijanizam teorija koja najbolje zahvaća mogućnost drugačijeg odlučivanja u determinističkom svijetu. Pri tome pokazalo se da je indeterminizam konstitutivan za samu odluku i da se glavni prigovori koji se upućuju ovoj teoriji temelje na ideji gubitka kontrole nad odlukom zbog prisustva indeterminizma. Pokazao sam da su takvi strahovi neutemeljeni. Mišljenja sam da ključnu ulogu u uspostavljanju kontrole nad odlukom odigrava i proces identifikacije djelatnika s odlukom koju čini. Važno je pokazati da djelatnik ne nestaje kada njegov čin odluke reduciramo na događaje koji su uključeni u proces odlučivanja.

Stoga smatram da slobodu volje shvaćenu kao kontrolu nad alternativnim mogućnostima odlučivanja možemo plauzibilno formulirati jedino unutar libertarijaničke teorije događajnog uzrokovanja.

## BIBLIOGRAFIJA

- Alexander, J. 2010. Is Experimental Philosophy Philosophically Significant? *Philosophical Psychology* 23 (3). str. 377-389.
- Alexander J., Weinberg J. M. 2007. Analytic Epistemology and Experimental Philosophy. *Philosophy Compass* 2 (1). str.56–80.
- Almeida M., Bernstein M. 2003. Lucky Libertarianism. *Philosophical Studies* Vol. 113, No. 2. str. 93-119.
- Anscombe, G.E.M. 1971. *Causality and Determinism*. Cambridge University Press
- Anscombe, G.E.M. 1981. *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. University of Minnesota Press
- Austin, J.L., 1956. Ifs and Cans. U: Berofsky, B. (ur.) 1966. *Free Will and Determinism*. Harper & Row.
- Ayer, A. J., 1954. *Philosophical Essays*. Greenwood Press.
- Balaguer, M. 2004. A Coherent, Naturalistic, and Plausible Formulation of Libertarian Free Will. *Noûs* 36 (3). str. 379-406.
- Balaguer, M. 2009. Reply to Levy.  
[http://gfp.typepad.com/the\\_garden\\_of\\_forking\\_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html](http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html) (stranica posjećena 5.1.2012.)
- Balaguer, M. 2010. *Free Will as an Open Scientific Problem*. Mit Press.
- Balaguer, M. 2012. Replies to McKenna, Pereboom, and Kane. *Philosophical Studies Online*. 1-22.
- Bealer, G. 1996. A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy. *Philosophical Studies* 81 (2-3). str. 121-142
- Beaney, M. 2012. Analysis. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* .  
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/analysis/> (stranica posjećena 20.9.2012.)
- Bedford Naylor, M. 1984. Frankfurt on the Principle of Alternative Possibilities. *Philosophical Studies* 46. str. 249-58.
- Berčić, B. 2012. *Filozofija – svezak prvi*. Ibis Grafika d.o.o.
- Bernstein, M. 2002. Fatalism. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press. str. 65-81.
- Berofsky, B. 2002. Ifs, Cans, and Free Will: the Issues. U: Kane, R. (ur.) 2002. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press. str. 181-201.

- Black, M. 1952. The Identity of Indiscernibles. *Mind* 61 (242). str. 153-164.
- Blackburn, S. 2005. *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press.
- Blumenfeld, D. 1971. The Principle of Alternate Possibilities. *The Journal of Philosophy* 68/11. str. 339-345
- Bošnjak, B. 1983. *Filozofska Hrestomatija: Od Aristotela do Renesanse*. Matica Hrvatska.
- Broad, C. D. 1952. *Ethics and the History of Philosophy*. Routledge.
- Broad, C.D. 1966. Determinism, Indeterminism and Libertarianism. U: Berofsky, B. (ur.) 1966. *Free Will and Determinism*. Harper & Row.
- Chisholm, R. 1964. Human Freedom and the Self. U: Watson, G. (ur.).2003. *Free Will (Second Edition)*. Oxford University Press. str. 26-37.
- Chisholm, R. 1966. Freedom and Action. U: Lehrer, K. (ur.).1966. *Freedom and Determinism*. Random House. str. 11-44.
- Clarke, R. 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford: Oxford University Press
- Clarke, R. 2011. Alternatives for Libertarians. U: Kane, R. (ur.) 2011. *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition*. Oxford University Press. 329-348.
- Clarke, R., Capes, J. 2013. Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<http://plato.stanford.edu/entries/incompatibilism-theories/#3> (stranica posjećena 15.6.2013.)
- Cornman, J. W., Lehrer, K., Pappas, G. 1992. *Philosophical Problems and Arguments: an Introduction*. Hackett Publishing.
- Cullen, S. 2010. Survey-Driven Romanticism. *Review of Philosophy and Psychology* 1 (2). str. 275-296.
- De Caro, M. 2007. How To Deal with the Free Will Issue: The Roles of Conceptual Analysis and Empirical Science. U: Maraffa, M., De Caro, M., Feretti F. ur. *Cartographies of the Mind*. str. 255-268.
- Dennett, D. 1978. On Giving Libertarians What They Say They Want. U: Dennett, D. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Bradford. Str. 286-299.
- Dennett, D. 1989. *The Intentional Stance*. MIT Press.
- Dennett, D. 1984. *Elbow Room; The Varieties of Free Will Worth Wanting*. MIT Press.
- Dennett, D. 2003. *Evolucija slobode*. Algoritam.
- Dilman, I. 1999. *Free Will: an Historical and Philosophical Introduction*. Routledge.



- Ekstrom, L. W. 2000. *Free Will A Philosophical Study*. Westview Press.
- Ekstrom, L. W. 2001. *Agency and Responsibility*. Westview Press.
- Ekstrom, L. W. 2002. Libertarianism and Frankfurt-style cases. U: Kane, R. ur. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press. str. 309-322.
- Finch, A., Warfield, T. 1998. The Mind Argument and Libertarianism. *Mind* 107 (427). str. 515-528.
- Fischer, J.M. 1985. Scotism. *Mind* 94. str. 231-243.
- Fischer, J.M. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Blackwell.
- Fischer, J.M., Ravizza M. 1998. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.
- Fischer, J.M. 2002. Frankfurt-Type Examples and Semicompatibilism. New Work. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press. str. 281-307.
- Fischer, J.M. 2003. Responsibility and Alternative Possibilities. New Work. U: McKenna, M., Widerker, D. (ur.) 2003. *Freedom, Responsibility, and Agency: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. Ashgate. str. 27-52.
- Fischer, J.M. 2011. Frankfurt-Type Examples and Semicompatibilism. New Work. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition*. Oxford University Press. str. 243-265.
- Foot, P. 1966. „Free Will Involving Determinism“ U: Berofsky, B. (ur.) 1966. *Free Will and Determinism*. Harper & Row.
- Frankfurt H. 1969. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. U: Frankfurt, H. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge University Press. str. 1-10.
- Frankfurt H. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. U: Frankfurt, H. 1988. *The Importance of What We Care About*. Cambridge University Press. str. 11-25.
- Franklin, C. E. 2011. Farewell to the Luck (and Mind) Argument. *Philosophical Studies* 156 (2). str. 199-230.
- Franklin, C. E. U tisku. Event-Causla Libertarianism, Functional Reduction, and the Disappearing Agent Argument.
- Gettier, E. 2003. Je li opravdano istinito vjerovanje znanje?. U: Čuljak, Z. ur. *Vjerovanje, opravdanje i znanje*. Ibis Grafika. str. 53-55.

- Ginet, C. 1966. Might We Have No Choice. U: Lehrer, K. (ur.) *Freedom and Determinism*. Random House. str. 87-104.
- Ginet, C. 1990. *On Action*. Cambridge University Press.
- Ginet, C. 2002. *Reasons Explanations of Action: Causalist versus Noncausalist Accounts*. u Kane R. (ur). *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2002., str. 386
- Ginet, C. 2003. In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing. U: Widerker, D., McKenna, M. (ur.) 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Ashgate. str. 75-90.
- Haji, I. 2001. Control Conundrums: Modest Libertarianism, Responsibility, and Explanation. *Pacific Philosophical Quarterly*, 82. str. 178-200.
- Haji, I. 2008. The Manipulation Argument. *The Garden of Forking Paths*.  
[gfp.typepad.com/the\\_garden\\_of.../the\\_manipulation\\_argument.doc](http://gfp.typepad.com/the_garden_of.../the_manipulation_argument.doc) (stranica posjećena 7.1.2013.)
- Hasker, W. 2011. Divine Knowledge and Human Freedom. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition*. Oxford University Press. str. 39-54.
- Heisenberg, W. 1997. *Fizika i filozofija*. KruZak.
- Hitchcock, C. 2010. Probabilistic Causation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/causation-probabilistic/> (stranica posjećena 10.7.2012.)
- Hobart, R. E. 1934. Free Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It. *Mind* 43 (169). str. 1-27.
- Hobbes, T. 2013. *Levijatan*. Profil. Originalno tiskano 1654.
- Hodgson, D. 2002. Quantum Physics, Consciousness, and Free Will. u: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press.
- Hofer, C. 2009. Causal Determinism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/#Fix> (stranica posjećena 15.5.2012.)
- Hume, D. 1988. *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb. Originalno tiskano 1748.
- Honderich, T. 1993. *How Free Are You?*. Oxford University Press.
- Hunt, D. 2000. Moral Responsibility and Unavoidable Action. *Philosophical Studies* 97 (2). str. 195-227.
- Kane, R. 1985. *Free Will and Values*. State University of New York Press.

- Kane, R. 1995. Two Kinds of Incompatibilism. u: O'Connor, T. (ur.). 1995. *Agents, Causes & Events*. Oxford University Press. str. 115-150.
- Kane, R. 1996. *The Significance of Free Will*. Oxford University Press.
- Kane, R. 2002. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press.
- Kane, R. 2002. Some Neglected Pathways in the Free Will Labyrinth. U: Kane, R. (ur.). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press. str. 407-437.
- Kane, R. 2003. Responsibility, Indeterminism and Frankfurt-style Examples. U: McKenna, M., Widerker, D. (ur.) 2003. *Freedom, Responsibility, and Agency: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. Ashgate. str. 91-105.
- Kane, R. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press.
- Kane, R. 2011. Rethinking Free Will: New perspectives on an Ancient Problem. U: Kane, R. (ur.) 2011. *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition*. Oxford University Press. 381-404.
- Kane, R. 2011. *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition*. Oxford University Press.
- Kane, R. 2012. Torn Decisions, Luck, and Libertarian Free Will: Comments on Balaguer's Free Will as an Open Scientific Problem. . *Philosophical Studies Online*. 1-22.
- Kapitan, T. 2002. A Master Argument for Incompatibilism? U: Kane, R. (ur.) 2002. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press. str. 127-157.
- Kapitan, T. 2011. A Compatibilistic Reply to the Consequence Argument. U: Kane, R. 2011. *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition*. Oxford University Press.
- Kauppinen, A. 2007. The Rise and Fall of Experimental Philosophy. *Philosophical Explorations* 10 (2). str. 95 – 118.
- Knobe, J. 2003. Intentional Action in Folk Psychology: An Experimental Investigation. *Philosophical Psychology* 16. str. 309-324.
- Knobe, J. i Doris J. U tisku. : Strawsonian Variations: Folk Morality and the Search for a Unified Theory. U: Doris, J. ur. *The Handbook of Moral Psychology*. Oxford University Press.
- Knobe, J. i Nichols, S. 2007. An Experimental Philosophy Manifesto. U: Knobe, J. i Nichols, S. ur. *Experimental Philosophy*. Oxford University Press.
- Knobe, J. i Nichols, S. 2011. Free Will and the Bounds of the Self. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition*. Oxford University Press.
- Lamb, J. 1977. On a Proof of Incompatibilism. *Philosophical review* 86. Str. 174-179.

- Levy, N. 2009. Just What is that is Metaphysically Irrelevant? A Response to Balaguer. [http://gfp.typepad.com/the\\_garden\\_of\\_forking\\_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html](http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html) (stranica posjećena 5.1.2012.)
- Levy, N. 2011. *Hard Luck*. Oxford University Press .
- Lewis, D. 1981. Are We Free To Break the Laws? *Theoria* 47. Str. 113-21
- Libet, B., Freeman, A., Sutherland, K. 1999. *The Volitional Brain: Towards a Neuroscience of Free Will*. Imprint Academic.
- Locke, J. 1959. *An Essay Concerning Human Understanding*. A.C. Fraser. Originalno tiskano 1689.
- Lowe, E. J. 2002. *A Survey of Metaphysics*. Oxford University Press.
- Machery E., Mallon R., Nichols S. i Stich S. 2004. Semantics, Cross-Cultural Style. *Cognition* 92 (3).
- Maier, J. 2010. Abilities. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* .  
<http://plato.stanford.edu/entries/abilities/#HypTheAbi> (stranice posjećena 2.5.2012.)
- McCann, H. 1998. *The Works of Agency: On Human Action, Will and Freedom*. Cornell University Press.
- McClusky, C. 2007. Medieval Theories of Free Will. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/freewi-m/> (stranica posjećena 10.3.2013.)
- McKay T. i Johnson D. 1996. A Reconsideration of an Argument Against Compatibilism. *Philosophical Topics* 24 (2). Str. 113-122.
- McKenna, M. 2009. Compatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* .  
<http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/> (stranica posjećena 24.6.2009.)
- McKenna, M. 2012. The Metaphysical Importance of the Compatibility Question: Comments on Mark Balaguer's Free Will as an Open Scientific Problem. *Philosophical Studies Online*. 1-12.
- McKenna, M., Russell, P. (ur.) 2008. *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's „Freedom and Resentment“*. Ashgate.
- Mele, A. 1992. *Springs of Action: Understanding Intentional Behaviour*. Oxford University Press.
- Mele, A. 1995. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. Oxford University Press.
- Mele, A. 1999. Ultimate Responsibility and Dumb Luck. *Social Philosophy and Policy*, 16. str .274-293.
- Mele, A. 2006. *Free Will and Luck*. Oxford University Press.

- Mele, A. i Robb, D. 1998. Rescuing Frankfurt-Style Cases. *Philosophical Review* 107 (1). str. 97-112.
- Mele, A. i Robb, D. 2003. Bbs, Magnets and Seesaws: The Metaphysics of Frankfurt-Style Cases. U: Widerker, D., McKenna, M. (ur.) 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Ashgate.
- Mill, J.S. 1989. Man is Determined. U: Gould (ur.) 1989. *Classic Philosophical Questions*. Merrill College. Originalno tiskano 1867.
- Misenheimer, L. 2008. *Predictability, Causation and Free Will*.  
[http://philosophy.berkeley.edu/file/551/misenheimer-free\\_will.pdf](http://philosophy.berkeley.edu/file/551/misenheimer-free_will.pdf) (stranica posjećena 15.3.2013.)
- Nadelhoffer, T. 2007. Folk Intuitions, Slippery Slopes, and Necessary Fictions : An Essay on Saul Smilansky's Free Will Illusionism. U: French, P. i Wettstein, H. (ur): *Philosophy and the Empirical*. Blackwell Pub. Inc..
- Nadelhoffer T., Nahmias E. 2007. The Past and Future of Experimental Philosophy. *Philosophical Explorations* 10 (2). str. 123 – 149.
- Nahmias, E. 2011. Intuitions About Free Will, Determinism, and Bypassing. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition*. Oxford University Press.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T., i Turner, J. 2005. Surveying Freedom: Folk Intuitions about Free Will and Moral Responsibility. *Philosophical Psychology* 18/5. Str. 561-584.
- Nahmias, E., Morris, S., Nadelhoffer, T., i Turner, J. 2006. Is Incompatibilism Intuitive? *Philosophy and Phenomenological Research* LXXIII/1. Str. 28-53.
- Nahmias, E., Coates J., i Kvaran T. 2007. Free Will, Moral Responsibility, and Mechanism: Experiments on Folk Intuitions. *Midwest Studies in Philosophy*. XXXI. Str. 214-242.
- Nelkin, D. 2007. Do We Have a Coherent Set of Intuitions About Moral Responsibility? *Midwest Studies in Philosophy* 31 (1). Str. 243–259.
- Nichols, S. Knobe, J. 2007. Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions. *Noûs*. 41:. Str. 663–685.
- Nichols, S. 2004. Folk Concepts and Intuitions: From Philosophy to Cognitive Science. *Trends in Cognitive Sciences*.
- O'Connor, T. 2000. *Persons and Causes, the Metaphysics of Free Will*. OUP.
- O'Connor, T. 2009. Agent-Causal Power. U Handfield, T. (ur.). *Dispositions and Causes*. Oxford University Press. 189-214.

O'Connor, T. 2011. Agent-Causal Theories of Freedom. U: Kane, R. (ur.) 2011. *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition.* Oxford University Press. str. 309-328.

O'Keefe, T. 2005. *Epicurus on Freedom.* Cambridge University Press.

Otsuka, M. 1998. Incompatibilism and the Avoidability of Blame. *Ethics* 108 (4). str. 685-701.

Paul, L. A. 2010. A New Role for Experimental Work in Metaphysics. *Review of Philosophy and Psychology* 1 (3), str. 461-476.

Pereboom, D. 1995. Determinism al Dente. *Noûs* 29 (1). str. 21-45.

Pereboom, D. 2001. *Living Without Free Will.* Cambridge University Press.

Pereboom D. 2012. The Disappearing Agent Objection to Event-Causal Libertarianism. *Philosophical StudiesOnline.*

Pink, T. 2004. *Free Will: A Very Short Introduction.* Oxford University Press.

Rice, H. 2010. Fatalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* .  
<http://plato.stanford.edu/entries/fatalism/> (stranica posjećena 21.12.2011.)

Roskies, A. 2006. Neuroscientific challenges to free will and responsibility. *Trends in Cognitive Sciences* 10/9. Str. 419-423.

Roskies, A. i Nichols, S. 2008. Bringing Moral Responsibility Down to Earth. *Journal of Philosophy* 105 (7). Str. 371-388.

Rowe, L. W. 1995. Two Concepts of Freedom. U: O'Connor, T. (ur.). 1995. *Agents, Causes & Events.* Oxford University Press. str. 151-171.

Rudder Baker, L. 2008. The Irrelevance of the Consequence Argument. *Analysis* 68-1. str. 13-22.

Schlick, M. 1939. *Problems of Ethics.* Prentice-Hall Inc.

Searle, J. 2001. *Rationality in Action.* MIT.

Slote, M. 1982. Selective Necessity and the Free Will Problem. *Journal of Philosophy* 79. str. 5-24.

Smart, J. J. C. 2008. The tenseless theory of time. u: Sider, T, Hawthorne, J., Zimmerman D. (ur.) 2008. *Contemporary Debates in Metaphysics.* Blackwell Pub.

Sommers, T. 2010. Experimental Philosophy and Free Will. *Philosophy Compass* 5/2, str. 199–212.

Sommers, T. U tisku. Free Will and Experimental Philosophy: An Intervention

Sosa, E. 1998. Minimal Intuition. U: DePaul, M. i Ramsey, W.(ur). 1998. *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry.* Rowman & Littlefield.

Speak, D. 2011. The Consequence Argument Revisited. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will. 2nd edition.* Oxford University Press. str. 115-130.

Spiering, J. A. 2011. "Liber est Causa Sui": Thomas Aquinas and the Maxim "The Free is the Cause of Itself". *The Review of Metaphysics* 65/2. str. 351-376.

Strawson, P. F. 1962. Freedom and Resentment. U: McKenna, M., Russell, P. ur. 2008. *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's „Freedom and Resentment“.* Ashgate. str. 19-37.

Strawson, G. 2002. The Bounds of Freedom. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will.* Oxford University Press. str. 441-460.

Strawson, G. 2008. On „Freedom and Resentment“. U: McKenna, M. i Russell, P. (ur.). 2008. *Free Will and Reactive Attitudes, Perspectives on P.F. Strawson's „Freedom and Resentment“.* Farnham: Ashgate, str. 85-114.

Stump, E., 1996. Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities. U: Jordan, J., Howard-Snyder, D. (ur.). 1996. *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today.* Rowman & Amp.

Šuster, D. 1999. Modalni argumenti za inkompatibilizam. *Filozofska Istraživanja* 74. str. 433-443.

Šuster, D. 2010. Lewis on the Consequence Argument Reconsidered. Rukopis The Garden of Forking Paths. Blog.[http://gfp.typepad.com/the\\_garden\\_of\\_forking\\_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html](http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html)

Vaidya, A. 2010. Philosophical Metodology: the Current Debate. *Philosophical Psychology* 23/3. str 391-417.

Van Inwagen, P. 1975. The Incompatibility of Free Will and Determinism. U: Ekstrom, L. W. 2001. *Agency and Responsibility.* Westview Press. str. 17-29.

Van Inwagen, P. 1983. *An Essay on Free Will.* Oxford: Clarendon Press.

Van Inwagen, P. 1989. When is the Will Free? U: O'Connor, T. (ur.). 1995. *Agents, Causes & Events.* Oxford University Press. str. 219-238.

Van Inwagen, P. 1994. When the Will is not Free. *Philosophical Perspectives* 3. Str. 76-94.

Van Inwagen, P. 2002. Free Will Remains a Mystery. U: Kane, R. (ur): *The Oxford Handbook of Free Will.* Oxford University Press. str. 158-177.

Van Inwagen, P. 2004. Freedom to Break the Laws. *Midwest Studies in Philosophy* 28 (1). str. 334–350.

- Van Inwagen, P. 2008. How to Think about the Problem of Free Will. *Journal of Ethics* 12 (3/4). str. 327-341.
- Vihvelin, K. 2000. Freedom, Foreknowledge, and the Principle of Alternate Possibilities. *Canadian Journal of Philosophy* 30 (1). str. 1-23.
- Vihvelin, K. 2010. Frankfurt's Bold Gambit and the Long Debate that Followed. *Vihvelin.com Kadri Vihvelin's philosophy blog*.  
<http://vihvelin.typepad.com/vihvelincom/2010/07/index.html> (stranica posjećena 8.4.2013.)
- Vihvelin, K. 2011. Arguments for Incompatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/incompatibilism-arguments/> (stranica posjećena 12.2.2013.)
- Vihvelin, K. 2011b. The Consequence Argument and Lewis's Reply. *Vihvelin.com Kadri Vihvelin's philosophy blog*.  
<http://vihvelin.typepad.com/vihvelincom/2010/03/the-consequence-argument-and-lewiss-reply.html> (stranica posjećena 10.6.2013.)
- Walter, H., 2001. *Neurophilosophy of Free Will*. MIT Press.
- Watson, G. 1975. Free Agency. U: Watson, G. (ur.).2003. *Free Will (Second Edition)*. Oxford University Press. str. 337-351.
- Watson, G. 1987. Free Action and Free Will. *Mind* 94. Str. 145-172.
- Watson, G. (ur.).2003. *Free Will (Second Edition)*. Oxford University Press.
- Wegner, D. M. 2004. Precis of the Illusion of Conscious Will (and Commentaries and Reply). *Behavioral and Brain Sciences* 27. Str. 649-692.
- Weinberg, J.M., Nichols, S. i Stich, S. 2001. Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics*. 29 (1-2). Str. 429-460.
- Weinberg, J.M., Gonnerman, C., Buckner, C., i Alexander, J. 2010. Are Philosophers Expert Intuiters? *Philosophical Psychology* 23/3. str. 331-355.
- Widerker, D. 1995. Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities. *The Philosophical Review*. 104/2. str. 247-261.
- Widerker, D. 1987. On an Argument for Incompatibilism. *Analysis* 37, 37-41.
- Widerker, D. 2003. Blameworthiness and Frankfurt's Argument Against the Principle of Alternative Possibilities. U: Widerker, D., McKenna, M. (ur.) 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Ashgate. str. 53-73.
- Widerker, D., McKenna, M. (ur.) 2003. *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*. Ashgate.



- Wiggins, D. 1973. Toward a Reasonable Libertarianism. U: Honderich, T. (ur.). 1973. *Essays on Freedom and Action*. Routledge. Str. 31-61.
- Williamson, T. 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell.
- Williamson, T. 2011. Philosophical Expertise and the Burden of Proof. *Metaphilosophy* 42 (3):215-229.
- Wyma, K. 1997. Moral Responsibility and Leeway for Action. *American Philosophical Quarterly* 34 (1). str. 57-70.
- Wolf, S. 1990. *Freedom Within Reason*. Oxford University Press.
- Zagzebski, L. 2002. Recent Work on Divine Foreknowledge and Free Will. U: Kane, R. ur. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press. str. 45-64.

## ŽIVOTOPIS

Filip Čeč rođen je 22.6.1974. godine u Rijeci. Osnovnu i srednju školu završio je u Rijeci. Diplomirao je filozofiju i povijest 2006. na Filozofskom fakultetu u Rijeci. Po završetku studija upisuje poslijediplomski doktorski studij filozofije pri Hrvatskim studijima a zatim se prebacuje na novootvoreni poslijediplomski doktorski studij filozofije „Filozofija i suvremenost“ pri kojemu u studenom 2013. godine stječe titulu doktora znanosti.

Od studenog 2007. godine zaposlen je kao znanstveni novak na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Rijeci na kojemu održava seminare iz predmeta „Uvod u filozofiju“, „Metafizika“, „Filozofsko čitanje i pisanje“, „Sloboda volje“ i „Temeljni problemi metafizike“.

Sudjelovao je u radu brojnih domaćih i međunarodnih znanstvenih simpozija, radionica i ljetnih škola u zemlji i inozemstvu pri čemu je samostalno izlagao brojne radove.

Objavio je sljedeće znanstvene radove

- Čeč, F. 2013. „Utjecaj eksperimentalne filozofije na problem slobode volje“. U: Boršić, L. (ur.) *Filozofija u dijalogu sa znanostima*. Institut za filozofiju. Zagreb.
- Čeč, F. 2013. „Sloboda volje i pesimizam“. U: Arsenijević, M. (ur.) *Beogradsko-riječki susreti: zbornik filozofskih radova*. Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu. Beograd.