

# SLOBODNA VOLJA

---

Teklić, Ilija

Master's thesis / Diplomski rad

2022

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

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:172:293395>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-06**

Repository / Repozitorij:

[Repository of Faculty of humanities and social sciences](#)



**SVEUČILIŠTE U SPLITU  
FILOZOFSKI FAKULTET  
DIPLOMSKI RAD**

**SLOBODNA VOLJA**

**ILIJA TEKLIĆ**

**Split, 2022.**

**ODSJEK ZA FILOZOFIJU**

**DIPLOMSKI STUDIJ FILOZOFIJE I HRVATSKOGA JEZIKA I KNJIŽEVNOSTI**

**SUVREMENA FILOZOFIJA**

**SLOBODNA VOLJA**

**Student:**

Ilija Teklić

**Mentor:**

dr. sc. Dario Škarica, prof.

**Komentor:**

dr. sc. Hrvoje Relja, prof.

**Split, rujan 2022.**

# SADRŽAJ

UVOD.....	4
<b>1. STROGI DETERMINIZAM: TKO ILI ŠTO MNOME VLADA.....</b>	<b>8</b>
1.1. Laplaceov demon i ostale babaroge.....	9
1.2. Korisna iluzija, ali svejedno iluzija .....	10
1.3. Je li to uopće moguće? .....	13
<b>2. KOMPATIBILIZAM ILI MEKI DETERMINIZAM .....</b>	<b>15</b>
2.1. Determiniran, dakle slobodan .....	16
2.2. A što je s moralnom odgovornošću?.....	18
<b>3. LIBERTARIJANIZAM: SLOBODA IPAK .....</b>	<b>19</b>
3.1. Zar kompatibilizam nije dovoljan? .....	20
3.2. Sloboda, uzročnost i objašnjenje .....	25
3.3. Put prema dolje .....	31
3.4. Preuzimanje odgovornosti.....	38
<b>4. METAFIZIČKI POGLED.....</b>	<b>44</b>
4.1. Čovjek kao dinamički subjekt .....	45
4.2. Volja kao težnja.....	48
4.3. Osoba i čin .....	52
4.4. Naturalizam vs. metafizika.....	56
<b>5. SLOBODNA VOLJA IZMEĐU ZNANOSTI I FILOZOFIJE .....</b>	<b>60</b>
5.1. Intencionalno slobodni, fizički determinirani .....	60
5.2. Između znanstvenog naturalizma i filozofske konceptualizacije.....	68
<b>ZAKLJUČAK .....</b>	<b>72</b>
<b>LITERATURA.....</b>	<b>76</b>
<b>SAŽETAK .....</b>	<b>81</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>82</b>

# UVOD

Možda osjećate da ste nešto izabrali, ali u stvarnosti, vaša odluka da čitate ovaj tekst, kao i odluka da jedete jaja ili palačinke, determinirana je davno prije nego ste je vi postali svjesni – možda čak i prije nego ste se danas probudili. I vaša 'volja' nije imala nikakvu ulogu u toj odluci. (...) Nema slobode izbora, nema slobodne volje.

JERRY COYNE, *Why you don't Really Have Free Will*

Velika je nesreća što moderni filozofi nisu energično pozivali na pozornost u vezi činjenice da je čovjekova sposobnost pomaknuti ruku kada to želi neposrednija i znana s mnogo većom sigurnošću čak i od dobro provjerenih Newtonovih zakona i ako nam ti zakoni negiraju čovjekovu mogućnost pomaka ruke kada on to želi, onda je najbjelodaniji zaključak taj da je Newtonovim zakonima potrebna izmjena.

ARTHUR H. COMPTON, *The Freedom of Man*

U pozadini našeg djelovanja često skrivena leži ideja da je naše djelovanje slobodno, da nad svojim radnjama imamo koliko-toliko slobode (pa i apsolutnu slobodu!) i da smo upravo mi, i nitko drugi, vladari tih radnji. Na tom temelju leži možda još i bitnija ideja, a ta se tiče moralne odgovornosti. Ako nisam slobodan raditi dobro ili loše, ako bilo koja odluka o moralno relevantnom djelovanju ne leži u meni ili o meni ne ovisi, onda cijela ideja o kazni ili nagradi pada u vodu. Ja ne mogu biti odgovoran ako odluke nisu na meni, ako te odluke nisu rezultat moje slobodne volje. Ove i ostale ideje povezane s ovakvim pogledom pokazuju se, više ili manje, kao centralne našem životu, djelovanju i uopće našoj egzistenciji. Bez slobodne volje čovjek kao da gubi na važnosti, umanjuje se. Sloboda volje pokazuje se kao jedan od glavnih atributa koje bismo zasigurno sebi i svojim radnjama itekako pripisali. Na taj način, ona se pokazuje kao zdravorazumska čovjekova spoznaja. Svaki čovjek spontano u iskustvu već spoznaje da je slobodan i, shodno tomu, da su njegove radnje i izbori upravo njegovi i pod njegovom kontrolom.

Međutim, ovakav pogled na slobodnu volju dovodio se, naravno, u pitanje. Povijest filozofije puna je kako pokušaja pozitivnog prikaza slobodne volje tako i njenog negiranja u korist determinizma. Nadalje, dakako da filozofija nije jedino područje na kojem se sloboda čovjekove volje pokušala i još uvijek pokušava negirati i/ili prikazati kao iluziju. Doduše, možda korisnu iluziju, ali svejedno iluziju. Znanost, poglavito neuroznanost, iznjedrila je određene spoznaje o ljudskoj volji koje su kod nekih znanstvenika i filozofa dovele do izuzetnog povjerenja u ideju kako naša volja zapravo nije slobodna ili, štoviše, da uopće ne postoji. Ono što smo napravili ili odlučili, što radimo i što ćemo tek napraviti nije rezultat nikakve volje, a još manje volje koja je svjesna ili slobodna. Sve naše odluke, u krajnjoj liniji, rezultat su slijepih i nesvjesnih mehanizama koji su na djelu i o kojima ne možemo ništa znati ili možemo znati samo neznatan dio. Neuroni, fizikalni i biološki zakoni, društvena klima, kultura, religija, politika, ono nesvjesno u nama samima itd. voditelji su cijele predstave. Postajemo kao neke lutke koje samo plešu na glazbu svemira i društva bez prilike da se uspostavimo kao gospodari svojih radnji. Čak i ako se ovakav strogi ili tvrdi determinizam na kraju pokaže nesumnjivo istinitim ipak ne možemo pobjeći od osjećaja da je ideja moralne odgovornosti, koju uglavnom prihvaćamo, ipak u kontradikciji s tim, ali i s tim da još uvijek nastavljam koristiti pojmove kao što su nagrada i kazna i da ti pojmovi zapravo nešto znače, nešto predstavljaju i pretpostavljaju, tj. pretpostavljaju upravo određenu slobodu u čovjekovim radnjama, a ne njihovu posvemašnju i nesumnjivu determiniranost.

S druge strane, određeni autori i nisu baš previše oduševljeni idejama ovakvog strogog determinizma. Uza svu znanost i njena istraživanja oni ipak uvijek iznova nalaze temelja slobodi ljudske volje. Sloboda se volje ovdje, onako kako je oni opisuju i kako se pojavljuje kod raznih autora, proteže od metafizičkih do naturalističkih koncepcija. Nikakva prirodna ili biološka zakonitost, koja je više ili manje stroga, ne može spriječiti slobodu ljudske volje koja zadržava svoju legitimnost čak i usprkos brojnim znanstvenim napadima na nju. Pa iako bi možda bilo pretjerano reći da je Newtonovim zakonima potrebna izmjena (ako su ispravni, dakako), kako kaže Compton (1935: 26), ako se na temelju njih niječe sloboda ljudske volje, ipak jasno možemo shvatiti ideju iza tih riječi. Metafora služi samo da bi se jasnije ukazala nedostatnost općenito bilo kakvih, ne samo Newtonovih, fizikalnih zakona kao temelja za negaciju slobodne volje. Iako su nam znanstvene spoznaje uvelike pomogle u razvijanju i širenju znanja o čovjeku općenito, ne samo njegovoj volji, ipak je prisutnost raznih koncepcija o ljudskoj volji kao slobodnoj dokaz da ta saznanja ipak nisu toliko sigurna i nesumnjiva koliko to može izgledati. Zato, uostalom, i jest problem slobodne volje i dan danas toliko aktualan. Kada bi se problem mogao riješiti samo znanošću, vjerojatno bi odavno prestali o njemu pričati

i raspravljati. Od samih početaka stare grčke filozofije do danas to ostaje jedan od, rekli bismo, perenijalnih filozofskih pitanja. Pa iako do stoika nismo imali pojam slobodne volje u smislu u kojem ga koristimo danas<sup>1</sup> ipak se na neki način uvijek o slobodi govorilo ili mislilo. Sokrat, Platon i Aristotel, velika trojica antičke grčke filozofije, već su pretpostavljali pojam slobodne volje, uzimali ju kao određenu početnu točku te o njoj nisu eksplicitno govorili niti je konceptualizirali. Ta je ideja uvijek bila negdje u pozadini i podrazumijevalo ju se. Tako Aristotel u svojoj *Nikomahovoj etici* (1982) ne nudi nikakav pojam slobodne volje niti nudi neku teoriju o njoj. Jedino o čemu on govori jesu voljne i protuvoljne radnje koje su uvijek motivirane ili racionalnim ili neracionalnim željenjem (*desire*). U krajnju ruku, racionalnom i neracionalnom dijelu duše. Za njega odgovornost leži u jednostavnoj činjenici da smo nešto učinili namjerno ili nenamjerno. Tako Frede piše, pišući o Aristotelovu shvaćanju odgovornosti, da „smo, dakle, odgovorni za one radnje koje ne činimo zbog prisile ili neznanja. Afirmacijski kazano, da bismo bili odgovorni za ono što činimo, naše djelovanje mora na ovaj ili onaj način biti odraz naše motivacije” (2011: 25). Ono u čemu je kod njega, ali i kod Platona, stvar jest to da ukoliko je nešto dobro za nas, mi ćemo to željeti.<sup>2</sup> Volja se (ili željenje), a uzimajući obzir i prije rečeno o racionalnoj i neracionalnoj motivaciji, vezuje uz razum i s njim je usko povezana.

Vraćajući se, međutim, na odnos znanosti i slobodne volje, čini nam se, dakle, da usprkos znanosti još uvijek postoje brojni bitni i pažnje vrijedni problemi o slobodi ljudske volje, a koji se ne mogu riješiti samo znanstvenim putem, ako i uopće, i koji zahtijevaju drugačiju metodu djelovanja i drugačiji pristup, tj. onaj filozofski koji nas može dovesti bliže željenom cilju razumijevanja ljudske volje.

S tim na umu, glavni dio rada bit će, dakako, pokazati da je slobodna volja, u njezinoj *agent-causal* (agent kao uzrok) libertarijanskoj verziji (A-C teorija), nešto stvarno, da nije samo iluzija ili, štoviše, nešto nepostojeće, već stvaran fenomen kojega susrećemo u svijetu putem našega iskustva. Međutim, prije toga ćemo nešto reći o dvama drugim najopćenitijim pozicijama kada je u pitanju problem slobodne volje – determinizmu i kompatibilizmu. Kako nam nije cilj braniti niti jednu od tih teorija, samo ćemo ukratko ukazati na neke od stvari koje te pozicije drže bitnima, a koje će nam kasnije pomoći da obranimo vlastitu tezu. Tako se prvi

---

<sup>1</sup> Vidi Fredeov uvod u knjizi *A Free Will* (2011).

<sup>2</sup> Moramo ovdje imati na umu da nije bitno je li to dobro zaista dobro po sebi, tj. je li objektivno dobro. Možemo birati nešto loše, npr. opijanje. Međutim, imajući u vidu svoje ciljeve i svrhe, a to je da ćemo se osjećati bolje i zaboraviti na sve probleme koji nas muče, to percipiramo kao dobro iako to, opet napominjemo, nije objektivno dobro. Bez naše percepcije nečega kao dobrog (bilo ono zaista dobro ili ne) nećemo to birati. Radi se o razlici koja je u tomističkoj filozofiji poznata pod nazivima *Bonum simpliciter* (Dobro kao takvo, samo po sebi Dobro) i *bonum secundum quid* (dobro pod nekim vidikom, relativno dobro) (usp. Relja 2021: 275, 276).

dio rada bavi tezama o determinizmu gdje se raspravlja o slobodi volje kao iluziji te, štoviše, o načelnoj nemogućnosti postojanja slobodne volje. Drugi dio rada posvećujemo kompatibilizmu te osvjetljavamo način na koji kompatibilisti koncipiraju i definiraju slobodnu volju te gdje u svemu tome leži moralna odgovornost pojedinca. Treći dio rada prelazi na vlastiti argument o slobodi volje gdje, kako je rečeno, branimo A-C teoriju i to na određenim naturalističkim osnovama. Raspravljajući o nekim zaista bitnim problemima, kao npr. o problemu uzročnosti, objašnjenja i mentalnog uzrokovanja, nudimo i argument u prilog tezi da kompatibilizam ne zadovoljava ono što držimo bitnim kada govorimo o slobodi ljudske volje. Budući da se pitanje moralnosti uvijek, prije ili kasnije, upleće u raspravu o slobodi volje, bitno je reći nešto i o tome pa se tako zadnji dio ovog poglavlja bavi pitanjima moralne odgovornosti pojedinca. Nadalje, četvrti dio rada okreće se na drugu stranu te sa eksplicitno metafizičkog stajališta govori o naravi volje i posljedicama koje čovjekova sloboda ima za njegovo djelovanje, ali i za njega samoga kao pojedinca. Osim što je bitno reći nešto o samoj volji i odnosu čovjeka i njegova djelovanja, između ostaloga i u kontekstu moralnosti, bit će od velike važnosti zadnji dio ovoga poglavlja koji nudi argumente u prilog tezi da se naturalistički pogled na slobodnu volju i onaj metafizički ne potiru, već da, štoviše, djeluju zajedno kako bi nam pružili jedno dublje i šire razumijevanje fenomena kao što je slobodna volja. Na kraju, budući da filozofija i znanost zajedno djeluju na ovom problemu (kao i na mnogim drugim) potrebno je nešto reći i na tom planu. Ono na što ćemo se mi u ovom radu fokusirati bit će argumenti u prilog tezi da znanost, kao što se često suprotno misli, nije pobila slobodnu volju i time pokazala da ona ne postoji, ali ćemo reći nešto i o načinu na koji se problemu slobodne volje pristupa s oba polja istraživanja, tj. znanstvenog i filozofskog. Sve ovo, nadamo se da će pružiti dovoljan razlog da smo mi ljudi slobodna bića i koja zbog toga uživaju jedan poseban im dan način djelovanja i bivstvovanja.

Za kraj, bitna je jedna napomena više formalnog karaktera. Gdje nije posebno naznačeno, svi direktni i indirektni navodi, tj. citati i parafraze, strane literature *vlastiti* su prijevodi.



# 1. STROGI DETERMINIZAM: TKO ILI ŠTO MNOME VLADA

Citat Jerryja Coynea (2012) u uvodu odličan je prikaz ideje strogog determinizma. Svakako da takav determinizam ima svojih čari i da pozicija, dakako, nije bez svojih argumenata i znanstvenih dokaza. Ovaj pridjev *strogi* koji susrećemo u nazivu pozicije označava ideju da je bilo kakva sloboda ljudske volje u potpunost nespojiva sa determinizmom kojega van Inwagen definira kao „tezu da je u bilo kojem trenutku fizički moguća samo jedna budućnost” (1983: 3). Slično navode McKenna i Pereboom kada pišu: „činjenice o dalekoj prošlosti uz prirodne zakone podrazumijevaju samo jednu jedinstvenu budućnost” (2016: 19). Čovjek je, naime, dio prirode i kao takav nužno podliježe njenim zakonima. No ne samo fizičkim, već i onim biološkim, psihološkim, socijalnim, ali i ekonomskim i koliko god nam se činilo da su neki od tih zakona možda više statističke naravi te nisu toliko kruti, kao npr. fizički ili biološki, ipak su zakoni i ipak upravljaju nama i našim životima – determiniraju nas. Na taj je način čitav svemir samo jedan veliki mehanizam bez prilike za bilo kakvo odstupanje od čvrsto zadanih zakona, a čovjek je samo još jedan njegov mali dio. Ako skočimo, gravitacija će nas povući nadolje (strogo govoreći, prema većoj masi) i biološki procesi u našim tijelima nisu nešto nad čime imamo bilo kakvu kontrolu. Oni se jednostavno događaju. To nije nešto što mi činimo. Naše nesvjesno i podsvjesno upravlja našim mislima, željama, nadanjima, strahovima pa čak i dobivaju svoje naturalističko, upravo fizičko, utemeljenje. Društvo u kojem živimo i u kojemu smo odrasli ima svoje utjecaje nad nama, a koji se onda talože godinama u svemu što radimo i mislimo. Kultura koju pojedino društvo njeguje može nam odrediti sustav vrijednosti, u što vjerujemo i kako vjerujemo, kako se ponašamo u društvu, što je prihvatljivo, a što ne i time nas determinirati.<sup>3</sup> Jednostavno se *moramo* pokoravati zakonu neke države, biti mu poslušni i ne izazivati probleme.<sup>4</sup> Sve je to savršeno razumno! Zašto bi onda baš čovjek, od cijele (žive) prirode, bio taj koji ima povlašten status? Zašto bi on bio taj koji *ima pravo* na slobodu volje? Na temelju čega on to može uopće tražiti? Kao dio prirode, on je nužno

---

<sup>3</sup> Za uvod u raspravu o tome kako elementi kulture, tzv. memi, utječu na čovjeka upućujemo na djelo *Stroj za mem* Susan Blackmore u čijem predgovoru Richard Dawkins citira *Oxfordski rječnik* koji mem definira kao „element kulture za koji možemo smatrati da se prenosi negenskim putem, osobito oponašanjem” (2005: 11), a sama autorica taj proces oponašanja drži bitnim procesom prelaska mema s jedne osobe na drugu s tim da napominje da se oponašanje mora shvatiti u širem smislu. Ako nam prijateljica ispriča neku priču i mi bit te priče prenesemo nekom drugom, to je oponašanje. Iako nismo oponašali svaku prijateljičinu riječ i radnju do u detalje, bit je ipak ostala. Piše: „Nađete li se u dvojbi, sjetite se da se nešto moralo kopirati” (29). To oponašanje, nadalje, odvija se „putem jezika, čitanje i poučavanje, te druge složene vještine i oblike ponašanja” (71).

<sup>4</sup> Svi se ovi zakoni, dakako u kontekstu pojedinih vrsta živih bića (ne bismo baš rekli da kod životinja ili biljaka vladaju ekonomski zakoni osim ako ih možda ne shvatimo u nekom izrazito primitivnom i umanjenom smislu od onoga koji se pojavljuje kod ljudi), primjenjuju i na ostale organizme.

determiniran i nema načina na koji bi se mogao izdignuti iz svijeta u kojem živi. Nema kvalitativne razlike između njega i ostale prirode, razlika je samo u stupnju. Gdje god se čovjek okrene, nailazi na zidove koji ga ograničavaju. Na taj način teško da išta čovjeku ostaje *na njegovu volju*. Sve što napravi rezultat je sila i zakona nad kojima nema nikakve kontrole. Kako Dennett kaže: „Ako se učinite zaista malenim, možete eksternalizirati praktički sve” (2015: 157). Gdje je u svemu tome sloboda o kojoj se toliko govori i piše? Je li slobodna volja onda samo iluzija?

## 1.1. Laplaceov demon i ostale barbaroge

Nakon Isaaca Newtona često je među znanstvenicima i filozofima prevladavala ideja svemira kao strogog mehanizma kojim upravljaju strogo određeni zakoni i u kojemu nema mjesta slučajnosti ili slobodi. Na taj način svemir možemo zamisliti kao jedan veliki sat u kojemu se svi procesi i događaji odvijaju po strogo zacrtanom planu. Zakoni su svemira kao opruge i zupčanci sata koji pokreću cijelu stvarnost pa tako i čovjeka. Ovakva slika determinizma prevladava i danas. Slučajnost ne postoji, a ako vidimo da se nešto događa (tobože) slučajno to ne znači da se zaista odvija na takav način. Stvar je samo u tome što mi još nismo otkrili zakonitosti koje u tom konkretnom slučaju vrijede, a kada ih otkrijemo vidjet ćemo da se sve ponovno svodi na zakonitosti i da je slučajnost samo posljedica našega neznanja. Pierre-Simon Laplace iskoristio se izvrsnom analogijom kojom oslikava ovakav pogled na svijet. Za njega je, naime, trenutno stanje svemira samo rezultat prethodnih stanja i ujedno uzrok za neko buduće i tako je on u svojem misaonom eksperimentu zamislio sveznajuću inteligenciju koja bi bila u stanju u potpunosti spoznati sadašnje stanje svemira kao i sve zakone koji vladaju u svemiru. Na temelju te spoznaje bilo bi moguće izračunati svaki budući događaj sa stopostotnom preciznošću. Takva bi inteligencija u potpunosti spoznala način djelovanja svemira i uvidjela njegovu determiniranost, ali i iluziju bilo kakve *slobodne* volje. Ona bi, piše Laplace, uz analizu svih zakona i sila u svemiru, „obuhvatila u istu jednadžbu kretanja najvećih tijela u svemiru kao i najlakših atoma” te dodaje kako „ljudski um posjeduje (...) slabu sličnost s ovakvom inteligencijom” (1995: 2). I upravo zbog te slabosti našeg uma možemo govoriti o slobodi koju kao ljudska bića tako često osjećamo.<sup>5</sup> Danas se često spominje ne samo

---

<sup>5</sup> Kod Nietzschea nalazimo sličnu analogiju kojom također pokazuje kako je slobodna volja samo iluzija. Međutim, njegova je slikovitija. On piše o vodopadu gdje nam se čini kako u njegovim brojnim uvijanjima i vijuganjima vode i valova vidimo slobodu volje i proizvoljnost, ali je i tu na stvari nužnost kao i kod ljudskih postupaka. Tako piše da „kad bi se bilo sveznajućim čovjekom, svako bi se pojedino djelo moralo moći prethodno izračunati, isto kao svaki napredak spoznaje, svaka zabluda, svaka zloba” (2012: 73) te također postulira sveznajuću inteligenciju (računajući razum) koja bi bila u stanju izračunati cijelu budućnost na temelju poznavanja zakona i sila koji djeluju u svemiru. Na taj je način i sama pretpostavka slobodne volje dio tog mehanizma koju se treba izračunati.

Laplaceov demon, već i razne druge babaroge, kako ih naziva i nabraja Dennett (2015: 8-11), a to su razni zli i opaki neuroznanstvenici, nevidljivi zatvorski čuvari koji nas kontroliraju (ideja da smo u nevidljivom zatvoru i da zapravo nismo slobodni kao što mislimo), odvratni hipnotizeri, kozmička bića kojima smo mi samo lutke ili zlonamjerni čitači misli. Međutim, napominje Dennett, ne moramo se brinuti o njima budući da nema dokaza da takva bića uopće postoje (ibid., 11). Sve te ideje na neki način idu u prilog nekoj vrsti determinizma kako bi se pokazalo da zapravo nemamo slobodnu volju i da smo manipulirani ili da barem ne možemo znati da smo manipulirani budući da ove mogućnosti uvijek vrebaju negdje iz prikrajka.

Vratimo se na Laplacea i njegove atome. Danas, naime, ipak znamo nešto više i znamo da je sva stvarnost izgrađena ne od atoma koje spominje Laplace, već od još elementarnijih čestica od kojih se sastoji i sam atom, tzv. subatomska razina stvarnosti. Ipak, atomi ili ne, sve to zajedno nazivamo česticama, a jedan se argument tu posebno ističe. Naime, ako je baš sve sačinjeno od čestica onda zasigurno ni sam čovjek nije nikakva iznimka. On je kao i sve ostalo sagrađen od istoga tkiva kao i sva ostala stvarnost, a to tkivo jesu čestice. Te se čestice, nadalje, kreću po unaprijed postavljenim zakonima. One ne vrludaju nasumično ili slučajno. Njihova priroda određena je prirodnim zakonima i ne postoji način da se otklone sa svoje putanje onako kako je to Epikur zastupao. Sve nas to dovodi do sljedećeg argumenta kojega Berčić (2012a: 120) iznosi u obliku sljedećeg silogizma:

P1: Sve što postoji sačinjeno je od čestica.

P2: Sve čestice ponašaju se po determinističkim zakonima.

---

K: Sve što postoji ponaša se po determinističkim zakonima.

Ovakva materijalističko-mehanicistička slika svijeta zahtijeva, dakle, strogi determinizam. Držalo se kako mehanika pruža fundamentalno i krajnje objašnjenje svega u svijetu. Aristotelova teleologija ili entelehija postali su zastarjeli modeli. Stroga i precizna mehanika svemira koju se smatralo istinitom pružala je tako temelj za odbacivanje slobodne volje, slobodnih odluka ili izbora.

## **1.2. Korisna iluzija, ali svejedno iluzija**

Uzimajući u obzir sve što je do sada rečeno teško se oduprijeti dojmu da je onaj osjećaj slobode koji imamo, ona spontana zdravorazumska spoznaja o našoj slobodnoj volji, zapravo ništa više nego iluzija i samo vlastiti subjektivan osjećaj koji nema nikakve veze sa stvarnošću. U stvarnosti zapravo ne postoji nešto kao *slobodna* volja. Štoviše, Nietzsche za slobodu volje piše da je „iskonska zabluda svega organskog, stara onoliko koliko u njoj postoje pobude onog

logičkog” (2012: 24). Takav stav zastupa određen broj filozofa, ali i znanstvenika među kojima je i Sam Harris koji otvoreno i jasno piše:

Slobodna volja *jest* iluzija. Naše volje jednostavno nisu naše djelo. Misli i namjere izranjaju iz pozadinskih uzroka o kojima nemamo svijesti i nad kojima ne vršimo nikakvu svjesnu kontrolu. Nemamo slobodu koju mislimo da imamo (2012: 5).

Implikacije su ovoga zasigurno zastrašujuće (ili barem to mogu biti) ako se sjetimo da za bilo koje zlo koje čovjek učini on ipak nije odgovoran. Za ono što je napravio nije i ne može biti odgovoran. Kako mogu biti odgovoran za nešto nad čime nisam imao apsolutno nikakve kontrole? Onda se ne čini razumnim osuđivati takve osobe. Međutim, navodeći mišljenje onih koji ipak smatraju da takve ljude ima smisla osuditi (barem u moralnom smislu) čak i ako je determinizam istinit, Nagel piše da „na koncu, činjenica da je bilo unaprijed određeno da se netko ponaša loše ne znači da se *ne* ponaša loše” (2002: 42). Dakle, bili postupci determinirani ili ne svejedno imamo ideju onoga što je loše, a što nije te na temelju toga, bez obzira na to je li determinizam istinit ili ne, osoba zaslužuje osudu ili pohvalu, ali nam se ovo ne čini uvjerljivim. Mi možemo utjecati na tu osobu i kazniti je u pravnom smislu za njegova zlodjela u nadi da u budućnosti neće više činiti loše, ali osuditi ga u moralnom pogledu već nema nikakvog smisla. Nije pojedinac odgovoran za ono što je napravio, on jednostavno nije mogao ne napraviti nešto loše.<sup>6</sup> Na taj način, jasno je da su posljedice determinizma daleko uočljivije i odbojnije ako na umu imamo samo loša djela, ali ista se stvar događa i sa dobrim djelima. Čak i ako za života učinimo nebrojeno mnogo dobrih djela, za njih jednostavno nismo odgovorni. Pohvale koje primamo u krajnju su ruku besmislene. Čini se, dakle, da je sloboda volje usko vezana uz ono što nazivamo (moralnom) odgovornošću i da ako želimo biti odgovorni za svoja djela, ono što radimo mora ovisiti o nama, o našoj slobodnoj volji.<sup>7</sup> Determinizam mora biti neistinit. I zaista, dosta toga što držimo bitnim i potrebnim u našem životu ovisi o volji i njenoj slobodi. Tu na umu imamo politiku, moral, etiku, religiju, prijateljstva, osobne veze i, dakako, osjećaji krivice i postignuća. Ideja slobodne volje, osim toga, uvelike implicira i ono što Kane drži bitnim, a koje su od velike važnosti u tradicionalnim raspravama o problemu. On navodi izvornu kreativnost, autonomiju ili samoostvarenje, legitimnu zaslugu za vlastita postignuća, konačnu moralnu odgovornost, bivanjem legitimnim subjektom vrijednim reaktivnih stavova (*reactive attitudes*) kao što su oni divljenja ili ogorčenosti pa dostojanstvo ili samopoštovanje,

---

<sup>6</sup> Međutim, upravo je u tome stvar. Bitno je pitanje je li netko mogao djelovati drugačije nego što jest. Ovo 'nije mogao ne napraviti' tako je izrazito ključan problem u raspravi o slobodi volje poznat pod nazivom alternativnih mogućnosti, ali o tome više kasnije. Kod determinizma je, naime, jasno kako je samo jedna mogućnost otvorena iako se nama može činiti da ih je više.

<sup>7</sup> O odgovornosti će također više riječi biti kasnije. Za sada uzimamo zdravo za gotovo da pod pretpostavkom determinizma odgovornost pojedinca nije moguća te je besmisleno govoriti o osudi i pohvali.

legitiman osjećaj individualnosti ili jedinstvenosti kao osobe, životne nade koje zahtijevaju otvorenu budućnost, međusobnu iskrenu ljubav i prijateljstvo ili iskrenu ljubav prema Bogu u religijskom kontekstu i mogućnost iskaza da je osoba djelovala na temelju vlastite slobodne volje (1998: 80). Kakav god stav u pogledu slobodne volje zauzimali, sve se nabrojano čini bitno ljudskim. Malo bi tko negirao bilo što od toga i ako bi nam se to oduzelo negirajući slobodnu volju, osjećali bi se ako ne, kako Dostojevski piše, poniženima i uvrijeđenima, a ono barem ponešto umanjenima.

Taj osjećaj umanjenosti sigurno da nas svrgava sa trona na koji smo se sami postavili. Dio smo prirode i kao takvi ne možemo tražiti nešto više. Zakoni su univerzalni i ne isključuju nas i naša djelovanja. Hvatajući se, međutim, u koštac s tom idejom determinizma i slobodne volje kao iluzije, određeni su znanstvenici proveli i istraživanja kako bi ispitali posljedice vjerovanja u determinizam, nevjerovanja u slobodu ljudske volje i samim time smanjenja osjećaja moralne odgovornosti koja je često povezana s determinizmom, ali bez donošenja suda o tome je li naša volja slobodna ili ne. Ono što su dokazali zapravo je iznenađujuće prijeteće, a koliko je nevjerovanje u slobodnu volju (bila ona zaista slobodna ili ne) zabrinjavajuće napominju i Mele et al. kada pišu da je „vjerovanje kako su znanstvenici pokazali da ne postoji nešto kao slobodna volja uznemirujuće” (u Baumeister et al. 2010: 1). Ako je determinizam, dakle, istinit, gotovo je sigurno da je ono što zovemo slobodnom voljom samo iluzija, a ako je slobodna volja zaista iluzija, određena istraživanja pokazuju kako ohrabrenje toga vjerovanja uz vjerovanje u determinizam kod ljudi dovodi do neželjenih društvenih posljedica te je samim time problematično.

Jedno je istraživanje ono Vohsa i Schoolera (2008) koji su proveli dva eksperimenta. U prvome je sudjelovalo trideset studenata koji su bili podijeljeni u dvije grupe gdje su čitali jedan od dva odlomka iz djela Francisa Cricka *The Astonishing Hypothesis*. Prva od tih grupa bila je ona u kojoj su studenti čitali odlomak koji govori o slobodi volje kao iluziji te kako inteligentni ljudi, uključujući i većinu znanstvenika, sada drže da je ideja slobodne volje samo posljedica načina na koji je naš mozak građen. Druga je grupa, međutim, bila kontrolna u kojoj su čitali odlomak o svijesti te u kojemu se ne raspravlja o slobodi volje. Nakon toga su im dani razni matematički zadatci koje su trebali riješiti bez ikakve pomoći, ali su ih upozorili na tobožnju grešku u programu koja će prikazati odgovor dok oni pokušavaju riješiti te zadatke. Jedini način da se to ne dogodi jest da kliknu razmaknicu (*space*) na tipkovnici odmah nakon što se zadatak pojavi. Dakako, kao što su i pretpostavljali, oni studenti koji su čitali odlomak o slobodi volje kao iluziji bili su skloniji varanju u odnosu na kontrolnu grupu. Međutim, kako bi isključili mogućnost da je čitanje odlomka o slobodi volje kao iluziji dovelo do pasivnosti općenito, a ne

konkretno do varanja (jer se ne klikanje na razmaknicu, tj. čin nedjelovanja – pasivnosti – držao varanjem), u drugi je eksperiment uvedena mogućnost aktivnog varanja. U njemu je sudjelovalo sto dvadeset i dvoje studenata,<sup>8</sup> a rezultati su svejedno potvrdili hipotezu da nevjerovanje u slobodu volje pouzdano dovodi do većeg izgleda za varanje. Autori zaključuju kako

činjenica da kratkotrajno izlaganje tezama koje tvrde da ne postoji nešto kao slobodna volja može povećati i pasivno i aktivno varanje izaziva zabrinutost te bi zagovaranje determinističkog svjetonazora moglo potkopati moralno ponašanje (2008: 53).

Baumeister et al. (2009) također su istraživali posljedice nevjerovanja u slobodu volje u sklopu kojega su proveli tri eksperimenta od kojih svaki potvrđuje tezu kako takav stav dovodi do neželjenih društvenih posljedica. Naime, sva tri eksperimenta pokazuju kako nevjerovanje u slobodu volje dovodi do umanjavanja spremnosti za pomaganjem drugima i povećanja agresije. Tako je prvi eksperiment potvrdio tezu da nevjerovanje u slobodu volje dovodi do umanjene želje za pomoć drugima u hipotetičkim situacijama, drugi dokazuje smanjenu razinu za stvarnu pomoć drugima, a treći dokazuje povećanu agresivnost u odnosu na ostale. Zaključuju kako „vjerovanje u slobodnu volju doprinosi društveno prihvatljivom djelovanju i ishodima” pa čak i ako slobodna volja jest iluzija „te prednosti mogu objasniti zašto društvo i dalje smatra korisnim promovirati ih” (ibid., 267). Dakle, korisna iluzija, ali svejedno iluzija.

### 1.3. Je li to uopće moguće?

Radije nego da se bave argumentima u prilog determinizma ili slobodi volje kao iluzije određeni argumenti čini se da dokazuju kako slobodna uopće nije moguća. Neki filozofi, kao što su kompatibilisti, zasigurno bi široke ruke dočekali determinizam jer je slobodna volja, ako je suditi prema njihovim stavovima, savršeno kompatibilna sa istinitošću determinizma i situacija je daleko od toga da ju se negira. Slobodna volja, barem one varijante koje je vrijedno željeti kako kaže Dennett (2015), u takvoj koncepciji postoji bez obzira na to je li determinizam istinit ili ne. Međutim, ako ostavimo determinizam po strani ili ako ga čak prihvatimo kao istinitog, veći problem predstavlja ideja kako slobodna volja uopće nije moguća, a upravo jedan takav argument, poznat pod nazivom determinističke dileme, svjedoči tomu.<sup>9</sup> Berčić (2012a: 126) ga iznosi u sljedećem obliku:

P1: Bilo koji naš postupak je ili determiniran ili nije determiniran.

P2: Ako je determiniran, onda nije slobodan jer je unaprijed određen.

P3: Ako nije determiniran, onda nije slobodan jer je slučajan.

---

<sup>8</sup> Tri rezultata nisu bila upotrebljiva. Više o tome u Vohs, Kathleen D. i Schooler, Jonathan W. (2008: 51).

<sup>9</sup> Vidi i James 2014.

K: Prema tome, niti jedan naš postupak nije slobodan.<sup>10</sup>

Znamo što mislimo kada kažemo da je nešto determinirano. To znači da je u bilo kojem trenutku samo jedna budućnost moguća i da shodno tomu ne možemo djelovati drugačije nego što djelujemo. Samo jedna opcija bila je na raspolaganju i to je upravo ona koja se dogodila. Međutim, što ovdje znači ova slučajnost. U Epikurovoj je filozofiji, koju uvelike poznajemo preko Lukrecijeva spisa *O prirodi* (1952), ideja slučajnosti dominantna kada je u pitanju problem slobodne volje. Nije, naime, mogao prihvatiti Demokritovu ideju da se sve događa po strogim i utvrđenim prirodnim zakonima pa tako i samo kretanje atoma čime bi sve, pa i ljudsko djelovanje, bilo determinirano i time neslobodno. Pa iako je sva vjerojatnost da je to samo pogrešna interpretacija Demokritove filozofije jer on nije u vidu imao stroge prirodne zakone. Njegova je koncepcija atomizma više bila reakcija na ideju da su pravilnosti koje susrećemo u prirodi posljedica dizajna zbog kojega se predmeti pravilno ponašaju (vidi Frede 2011: 13). Ipak, takva je 'pogrešna' interpretacija Demokritove filozofije već u Epikurovo vrijeme bila prisutna zbog čega je Epikur i postavio slučajno skretanje atoma sa svoje putanje na čemu je temeljio svoju ideju slobodne volje.<sup>11</sup> Već je sada jasniji gornji argument te ako sada u obzir uzmemo i činjenicu da čak i ono što se dogodi slučajno nije izraz moje slobodne volje ne preostaje nam nikakvog temelja za našu slobodu. Kako bi, naime, bio izraz naše volje neki slučajan događaj pa sve da ga i mi izvršavamo? Tu ne postoji nikakva intervencija s naše strane, nikakva namjera kojom mi želimo nešto učiniti. Ono se jednostavno događa. Dakle, biramo između toga da atom nastavi svojom utvrđenom putanjom ili da se bez razloga s nje otkloni. Drugim riječima, biramo između determinizma i slučajnosti nijedno od kojega nije izraz bilo kakve *naše* volje, a još manje one koja je slobodna.

Na ovu ideju skretanja atoma s putanje možemo gledati i kao na anticipaciju suvremene kvantne fizike i fizičkog indeterminizma koji je slijedio Heisenbergovo načelo neodređenosti kojega je formulirao 1927. godine. Na tom se principu trebala temeljiti slobodna volja. Načela koja je postavio Heisenberg „označila su početak novih struja u znanosti, a posljedično i u filozofiji gdje otvaraju nove vidike, primarno u polju etike” te su Werner Heisenberg i Niels Bohr svojim kvantnim teorijama dokinuli „mogućnost odvajanja onog objektivnog od subjektivnog prilikom motrenja atomskih procesa i time je tradicionalni determinizam bio napušten” (Skočibušić 2021: 9). Međutim, pokazalo se da je napuštanje determinizma jednako kobno kao i njegovo zagovaranje. Upravo u tome i leži dilema determinizma. Naime, ne samo

---

<sup>10</sup> Ovaj argument, ili barem naznake, može se pronaći već i kod Seneke u njegovu 16. pismu Luciliju (2021: 87). Vidi i Balaguer 2010: 8.

<sup>11</sup> Vidi Kar 1952: 107-109, stihovi 216-293.

da je, sudeći po strogom determinizmu, slobodna volja inkompatibilna s determinizmom, već je inkompatibilna i sa indeterminizmom. Na taj način, daleko smo od toga da fizički indeterminizam pruža bilo kakav temelj slobodi volje i legitimnoj moralnoj odgovornosti koja bi iz nje trebala slijediti. Štoviše, „fizički indeterminizam čini odgovornost i opravdanost prijekora dodatno neuhvatljivima. (...) Slučajnost je jednako nemilosrdna kao i nužnost” (Blackburn 2002: 69, 70).<sup>12</sup>

S ovim pojašnjenjima na umu, prva je premisa gornje formulacije argumenta sigurna na temelju načela isključenja trećega i samim time ispravna. Druga je izraz naše intuicije koja nam kaže da ako je determinizam istinit, onda je svaki događaj već određen i na temelju toga ja ne mogu biti slobodan. Treća premisa izražava ideju da ako je nešto slučajno, onda također nije slobodno jer se dogodilo *slučajno*, tj. bez naše namjere i kontrole. Na temelju tih premisa konkluzija se čini i više nego prikladnom. Tim gore po slobodu volje jer se čini da smo, kako god djelovali, osuđeni na procese koji neminovno djeluju na nas, a nad kojima nemamo nikakve kontrole.

## 2. KOMPATIBILIZAM ILI MEKI DETERMINIZAM

Već je prije rečeno kako je temeljna teza kompatibilizma ta da je slobodna volja kompatibilna s determinizmom. To znači da se slobodna volja može pomiriti s determinizmom čak i ako se on smatra nesumnjivo istinitim. Searle pišući o slobodi volje konstatira kako nismo u mogućnosti odustati i jednostavno odbaciti ideju slobodne volje i našeg vjerovanja u nju i to usprkos tome što nam fizika kazuje da slobodi nema mjesta te čak ni fizički indeterminizam ne nudi nikakav temelj (1984: 92, 93).<sup>13</sup> Imajući to na umu ostaje nam pitati se na koji je način možemo opisati. Kompatibilizam u tom slučaju predstavlja jednu konceptualizaciju slobodne volje koja bi, dakle, bila spojiva sa determinizmom bez obzira na to je li on istinit ili ne. Takve vrste slobode, a zahvaljujući Dennettu, uvriježile su se nazivati slobodama koje je vrijedno željeti.

S druge strane, određeni kompatibilisti idu i dalje te zastupaju ideju kako je determinizam zapravo nužan za slobodu volje, a razlog leži u činjenici da je bitno da naše radnje ne budu rezultat puke slučajnosti. One moraju biti nečim određene i uzrokovane. Za Humea se tako sloboda sastoji u združenosti pobuda i postupaka u našoj volji. Ako odlučim sjesti,

---

<sup>12</sup> Usp. Pinker 2015: 54-56.

<sup>13</sup> Usp. Nagela: „Osjećaj da smo mi autori svojih djelovanja nije samo osjećaj, već i vjerovanje i ne možemo to držati samo pukim prividom bez da ga u potpunosti odbacimo” (1986: 114).



sjednem, a ako odlučim ne sjesti, ne sjednem. To ne znači da volja nije determinirana, ona to jest jer postoji stalna i neraskidiva veza između pobuda i postupaka, ali je, na kraju krajeva, slobodna jer sam *ja* to odlučio, *ja* to želim. Na taj je način nužnost, taj proces kojim su postupci determinirani našim pobudama, upravo potrebna kako bi čovjek bio slobodan. Slučaj ne postoji te dodaje kako se „priznaje da ta hipotetična sloboda pripada svakome tko nije zatvorenik i u okovima” (Hume 1988: 143). Ovakva hipotetična sloboda prevladava čak i kod suvremenih kompatibilista, pa i samog Dennetta. Humeov pogled uklapa se u suvremenu kompatibilističku sliku s tim da bi neki od kompatibilista zastupali ovakvu koncepciju slobode bez obzira na to je li determinizam istinit ili ne dok ga Hume upravo zahtijeva.

## 2.1. Determiniran, dakle slobodan

Stoici su, govoreći o sudbini, zastupali ideju da će nam se dogoditi ono što sudbina nalaže bez obzira na to što mi željeli ili ne željeli. Slikovita je u tom smislu analogija sa psom i kočijom kojom su se poslužili, a koju nalazimo opisanu u djelu Hipolita Rimskog *Refutation of All Heresies* kada piše:

Pas vezan za kočiju, ako ju želi pratiti, u isto je vrijeme i svojevolumno prati i biva vučen (čime djeluje u skladu i sa svojom slobodnom voljom i sa nužnošću); ali ako je ne želi pratiti, svejedno će nužnošću biti primoran na to. Jednako se događa i kod ljudi: čak i ako ne žele pratiti sudbinu, svejedno su nužnošću primorani da je upoznaju” (2016: 69).

Treba ipak priznati da je ovakav pogled vezan isključivo uz ono što se u filozofiji naziva fatalizmom, a što nema nikakve veze s determinizmom, prema kojemu se svaki događaj u prošlosti i sadašnjosti *morao* i *mora* dogoditi i to upravo onako kako se dogodio ili kako će se tek dogoditi (Berčić 2012a: 68), ali mislimo da se uz određene preinake može sasvim lijepo uklopiti i u kompatibilističku koncepciju slobodne volje.

Naime, cijeli kompatibilizam polazi od potpuno drugačijeg shvaćanja pojma slobodne volje. U tom je smislu kompatibilistički pojam slobodne volje revizionistički. Kako ćemo kasnije vidjeti, sloboda volje koja bi bila inkompatibilna sa determinizmom (tzv. libertarijanistička) uvelike počiva na ideji kako su nam alternativne mogućnosti zaista otvorene i odluka o tome kojim putem krenuti ili što izabrati ovisi o nama. Ta ideja alternativnih mogućnosti poznata je pod onom već slavnom frazom 'Mogao sam učiniti drugačije' i to upravo pod istim uvjetima pod kojima sam bio kada sam prvi put odlučivao. Možemo, naime, slobodno izabrati ostati u krevetu ili otići na predavanje. Međutim, prije nego se odlučimo za bilo što, obje opcije stoje nam otvorene i gledajući unazad sa sigurnošću možemo ustvrditi kako smo *mogli učiniti drugačije*. Kompatibilisti ovu libertarijanističku interpretaciju slobodne volje odbacuju. Prvo što oni rade jest to da nude drugačiji uvjet slobodne volje. Oni drže da je čovjek

slobodan akko<sup>14</sup> djeluje u skladu sa svojim željama. Štoviše, slobodni smo ako nas nitko nije spriječio da učinimo ono što smo htjeli učiniti ili nas natjerao da učinimo nešto što ne želimo učiniti, a samu frazu 'Mogao sam učiniti drugačije' redefiniiraju tako da je čovjek mogao učiniti drugačije akko je htio učiniti drugačije ili imao sposobnost ili priliku učiniti drugačije (usp. Berčić 2012a: 159-169). Na taj bismo način bili učinili drugačije akko su određeni procesi i događaji u prošlosti bili drugačiji. Međutim, i u tom bismo slučaju bili determinirani, ali slobodni jer smo *željeli* djelovati tako, a ne drugačije. Bez odgovarajućih predispozicija, tj. bez određenog stanja stvari u prošlosti ne bismo uopće mogli željeti učiniti nešto drugačije nego što smo ustvari učinili. U svakom smo slučaju determinirani jer naši odabiri nužno ovise o prošlim stanjima kakvi god da bili, ali svejedno slobodni sve dok nas netko ili nešto ne tjera da učinimo ono što ne želimo ili nas sprječava da učinimo ono što želimo. Upravo u tome i jest razlika između determinizma i fatalizma. U oba slučaja budućnost je determinirana, ali samo smo u slučaju determinizma slobodni jer tu naše želje igraju izrazito bitnu ulogu. No ne samo naše želje, već i naše sposobnosti racionalnog promišljanja i donošenja odluka te u krajnju ruku naš smisao za moral i sposobnost za njegovo njegovanje i usavršavanje. Kako to Dennett (2021: 14) kaže, čovjekova je autonomija nešto u što on uranja (*grows into*) i iako je taj proces uranjanja samo u svojim početnim fazama nešto izvan pojedinčeve kontrole ipak uz sazrijevanje čovjek razvija sve veću i veću kontrolu nad svojim djelovanjima. Time čovjek postaje slobodan jer reflektirajući nad svojim razlozima za djelovanje dolazi do odluke na temelju koje *želi* djelovati. To opet ne znači da ta odluka nije determinirana, ona to jest, ali je slobodna jer nas nitko (npr. nikakav vanjski subjekt) i ništa (npr. psihološki poremećaji) nije u tome spriječilo ili me natjeralo. Kod fatalizma, naša je sudbina apsolutno neizbježna i osuđeni smo da je upoznamo što god da se dogodilo. S druge strane, kod determinizma ne postoji takva neizbježnost.

Nadalje, procesom smo evolucije 'dizajnirani' da određene stvari možemo prilično uspješno izbjeći. U prošlosti nismo imali lijeka za određene bolesti i time smo bili ostavljeni na milost i nemilost sudbine, ali razvojem medicine postali smo uspješni upravo u izbjegavanju te sudbine jer smo naučili kako izliječiti pojedine bolesti. Na temelju toga Dennett (2009) i gradi svoju kompatibilističku tezu slobodne volje. Iako smo determinirani, evolucijom smo postali *izbjegavatelji* čime smo i razvili volju koja je, iako determinirana, ipak slobodna. Naslov Dennettove knjige, *Evolucija slobode*, upravo i sugerira tu ideju slobode kao rezultata evolucije. Na taj način, evolucijska biologija, a ne fizika, nudi objašnjenje za slobodu volje. Tako Donald

---

<sup>14</sup> Ovo je kratica koja se uvriježila u hrvatskim prijevodima, a predstavlja ono što je u logici poznato pod nazivom ekvivalencije ( $\leftrightarrow$ ), a čita se 'ako i samo ako'.

raspravljajući o slobodi djelovanja i evolucijskom pristupu piše kako takav pristup „neizbježno rezultira stupnjevitom teorijom izbora. Kako se pojedinčeva umna slika svijeta proširuje da bi obuhvatila sve više i više mogućnosti i varijabli, tako se širi i sloboda izbora” (u Baumeister et al. 2010: 15). Pri tome, nastavlja Donald, kultura igra odlučujuću ulogu zajedno sa svojim „značajnim kognitivnim izdankom, jezikom” (ibid., 17). Kulturu u pitanjima slobodne volje (i svijesti) bitnim čimbenikom drži i Baumeister, a vidi ju kao „biološku strategiju čovječanstva” uz pomoć koje uspješno prilazimo univerzalnim problemima poput preživljavanja i reprodukcije (ibid., 25). Naša urođena sposobnost prevladavanja prirodnih odgovora (instinkata), a da bi se ponašali u skladu s određenom kulturom, tako stoji kao bitno značenje slobode, navodi Baumeister (ibid., 26).

U takvom shvaćanju slobodne volje ona nije nešto što nam je dano, već nešto što se razvija i njeguje, tj. upravo evoluirala. Na taj način Dennett razdvaja pojam neizbježnosti od determinizma. Determinizam ne podrazumijeva da je sve neizbježno, a time, u krajnju ruku, ne podrazumijeva fatalizam. Pa ipak, u svojem ranijem djelu na temu slobodne volje Dennett govori o lokalnom fatalizmu kada je sigurno da što god mi željeli ipak ne možemo izbjeći sudbini. Tada ono što smo prije naglašavali kao bitno, naša racionalnost odluka i uopće sposobnost racionalnog promišljanja, više ne igra nikakvu ulogu. Daje nam primjer lokalnog fatalizma kada nas poziva da zamislimo čovjeka koji se bacio s mosta i usred tog strmoglavog pada krene se pitati je li to što je napravio zapravo dobra ideja. Jasno je, naime, da nije bitno što on u tom trenutku mislio. Njegova sudbina jest neizbježna. Piše kako „promišljanje za tog čovjeka doista jest postalo nemoćno” (Dennett 2015: 115). Ista situacija vrijedi i za bilo kakvo patološko ponašanje ili djelovanje. Takvo će patološko stanje bez iznimke nadjačati bilo kakve želje ili promišljanja onoga koji je tim problemima obuzet. Ipak su, zaključuje Dennett, takva stanja „prepoznatljivo abnormalna. Ne moramo se bojati da je ljudsko stanje obuzeto ovakvom vrstom lokalnog fatalizma” (ibid., 117).

## **2.2. A što je s moralnom odgovornošću?**

Na kraju se čini da smo što god napravili ipak determinirani. Možemo se onda pitati koje su posljedice toga kada je u pitanju moralna odgovornost. Zadržavajući se ukratko na ovom problemu, kompatibilisti i na to imaju spreman odgovor. Upravo zbog činjenice da smo sposobni racionalno promišljati i razvijati svoju sposobnost za moralno djelovanje moralni smo subjekti i legitimni primatelji bilo pohvale bilo osude. To bi, dakako, bilo najjednostavnije kazano. Strawson (2008: 1-28) se tako pita bi li prihvaćanje teze determinizma trebalo umanjiti prije spomenute reaktivne stavove te bi li to vodilo do njihova propadanja ili odbacivanja pri

čemu pokazuje kako su takvi stavovi legitimni čak i ako je determinizam istinit. I dalje s punim pravom možemo takve stavove zahtijevati, ali ih i sami zauzimati budući da iz teze istinitosti determinizma ne slijedi činjenica da ljudi općenito ne znaju ili nisu svjesni onoga što čine. Njihovo je djelovanje svejedno inteligibilno i samim je time, osim što je vrijedno ogorčenja ili divljenja, također podložno, u krajnju ruku, i moralnom vrednovanju. Štoviše, naša iskrena predanost u interakcijama, nastavlja Strawson, s drugim ljudima toliko je duboko ukorijenjena da bismo zaozbiljno mogli smatrati kako jedna teoretska pozicija (istinitost determinizma) može potkopati normalne međuljudske odnose i tako umanjiti važnost reaktivnih stavova i osjećaja koji su njihov sastavni dio. Ova njegova ideja zasigurno bi se mogla uklopiti u sliku moralne odgovornosti bez obzira na to je li determinizam istinit ili ne, pa čak i ako je nesumnjivo istinit, što bi onda, dakako, išlo u prilog kompatibilističkoj tezi kako determinizam nužno ne zahtijeva odrješenje od pohvale ili osude i to upravo na moralnoj osnovi.

Ideja kompatibilističke koncepcije slobodne volje koja je ovdje prikazana kroz nekoliko glavnih točaka danas je uvelike prihvaćena. Ako je suditi prema najnovijem istraživanju Bourgeta i Chalmersa (2021) koje je provedeno 2020. godine o nizu filozofskih pitanja i mišljenja profesionalnih filozofa o tim pitanjima, kompatibilizam zastupa 59,2 % filozofa. Kako bi dobili nešto širu perspektivu, nepostojanost slobodne volje zastupa 11,2 %, libertarijanizam 18,8 %, a pod ostalo spada 11,4 % filozofa. Kompatibilizam je daleko ispred bilo koje od drugih pozicija što zapravo i ne čudi s obzirom na to da se uglavnom drži kako je bilo koji libertarijanistički koncept slobodne volje nedostatan i da se, štoviše, uopće ne može konzistentno postaviti. Međutim, pozitivan prikaz libertarijanističke slobodne volje i ujedno pokušaj da se pokaže kako ju je ipak moguće inteligibilno postaviti bit će cilj ostatka ovog rada.

### **3. LIBERTARIJANIZAM: SLOBODA IPAK**

Kako bismo uopće započeli s argumentima u prilog tezi da čovjek posjeduje volju koja je slobodna, trebalo bi za početak definirati što točno podrazumijevamo pod slobodnom voljom. Revizionistički pristup slobodi volje, tj. način na koji kompatibilisti definiraju slobodnu volju, ne zadovoljava ono što ćemo mi ovdje smatrati pod pojmom slobodne volje. Problem slobodne volje filozofski je problem *par excellence* i neodvojiv je od filozofskog konteksta unutar kojega nastaje. Problem slobodne volje uvelike je konceptualan. Kao takav, upravo je filozofski, a kao jedan od glavnih problema postavlja se problem odnosa slobode i determinizma. Naime, svjedoci smo svojevrsnog determinizma u prirodi te se pitamo kako na temelju te činjenice

postaviti i opisati, dakle konceptualizirati, slobodnu volju koju tako živo osjećamo u našem svakodnevnom djelovanju. Vidjeli smo kako taj problem rješavaju kompatibilisti, tj. u potpunosti redefinirajući pojam slobodne volje i toga što ona podrazumijeva. U ovom ćemo poglavlju izvesti kritiku na takav pogled, a u međuvremenu definirajmo slobodnu volju onako kako ćemo je ovdje shvaćati. Slobodna je volja tako moć ili sposobnost ljudskog bića da u svojem djelovanju bude krajnji izvor i začetnik svojih djela. Osim toga, čovjek djeluje i svrhovito te je u tom smislu i začetnik svojih ciljeva i svrha.<sup>15</sup> Ta djela koja čovjek izvršava sastavni su dio volje. Slobodno djelovanje nije nešto što je izvan volje. Djelovanje je konstitutivni dio, da se tako izrazimo, vježbanja volje, a ne samo njena naknadna posljedica. Dok djelujem, djelujem slobodno i takvo je djelovanje dio volje koja je, također, slobodna. Možemo se legitimno pitati o tome zašto nam je potreban libertarijanizam kada već i kompatibilizam argumentira u prilog postojanja slobodne volje te time potvrđuje tezu kako je legitimno govoriti o moralnim osudama i pohvalama. Zar to nije ono što želimo? Međutim, reflektirajući nad temeljnom tezom kompatibilizma kako smo usprkos determiniranosti slobodni akko želimo ili hoćemo djelovati na određen način dolazimo do zaključka kako to ipak nije sloboda koju želimo. Sloboda za kojom tragamo jedna je viša sloboda. Ono što nam kompatibilizam nudi jest sloboda djelovanja usprkos tomu što *nismo mogli učiniti drugačije*. Pod slobodom volje tako ćemo kao izrazito bitan element uzeti i princip alternativnih mogućnosti. Štoviše, za kompatibilističku je vrstu slobode apsolutno ispravno reći da je vrijedna posjedovanja čak i u nesumnjivo determiniranom svijetu. Lijepo je imati političku slobodu, religijsku, slobodu govora, kretanja, mišljenja i sl., ali sve to na kraju krajeva izvire iz determiniranosti naše volje. Dakle, ono što mi želimo jest *slobodna volja*, sposobnost da, kako smo rekli, budemo krajnji začetnici naših djelovanja. Mi želimo djelovati iz slobode naše volje, svojom vlastitom slobodnom voljom shvaćenom u tradicionalnom smislu. Slobodna volja (*liberum arbitrium*), za razliku od slobode djelovanja u skladu s našim željama koju nam kompatibilisti nude, sloboda je kojom sami sebe formiramo. U tom pogledu, čovjek kao začetnik svojih djelovanja uz sposobnost alternativnih mogućnosti pri odlukama postaje pravi i autonomni nositelj odgovornosti, tj. pravo i autonomno moralno biće.

### **3.1. Zar kompatibilizam nije dovoljan?**

Intuitivno nam nije prihvatljiva ideja kako je determinizam na bilo koji način spojiv sa slobodnom voljom koju u svakodnevnom iskustvu osjećamo. Na metafizičkoj razini to

---

<sup>15</sup> Usp. Kane 1998: 4.

zasigurno ne može proći kao valjana postavka i upravo je to pogled koji ćemo imati na umu kako se budemo kretali kroz argumentaciju. Ono što libertarijanizam negira upravo je ta kompatibilistička teza da je slobodna volja spojiva sa determinizmom. U tom smislu, tzv. *consequence argument* predstavlja ključan korak ka libertarijanizmu. Glavni zastupnik argumenta, van Inwagen, piše:

Ako je determinizam istinit, onda su naša djela posljedice [*consequences*] zakona prirode i događaja u dalekoj prošlosti. Nije do nas ono što se događalo prije nego smo se rodili niti je do nas to koji su zakoni prirodni. Dakle, posljedice tih stvari (uključujući naša sadašnja djela) nisu do nas (1983: 16).

Ono što se njime dokazuje jest činjenica da su determinizam i slobodna volja nespojivi oslanjajući se na već spomenuti princip alternativnih mogućnosti. Tezu da je čovjek *mogao učiniti drugačije* uzet ćemo kao važan zahtjev za slobodu volje i ujedno kao polaznu točku argumentacije čime ćemo pokazati kako kompatibilizam ne ispunjava taj zahtjev. Oslanjajući se na formu van Inwagenova (1975; 1983) argumenta iznijet ćemo našu vlastitu varijaciju.

U tu svrhu, nužno je za početak definirati što je to uopće determinizam. Definicija koju ćemo uzeti u obzir već je prije spomenuta, a ovdje ćemo je ponoviti u ponešto izmijenjenu obliku. Determinizam je tako teza da neko stanje svijeta  $S_0$  u nekom trenutku vremena  $T_0$  prije rođenja osobe i uz fizičke zakone  $Z$  implicira samo jedno određeno stanje svijeta  $S_1$  u nekom trenutku  $T_1$  nakon rođenja osobe. Ako bismo približili ovu definiciju rekli bismo da je Marijina odluka da na odmor ide na more umjesto u planine determinirana u svjetlu određenog stanja svijeta u nekom trenutku prije njena rođenja i fizičkih zakona. Marija nije mogla odlučiti otići na odmor u planine jer joj stanje svijeta u nekom trenutku koje je prethodilo njenu rođenju i fizički zakoni nisu tu mogućnost ostavili otvorenom. Na tom primjeru iznesimo i argument. Recimo da je Marija odabrala more za svoj odmor ( $S_1$  u  $T_1$ ) i da je ta odluka determinirana. Slijedi:

- (1) Prema determinizmu, stanje svijeta  $S_0$  u  $T_0$  i fizički zakoni  $Z$  impliciraju stanje svijeta  $S_1$  u  $T_1$ .
- (2) Prema tome, nemoguće je da je Marija odabrala odmor u planinama i da  $S_1$  u  $T_1$  bude istinito.
- (3) U slučaju da je (2) istina onda, ako je Marija mogla odabrati odmor u planinama, onda je mogla falsificirati stanje svijeta  $S_1$  u  $T_1$ .
- (4) Ako može falsificirati stanje svijeta  $S_1$  u  $T_1$ , a stanje svijeta  $S_0$  u  $T_0$  i fizički zakoni  $Z$  impliciraju stanje svijeta  $S_1$  u  $T_1$ , onda može falsificirati stanje svijeta  $S_0$  u  $T_0$  i fizičke zakone  $Z$ .
- (5) Ako može falsificirati stanje svijeta  $S_0$  u  $T_0$  i fizičke zakone  $Z$ , onda može falsificirati fizičke zakone  $Z$ .
- (6) Fizičke zakone  $Z$  nije moguće falsificirati.
- (7) Dakle, pod pretpostavkom determinizma Marija nije mogla odabrati odmor u planinama.

Reflektirajući nad argumentom jasno je kako determinizam ne može biti spojiv sa slobodnom voljom jer Marija ne može napraviti drugačije nego što je u biti napravila. Princip alternativnih mogućnosti kao nužan element slobodne volje nije zadovoljen. Kompatibilizam je, dakle, prema postavljenim definicijama, neistinit. Broj (1) proizlazi iz same definicije determinizma, (2) izražava logičku nemogućnost činjenice da, da je Marija odabrala odmor u planinama onda  $S_1$  u  $T_1$  ne bi moglo biti istinito. Naime, u  $S_1$  u  $T_1$  Marija je odabrala ići na more, a odabir da ode u planine time bi direktno poništio  $S_1$  u  $T_1$  gdje je odlučila ići na more. Jedno isključuje drugo. Nadalje, (3) nam kazuje da u slučaju da je Marija mogla odabrati otići u planine umjesto na more, onda bi Marija bila u stanju falsificirati  $S_1$  u  $T_1$  budući da bi opet kao i prije odabir odmora u planinama direktno poništio (falsificirao)  $S_1$  u  $T_1$  u kojemu imamo odabir odlaska na more. S tim, u (4), mogućnost alternativne odluke o odlasku na planine direktno bi poništila  $S_1$  u  $T_1$ , a budući da  $S_0$  u  $T_0$  i fizički zakoni  $Z$  impliciraju  $S_1$  u  $T_1$  onda je Marija slijedom toga mogla falsificirati i  $S_0$  u  $T_0$ , ali i fizičke zakone  $Z$ , tj. njihovu konjunkciju te je, prema (5), samim time mogla falsificirati i fizičke zakone  $Z$ . U suprotnosti s tim, (6) nam kazuje kako fizičke zakone nije moguće falsificirati što ne treba posebno dokazivati jer je jasno kako nitko ne može falsificirati fizičke zakone niti itko ima bilo kakva utjecaja na fizičke zakone i na to koji su zakoni fizički. Štoviše, čak i ako dopustimo mogućnost da su fizički zakoni samo regularnosti ipak su izrazito čvrste i zadane regularnosti i time bilo kojim našim djelovanjem nismo u stanju falsificirati fizičke zakone, tj. regularnosti. Slijedom toga, (7) logično slijedi iz premisa (1)-(6) i Marija pod pretpostavkom determinizma nije mogla učiniti drugačije nego što u biti jest. Slobodna volja i determinizam nisu kompatibilni.

Iako su mnogi filozofi s obje strane debate voljni priznati logičku valjanost ovog argumenta neslaganja ipak postoje. Budući da je argument logički valjan jedini je onda način da ga se pobije taj da se negiraju neke od premisa. Kritike su tako najčešće usmjerene na (4) i (5). Fokusirajući se na (4) kompatibilisti preferiraju tzv. kondicionalnu analizu ove premise. Premisa (4) tvrdi da

Ako (Marija) može falsificirati stanje svijeta  $S_1$  u  $T_1$ , a stanje svijeta  $S_0$  u  $T_0$  i fizički zakoni  $Z$  podrazumijevaju stanje svijeta  $S_1$  u  $T_1$ , onda može falsificirati stanje svijeta  $S_0$  u  $T_0$  i fizičke zakone  $Z$ .

Kompatibilist će antecedens ove premise (Marija može falsificirati  $S_1$  u  $T_1$ ) interpretirati u obliku kondicionala (implikacije) pa će je čitati: Marija može falsificirati  $S_1$  u  $T_1$  (tj. odabrati odmor u planinama) *ako* ona to želi (ili hoće ili ima sposobnost ili da je pokušala). Međutim, u ovom slučaju, kako to Kane (1998: 47) napominje, to je očito istina i to je istina čak i ako je  $S_1$  u  $T_1$  determinirano. Može biti istina *i* to da, da je Marija željela ili imala sposobnost odabrati

odmor u planinama, ona bi falsificirala  $S_1$  u  $T_1$  čak i ako je njen odabir odmora na more determiniran  $i$  da u biti nije mogla napraviti drugačije nego što zapravo jest. Drugim riječima kazano, „ono što je bitno za kondicional jest ono što bi se dogodilo *da sam pokušao učiniti drugačije*, ne jesam li mogao pokušati [učiniti drugačije]” (List 2019: 83). Na problem nailazimo kada u obzir uzmemo konsekvens premise (4). Naime, čak i ako je kondicionalna analiza antecedensa premise (4) valjana, konsekvens je svejedno nevaljan jer on, prema kondicionalom čitanju, kaže kako Marija može falsificirati stanje svijeta  $S_0$  u  $T_0$  i fizičke zakone  $Z$  ako to želi (ili hoće ili ima sposobnost ili da je pokušala). Ovo je očita besmislica budući da ako itko pokuša falsificirati fizičke zakone taj će pokušaj zasigurno propasti. Dakle, kompatibilist će zaključiti, pravila nam logike govore da ako je u implikaciji antecedens istinit, a konsekvens neistinit, cijela implikacija je neistinita, tj. premisa (4) jest nevaljana.

Prije nego se posvetimo tomu zašto je kondicionalno čitanje neadekvatno, valja spomenuti da je premisa (4) instanca opće formulacije principa koji, kako ga navodi van Inwagen, glasi: „Ako  $s$  može falsificirati  $r$ , i ako  $q$  podrazumijeva  $r$ , onda  $s$  može falsificirati  $q$ ” (1983: 72).<sup>16</sup> Ovaj princip navodi i Kane pod nazivom princip prijenosa moći (*transfer of power principle*, TP), a kojega navodi u pozitivnoj formulaciji kao „(TP+) Ako  $P_{(a)(t)}(Q)$  i  $Q$  podrazumijeva  $R$ , onda  $P_{(a)(t)}(R)$ ” kojega čitamo: „Za svaki  $a$  i  $t$ , ako  $a$  ima moć u  $t$  učiniti  $Q$  istinitim i  $Q$  podrazumijeva  $R$ , onda  $a$  ima moć u  $t$  učiniti  $R$  istinitim” (1998: 47). S tim na umu, ako mogu doći na predavanje u osam, a moje dolaženje na predavanje u osam podrazumijeva dolazak na predavanje iz metafizike, onda mogu doći na predavanje iz metafizike u osam. Ipak, prema kondicionalnom tumačenju premise (4) vidjeli smo da premisa ispada nevaljana. Međutim, tim gore po kompatibiliste smatraju van Inwagen i Ginet jer prema Kaneovu navođenju obojica drže da je „princip prenošenja moći, kao u premisi [4] (u raznim njihovim formulacijama) intuitivno više prihvatljiv nego bilo koja kompatibilistička analiza *moći*” (ibid., 48). Interpretirajući *moći* u kompatibilističkom ključu, napominju libertarijanisti, već je pretpostavljeno ono što tek treba dokazati. Ako je suditi po takvom tumačenju *moći*, Kane piše:

osobe bi mogle preskočiti ogradu iako je njihovo činjenje toga ovdje i sada nemoguće uzimajući u obzir prošlost i zakone prirode. [Međutim], to nije ono što mi libertarijanisti mislimo pod ‘moći’ u *Consequence* argumentu. Mi mislimo da je moguće to učiniti *ovdje i sada uzimajući u obzir sve činjenice koje su trenutno na djelu* (u Fischer et al. 2007: 13).

Drugačije rečeno, libertarijanisti kada govore o alternativnim mogućnostima tvrde da je moguće napraviti drugačije u *kategoričnom* smislu, a ne u *kondicionalnom*.

<sup>16</sup> Vidi također van Inwagen 1975: 192 i Kane 1998: 46.



David Lewis, nadalje, u pokušaju da pokaže kako je (5) također nevaljala premisa, ali i da obrani kompatibilizam, radi podjelu između falsificiranja fizičkih zakona u slabom i jakom smislu. Slaba teza tako glasi: „U mogućnosti sam učiniti nešto tako da, ako bih to učinio, [fizički] zakon bi bio prekršen”, a jaka: „U mogućnosti sam prekršiti [fizički] zakon” (Lewis 1981: 115). Prema tome, ako je Marijin odabir odlaska na odmor na more determiniran (što i jest) i da je Marija odabrala odmor u planinama onda bi ta odluka bila čin koji bi, da ga je ona učinila, prekršio fizički zakon. Dakako, prekršio u slabom smislu. Nitko sebi ne bi pripisao tako velebnu sposobnost kršenja fizičkih zakona tako jednostavnim radnjama. To znači da bi, da je Marija odabrala odmor u planinama, zakoni u prošlosti bili drugačiji. Jasno je ipak da bi i u tom slučaju Marijina odluka bila determinirana te bi zahtjev alternativne mogućnosti ostao neispunjen. Samo što bi u tom slučaju Marija odabrala otići u planine, a u prvome na more. Zamislimo, naime, uz ovaj stvaran svijet u kojem Marija odabire odmor na moru i jedan mogući u kojemu Marija odabire odlazak u planine. Zakoni koji djeluju u stvarnom svijetu gdje Marija ide na more rezultirali su činjenicom da Marija nije mogla ne odabrati odlazak na more. Zakoni u stvarnom svijetu determinirali su njen odabir odlaska na more. Iako je ona razmišljala i o odlasku u planine, dvoumila se i nalazila razne razloge za i protiv obiju opcija, njena odluka nije mogla biti protivna zakonima prema kojima je determinirano da će na kraju ipak odabrati odlazak na more. Isti je slučaj, ili proces, i sa mogućim svijetom. U mogućem svijetu, gdje odabire odlazak u planine, Marija je u obzir uzela i planine i more, nalazila razloge za i protiv obiju opcija, ali na kraju njena odluka nije mogla biti protivna *tim* zakonima prema kojima je determinirano da će na kraju ipak odabrati odlazak u planine. U oba je svijeta, dakako, moguće reći, kako kompatibilisti drže, da, da je Marija odabrala drugačije nego je zaista odabrala, zakoni bi bili drugačiji. Međutim, to onda ne bi bio *ovaj* svijet. Bio bi to neki drugi svijet sa nekim drugim zakonima u kojima bi Marijina odluka svejedno bila determinirana. Još se jednom pokazuje kategoričnost izjave da je osoba mogla napraviti drugačije, a ne njena kondicionalnost.

Dakle, čak i ako uzmemo u obzir slabi smisao falsificiranja fizičkih zakona, determinizam se pokazuje kao nespojiv sa slobodnom voljom. U kojem se god svijetu Marija nalazila, ako je determinizam istinit, ona nema mogućnosti drugačijeg djelovanja i samim time nema slobodnu volju. Determinizam se, još jednom, pokazuje nespojiv sa slobodnom voljom. Osim toga, prihvaćanje interpretacije kršenja fizičkih zakona u slabom smislu u potpunosti je neintuitivna u kontekstu gornjeg argumenta. Možemo, također, upozoriti i na činjenicu da je prihvaćanje slabe teze neizbježno uvjetovano nečijom ranijom opredijeljenosti za kompatibilizam. Na temelju toga zaključujemo kako je razlika između jake i slabe teze

neuvjerljiva zbog toga što izvan činjenice da je osoba već opredijeljena za kompatibilizam ne postoji ništa drugo što bi nam sugeriralo da je upravo slabi smisao ispravan način shvaćanja falsifikacije fizičkih zakona. Intuitivno je daleko prihvatljivije da se prihvati jaka teza, a što će potvrditi gotovo svatko tko nije profesionalan filozof ako ga/ju upitate može li on/ona zapravo falsificirati fizičke zakone.<sup>17</sup> Dokazati nešto znači pokazati da je pozicija koju dokazujemo plauzibilnija od neke druge, a temeljem valjanosti premisa našeg argumenta, čak i nakon ovih prigovora, možemo sa sigurnošću utvrditi da je i sama konkluzija valjana i da je determinizam inkompatibilan sa slobodnom voljom. Osim toga, kompatibilistički pokušaji da se negira princip prenošenja moći također predstavlja neuspješan pokušaj. Ekstrom zaključuje da „generalno, izazovi jednom ili drugom principu prijenosa nije posebice obećavajuća strategija (...) u odgovoru na argumente za inkompatibilizam” (2000: 42).<sup>18</sup>

Argument o inkompatibilnosti kojeg smo ovdje iznijeli i branili samo je prvi korak ka libertarijanskoj slobodnoj volji. On je ne dokazuje. Sve što on dokazuje jest to da determinizam i slobodna volja nisu kompatibilni. Daljnji korak leži u konceptualizaciji i obrani libertarijanske slobodne volje i upravo to je zadatak kojega se nadalje prihvaćamo.

### 3.2. Sloboda, uzročnost i objašnjenje

Naše želje i vjerovanja, ali i mentalna stanja općenito, imaju bitnu ulogu u načinu na koji uzrokuje naše djelovanje. Ako nas tko pita zašto smo napravili određenu radnju A, navest ćemo određene želje i vjerovanja koji su doprinijeli tome da učinimo A, ali i želje i vjerovanja zašto nismo radije učinili B. U tom su smislu želje i vjerovanja uzroci našega djelovanja. Drugi bitan element imaju naši razlozi. Naši razlozi uvelike doprinose načinu na koji djelujemo, ali i kada smo u procesu donošenja odluke o tome kako djelovati i koje djelovanje izabrati. Oslanjajući se na ovako pojednostavljeni prikaz djelovanja, produbit ćemo ovu misao i opisati način na koji subjekt može slobodno djelovati dok ujedno ima kontrolu nad svojim djelovanjem. Temeljna teza bit će da subjekt sam determinira svoje djelovanje, on je samodeterminirajući. Ova slika tzv. *agent-cause* libertarijanizma (A-C teorija) na prvi se pogled čini neinteligibilnom. Zasigurno, nije bila pošteđena žestokih kritika. Broad tako kritizira samu ideju A-C teorije kada piše:

---

<sup>17</sup> John Martin Fischer (1983) na tragu Davida Lewisa, iako od njega neovisno, na sličan način argumentira i u prilog jakog i slabog čitanja falsificiranja, u njegovu slučaju ne u pogledu fizičkih zakona, već u pogledu prošlih događaja, tj. povijesti. Tako bi se moglo reći da, da je Marija odabrala odlazak u planine umjesto na more onda bi prošlost bila drugačija nego je zaista bila. Isti prigovori vrijede i za ovaj argument.

<sup>18</sup> Ekstrom u djelu iznosi više formulacija principa prijenosa (ne)moći. Od tuda ovo 'izazovi jednom ili drugom principu'.

Ne vidim *prima facie* nikakvog prigovora tomu da postoje događaji koji nisu u potpunosti determinirani. Međutim, ukoliko događaj *jest* determiniran, utoliko su esencijalni čimbenici u njegovu sveukupnom uzroku drugi *događaji*. Kako neki događaj može biti determiniran da se dogodi na određen datum ako njegov sveukupni uzrok ne sadržava nijedan čimbenik na koji bi se pojam datuma mogao primijeniti? I kako se pojam datuma može primijeniti na bilo što što nije događaj? (1952: 215).

Ideja je ovdje da subjekt kao supstancija ne može biti determinirajući uzrok djelovanja. Naime, svijet je proces sačinjen od događaja koji slijede jedan za drugim. Kako subjekt, koji sam nije događaj, već supstancija, može uzrokovati bilo što? I zaista, ideja da subjekt uzrokuje čini se neodrživa ako u nju zađemo malo dublje bez obzira na to što imamo zdravorazumsku intuiciju da to nije tako. Međutim, subjekt kao djelujući nije samo supstancija i ništa drugo. On je okarakteriziran, kako smo prije rekli, raznim mentalnim stanjima. On ima određene preferencije, želje, namjere, vjerovanja, ukratko, mentalna stanja. Subjekt je kompleksno biće koje u raznim vremenskim odsječcima zadržava, ali i stvara, određene karakteristike i mentalna stanja kojima formira svoj karakter i one mu raznim trenutcima služe kao pokretač njegovih djelovanja, one to djelovanje uzrokuju. Kane tako govori o samomreži (*self-network*) koja predstavlja „općeniti motivacijski sustav na temelju kojega [subjekt] definira sebe kao izvršitelja i onoga koji praktično prosuđuje” (1998: 139), a Ekstrom o već usustavljenim preferencijama i prihvaćanjima koji se imaju identificirati sa subjektom na temelju kojih on onda djeluje (2000: 106-115).

Međutim, pitanje je što točno subjekt direktno uzrokuje, je li to sama radnja, odluka, ili stanje namjere. Kako O'Connor navodi, moje uzrokovanje stanja koja su mi unutarnja savršeni je primjer moga djelovanja (2000: 72). Ono što ja direktno uzrokujem zapravo su određena mentalna stanja, konkretnije, ono što ja uzrokujem moja je krajnja namjera (intencija) da na određen način djelujem, a svoju namjeru formiram uzimajući u obzir svoje želje i vjerovanja imajući u vidu cilj kojeg želim postići. Imajući to na umu, ne samo da sama radnja mora biti slobodna, već i sami proces donošenja odluke i formiranja namjere mora biti slobodan i pod našom kontrolom. Kada bismo, imajući u vidu indeterminizam, dopustili da procesom donošenja odluke vlada ma i kakva slučajnost, naše bi krajnje djelovanje, tj. sama akcija, bila proizvod slučajnosti, a ne nešto nad čime bismo imali kontrolu. Odluka je onda ono što prekida razmatranje i na temelju nje formiramo svoju krajnju namjeru za određeno djelovanje. Kada donosimo odluku, aktivno formiramo namjeru, a to je djelovanje, također uzrokovano na neki način putem namjere koja je odvojena od one koju formiramo kada donesemo odluku, a regres se zaustavlja ako prepoznamo da namjere mogu biti stečene neaktivno, tj. ne moramo odlučiti da odlučimo: „Nadalje”, piše Clarke, „namjera koja prethodi odluci, npr., da A, obično neće biti namjera da odlučimo da A. Radije, bit će to namjera za (...) odlučiti se između A i B”

(2003: 26). To znači da subjekt ne može unaprijed odlučiti da će odlučiti, npr., A, tj. ne može već unaprijed znati da će odlučiti A ili bilo što, ali može unaprijed neaktivno formirati namjeru da će nekada u budućnosti odlučiti između A i B. Pink slično drži kada piše kako „odluke induciraju namjere, da odlučiti (...) znači oblikovati namjeru” (2004: 34). Ovakvo uzrokovanje namjere opisuje O'Connor (2000: 72) kada piše o osebnim kapacitetima, tzv. aktivnim snagama (*active powers*), koji su utemeljeni na nekom svojstvu ili skupu svojstava. Svaki subjekt koji ima sposobnost uzrokovanja relevantnih unutarnjih stanja (namjere) čini to u svjetlu određenih svojstava (prijašnja mentalna stanja) koje posjeduje u tom trenutku. Ta svojstva čine mogućim uzrokovanje i formiranje stanja namjere, tj. subjekt ima sposobnost uzrokovanja širokog raspona namjera iako su te namjere, dakako, ograničene unutarnjim, ali i vanjskim okolnostima. U suprotnosti s pogledom u kojem jedan događaj uzrokuje drugi, ovaj skup svojstava omogućuje subjektu da direktno uzrokuje određene posljedice. U vezi s tim, O'Connor drži da „uzrokujući subjekt [*agent cause*] ne proizvodi određenu posljedicu kao rezultat vlastite naravi, kao što to čini uzrokujući događaj [*event cause*]; on to čini slobodno s obzirom na razmatranja dostupna subjektu u to vrijeme” (ibid., 75). Drugim riječima, čovjek uvijek ima sposobnost oduprijeti se svojoj naravi.

Može se na temelju rečenoga činiti da te naše želje i naša vjerovanja koja uzrokuju namjere čini naše namjere i naposljetku naše djelovanje determiniranim, tj. nužnim, ali to bi ipak bio previše ishitren zaključak. Uzročnost, naime, ne podrazumijeva determiniranost.

Anscombe o tome piše:

Uzročnost se sastoji u izvedenosti učinka iz svojih uzroka. Ovo je srž, zajedničko obilježje, uzročnosti u njenim raznim vrstama. Učinci potječu od, izranjaju iz, dolaze od, svojih uzroka. Na primjer, svi će se složiti da je fizičko roditeljstvo uzročna relacija. Ovdje je derivacija materijalna, fizijska. Sada, analiza u terminima nužnosti ili univerzalnosti ne govori nam o izvedenosti učinka; nego zaboravlja na to. Jer nužnost će biti ona prirodnih zakona; kroz nju *mi* ćemo moći izvesti znanje o učinku iz znanja o uzroku, ili obrnuto, ali to nam ne pokazuje uzrok kao podrijetlo učinka. Uzročnost, onda, ne treba poistovjećivati sa nužnošću (1993: 91, 92).

Nužnost ili determiniranost tako ne treba uzimati kao nužnu posljedicu toga što je nešto uzrokovano. Na taj način djeluju i mentalna stanja. Oni uzrokuju naša daljnja mentalna stanja za određeno djelovanje, tj. možemo se u uzročnom lancu koji je doveo do djelovanja pozvati na naša mentalna stanja koja smo imali za to djelovanje bez da budemo determinirani njima. Na taj se način ne ruši slika svemira kao uzročnog sistema. Ne postoje učinci koji su neuzrokovani. Svaki učinak, naposljetku, ima svoj uzrok iako taj uzrok ne mora biti determinirajući. Na temelju toga možemo ustvrditi dvije vrste uzroka. Prvi su nužni, tj. nužno dovode do određene posljedice. Drugim riječima, A nužno uzrokuje B akko je prisutan A i nemoguće je da se u svjetlu toga ne dogodi B bez bilo kakve intervencije. Drugu vrstu uzroka

možemo okarakterizirati kao nenužne, tj. oni ne dovode nužno do svojih posljedica. S tim na umu, A može, ali i ne mora uzrokovati B. U vezi s drugom vrstom uzroka može se govoriti i o indeterminističkoj uzročnosti koja je uvelike probabilistička. Većina je filozofa u tom smislu voljna priznati indeterminističku uzročnost. Lewis tako piše da ne misli kako uzročnost zahtijeva determinizam i da događaji koji se samo slučajno događaju svejedno mogu biti uzrokovani te da se čini kako je većina uzročnih veza upravo ovakve vrste (1986: 175). S ovim na umu, napominje O'Connor, naše su želje i vjerovanja središnje značajke naše koncepcije o nama samima, a osobito one koje su relativno stabilne kroz vrijeme, te to što naša djelovanja odgovaraju našim stanjima na odgovarajući način i to što su uzročno izvedena iz njih znači da su ta djelovanja rezultat onoga što mi jesmo u trenutku kada se dogode; time se ne zahtijeva da naša djelovanja budu deterministički ishod prijašnjih mentalnih stanja, već samo uzročni (2000: 29).

Razne interpretacije, naime, kvantne teorije sugeriraju različite slike svijeta, ali, ne ulazeći u njih, još uvijek nema razloga zašto bi prihvatili neku od determinističkih interpretacija, npr. tzv. de Broglie-Bohm, radije nego indeterminističku, npr. onu Heisenberga i Bohra, tzv. kopenhašku interpretaciju, s kojom je determinizam postao više-manje sinoniman. Štoviše, i Bohr i Bohm objašnjavaju iste fenomene te odabir između ovih dviju interpretacija leži, kako to Polkinghorne navodi, u metafizičkoj prosudbi (2002: 88). Osim toga, također navodi kako „skoro svi fizičari slijede Bohra radije nego Bohma” (2011: 38). S tim na umu, determinizam je, čini se, sastavni dio prirode, a ne samo rezultat našega neznanja o određenim skrivenim varijablama koje, naposljetku, ipak determiniraju događaje. Ova druga vrsta uzročnosti, tj. indeterministička, tako postaje glavni temelj na kojemu se grade libertarijaniističke teorije slobodne volje. U kontekstu govora o mentalnim stanjima koja uzrokuju naša djelovanja, uzimajući u obzir uzročnost koja nije determinirajuća, možemo reći da naša mentalna stanja (želje i vjerovanja) mogu uzrokovati naša djelovanja bez da ih uzrokuju na prvi način, tj. nužno. Želje i vjerovanja mogu, u krajnjoj liniji, uzrokovati naše radnje bez da ih, dakle, determinira. Iznesceni model time ostavlja i otvorene alternativne mogućnosti djelovanja. Mogućnosti koje su zaista fizički moguće za subjekta u određenom trenutku, a ne samo iluzorne.

Međutim, određene libertarijaniističke teorije postavljale su u potpunosti neuzrokovane učinke u temelju naših odluka i djelovanja. Tako Ginet (1990: 11-15) tvrdi da u temelju našeg slobodnog djelovanja leži jednostavna mentalna radnja koja je u potpunosti neuzrokovana koju on naziva *volition* (sposobnost upotrebe volje) te ne posjeduje nikakvu internu uzročnu strukturu, a pojedine se radnje shvaćaju kao naše zbog fenomenološke kvalitete (*actish*

*phenomenal quality*), tj. u nama se javlja osjećaj da smo mi uzroci djelovanja. Goetz (1997), s druge strane, drži da su naši izbori u biti neuzrokovane mentalne radnje, ali, nastavlja, to ih ne čini nasumičnima jer drži da ih činimo zbog nekog razloga ili radi neke svrhe. Štoviše, za njega je ta veza između razloga i djelovanja primitivna i ne da se svesti na nešto drugo. Već i letimičan pogled na ove koncepcije ne zadovoljava. O'Connor (2000: 25) napominje da ako su radnje u potpunosti neuzrokovane bilo čime, onda ne možemo tvrditi ni to da je subjekt taj koji izuzrokuje. Te se radnje samo događaju. U tom slučaju ne možemo imati kontrolu nad onim što činimo ili, radije, nad onim što nam se događa. Dakako, možda ćemo i imati osjećaj toga da *mi sami* proizvodimo određeno djelovanje, tj. bit će prisutna Ginetova fenomenološka kvaliteta, ali ona u pogledu kontrole neće značiti ništa.<sup>19</sup>

Osim što subjekt uzrokuje svoja mentalna stanja, on ih može i objasniti. U formiranju namjere i donošenju odluke, subjekt, dakle, zasigurno mora uzeti u obzir određene razloge na temelju kojih odlučuje za ili protiv određenih opcija. U takvom prosuđivanju ne postoje već zadane vrijednosti određenih razloga, tj. ne možemo već unaprijed znati kako ćemo djelovati i koji će razlozi prevagnuti i zašto. Tako proces donošenja odluke i formiranje krajnje namjere nije usmjeren tomu da mi otkrivamo već zadane vrijednosti pojedinih razloga i njihove težine, već tomu da mi sami zadajemo te težine (Nozick 1981: 294). Ovdje ćemo razloge tako uzeti kao objašnjenja slobodnih djelovanja putem kojih, kako to Leibniz (1989) na više mjesta zastupa, naginjemo više jednoj opciji nego drugoj bez da nas determiniraju te su upravo objašnjenja djelovanja na temelju razloga jedan od glavnih problema s kojima se A-C teorija susreće. Razlozi, drži se, osim što objašnjavaju naše djelovanje, oni ga i na svojevrsan način uzrokuju. Da bi djelovanje bilo, možemo to tako reći, legitimno, ono mora biti urađeno na temelju nekih razloga. Na taj način, subjekt djeluje na temelju nekog razloga samo ako je taj razlog zaista razlog zbog kojega subjekt djeluje i koji, u krajnju ruku, uzrokuje to djelovanje. Ovaj pogled, a koji se često prihvaća, na razloge kao one koji objašnjavaju djelovanja samo ako ga direktno uzrokuju i proizvode pokazuje se neadekvatnim. A-C teorija u tom pogledu nudi dovoljno, ali ne i nužno, objašnjenje djelovanja pozivanjem na razloge bez da ti razlozi direktno dovode do djelovanja. Na taj način, razlozi mogu objasniti djelovanje bez da ga direktno uzrokuju. Sjetite se da smo rekli kako prema ovoj teoriji subjekt ne uzrokuje svoje djelovanje direktno, već ono što on direktno uzrokuje jest određeno unutarnje stanje, ili namjeru, na

---

<sup>19</sup> Kako ćemo kasnije vidjeti, ta je fenomenološka kvaliteta, taj osjećaj, ipak stvaran. Osoba, dok djeluje, u njemu ima (prilično jak) temelj zbog kojega sebe drži legitimnim izvršiteljem svojih radnji. Ipak, sam osjećaj kao takav, iako nužan, nije dovoljan temelj za držanje sebe izvršiteljem radnji. Potrebni su neki drugi uvjeti kojima se u radu bavimo (mentalno uzrokovanje, objašnjenje, alternativne mogućnosti i dr.).

temelju koje onda indirektno uzrokuje svoje djelovanje te tako ne možemo reći da subjekt direktno uzrokuje i namjeru i samo djelovanje.

Timothy O'Connor često se navodi kao autor koji je ponudio možda najbolju obranu ovog problema, ali i obranu A-C teorije općenito, pa ćemo se na njegovoj ideji i zadržati. Subjekt, dakle, može djelovati da zadovolji svoju želju da A ako 1) subjekt posjeduje određenu želju i vjeruje da će način na koji djeluje doprinijeti zadovoljenju te želje; 2) ako je njegovo djelovanje pokrenuto (barem dijelom) njegovim vlastitim samodeterminirajućim procesom formiranja namjere da sada i ovdje djeluje na način da zadovolji tu želju; 3) istovremeno s ovim djelovanjem nastavi željeti da A namjeravajući da to tim djelovanjem zadovolji A i 4) ako je istovremena namjera (namjera da djelovanje zadovolji da A) direktna uzročna posljedica (tj. nastavak) namjere koja izaziva djelovanje (*action triggering intention*), a koja je rezultat samog subjekta i da je uzročno održan završetak djelovanja (O'Connor 2000: 86). Osim toga, mogu imati krajnje nejasan razlog za neko djelovanje te ga se ne mogu sjetiti. Osjećam nejasno samo da imam ili da sam imao razlog. Bez obzira na to, svejedno ću djelovati na određen način te ću „ovdje djelovati zbog razloga kojeg se ne sjećam (pretpostavljajući da je uzrokovao moj nejasan osjećaj da takav razlog postoji), ali neću djelovati iz tog razloga” čime moje djelovanje neće biti usmjereno tomu za zadovoljim određenu želju, već tomu da zadovoljim neku nejasnu želju koje se ne mogu sjetiti, ali koja je relevantna za moje djelovanje (ibid., 88).

Upozorit ćemo ovdje na još jednu stvar, a to je problem (ne)kontrastivnog objašnjenja. Jednostavno rečeno, problem koji se postavlja jest objasniti zašto je subjekt učinio A, a ne radije, ili za razliku od, B. Dakle, ne samo da se moraju navesti razlozi za objašnjenje toga zašto je subjekt učinio A, već moramo navesti i razloge u prilog tomu zašto nije radije učinio B. Postavljaju se dva problema. S jedne strane tvrdi se da ako su naši odabiri i djelovanja objašnjivi, onda nas to vraća na determinizam (Ayer 1954: 275) ili, s druge strane, da ako je neka radnja nedeterminirana, a mi držimo da jest, onda, čini se, kontrastivno objašnjenje nije dostupno (Sorabji 1980: 30, 31). U vezi s prvim problemom, Ayer se oslanja na tada prevladavajuću ideju o uzročnosti koja uzročnost izjednačava sa uzročnom determiniranošću, tj. nužnošću. Međutim, kako smo već prije vidjeli, to izjednačavanje više nije ni u kakvom slučaju izgledno te većina filozofa znanosti prihvaća da uzročnost ne implicira nužnost iako se, dakako, suprotan pogled svejedno može pronaći. Budući, dakle, da u pozadini Ayerova komentara stoji ideja koja je danas uvelike osporena, možemo taj problem odbaciti jer smo pokazali kako je indeterministička uzročnost ipak moguća i uvelike prihvaćena.<sup>20</sup> Što se tiče

---

<sup>20</sup> Naravno, ovo ne bi trebalo shvatiti u smislu da tvrdimo kako je u prirodi prisutna *samo* indeterministička uzročnost. Mnogi autori prihvaćaju i jednu i drugu, tj. i indeterminističku i determinističku uzročnost.

problema kojega spominje Sorabji može se reći da čak i ako se prihvati indeterministička uzročnost ipak ostaje problem toga da onda naša djelovanja nisu *u potpunosti* ili *adekvatno* objašnjiva budući da nam ništa u tom objašnjenju ne bi otkrilo odgovor na pitanje zašto se nešto *moralo* dogoditi. Međutim, mislimo da je problem s ovim prigovorom itekako očit. Na temelju A-C teorije, naš odabir ili naše djelovanje upravo se *nije moralo* dogoditi. Zasigurno, A-C teorija ne drži da se nešto *moralo* dogoditi te ako naše objašnjenje ne nudi odgovor na to pitanje, to ne znači da je objašnjenje nepotpuno ili neadekvatno. Naše objašnjenje ne mora objasniti nešto što naša teorija uopće ne drži, tj. ne držimo da se nešto *moralo* dogoditi te, slijedom toga, ne moramo objasniti zašto se nešto *moralo* dogoditi. Ipak, kontrastivno je objašnjenje, kako to O'Connor (2000: 91-95) pokazuje, itekako moguće. Tako piše da je subjekt odabrao određeno djelovanje radije nego neko drugo ako 1) je prije djelovanja imao želju ili namjera da A i vjerovao da će to djelovanje doprinijeti zadovoljenju te želje; 2) ako je preferirao da djeluje na ovaj način kao put prema zadovoljenju želje da A i, također, preferirao da zadovolji A radije nego neku drugu želju; 3) djelovanje je pokrenuto (barem dijelom) njegovim vlastitim samodeterminirajućim procesom formiranja namjere da sada i ovdje djeluje na način da zadovolji tu želju; 4) istovremeno s djelovanjem, nastavio je željeti da A i namjeravao da tim djelovanjem zadovolji tu želju i nastavio je preferirati to djelovanje, a ne neko drugo za koje je držao da mu je također otvoreno i 5) ako je istovremena namjera (namjera da djelovanje zadovolji A) direktna uzročna posljedica namjere koja izaziva djelovanje (*action triggering intention*), a koja je rezultat samog subjekta i da je uzročno održan završetak djelovanja (ibid., 94).

### 3.3. Put prema dolje

U prethodnom dijelu bilo je govora o tome kako mentalna stanja utječu na i uzrokuju naša djelovanja. Problem koji se postavlja jest način na koji mentalna stanja (namjere, želje, vjerovanja i sl.), za koje uglavnom uzimamo da su nematerijalna, mogu uzrokovati nešto fizičko, tj. naša djelovanja. Jedno od bitnih svojstava mentalnih stanja jest činjenica što smo njima uvijek usmjereni na nešto, npr. na neki predmet, osobu i sl. To stanje usmjerenosti na nešto, ta 'oost' kako se to često naziva, svojstvo je mentalnih stanja koje se naziva intencionalnost. U tom smislu, čovjek kada djeluje, djeluje intencionalno, tj. *prema nečemu*. Njegovo djelovanje ima nekakav predmet prema kojemu je usmjeren kao prema svom cilju kojega želi postići. Intencionalnost je uvijek *o nečemu* i čini se da je posjeduju samo ljudska bića dok ostala bića poput kamena, stabla ili fizička stanja nisu ni o čemu. Ona nemaju svoj predmet. Računalo na kojem pišem nije usmjereno na bilo što, nije o bilo čemu, ono je samo i



jednostavno tu. Imajući ovo na umu, čovjek, dakle, uvijek djeluje radi neke svrhe.<sup>21</sup> Tako je intencionalna djelatnost jedna od bitnih elemenata kada raspravljamo o slobodnoj volji budući da osoba mora biti sposobna djelovati intencionalno radije nego da samo pasivno proizvodi određena fizička stanja i djelovanja te donosi odluke. U tom pogledu, čovjekova mentalna stanja imaju sposobnost uzrokovanja fizičkih stanja i djelovanja čime čovjek, također, i stupa u kontrolu nad onim što čini. Drugim riječima, njegova djelovanja onda nisu slučajna ili besmislena. Osim toga, osim te kontrole koju čovjek ima nad svojim djelovanjem putem mentalnog uzrokovanja, ova vrsta uzročnosti također nudi temelj za odbacivanje epifenomenalizma, tj. ideje da su naša mentalna stanja samo nusprodukt fizičkih stanja te da su uzročno inertna. Kao što, npr., automobil proizvodi ispušne plinove tijekom vožnje, a koji ni na koji način uzročno ne utječu na automobil, tako i mentalna stanja samo izranjaju kao nusprodukt fizičkih te ne utječu na naš proces donošenja odluka i sl. Mentalna se stanja u tom smislu samo naknadno pojavljuju u svijesti kada je odluka već donesena.

Ono što je bitno prepoznati kod intencionalnosti jest njena viša narav od one čisto fizičke ili, drugim riječima kazano, intencionalnost se ne može svesti na ono čisto fizičko iako je često u interakciji s fizičkim. Proučavajući fizički ili materijalni dio prirode, bilo naše, bilo one izvanjske nama, nećemo naići na nešto, nekakav fenomen, koji bismo mogli nazvati intencionalnošću. Ista stvar stoji i sa npr. umom, svijesti pa i slobodnom voljom. To su fenomeni koji djeluju na jednoj višoj razini od one fizičke, tj. oni djeluju na psihološkoj razini te nisu najbolje objašnjivi putem fundamentalne fizike. Činjenica da proučavanjem materijalnog dijela prirode nećemo naići na ove i slične fenomene ipak ne znači da ti fenomeni ne postoje ili da su nebitni ili da su tu, ali samo kao epifenomeni kojih smo eto zbog nekog razloga svjesni. Ako ih tražimo na polju fundamentalne fizike, jednostavno ih tražimo na pogrešnom teritoriju. Zasigurno, nisu manje stvarni samo zato što se ne mogu adekvatno objasniti fundamentalnom fizikom ili zato što se pojavljuju kao viši fenomeni stvarnosti. Ono što naša nemogućnost da takve fenomene pronađemo na toj razini stvarnosti pokazuje jest samo to da slobodna volja i ostali fenomeni nisu fizički ili neurofiziološki fenomeni, a ne da su nestvarni (List 2019: 7). Međutim, osim ovih fenomena, javljaju se i ostali viši fenomeni kao npr. razne društvene institucije, brojne kulture ili sustavi tržišta, ali i promet. Promet je jedan viši fenomen koji se ne može adekvatno objasniti pozivanjem na pojedinačne automobile i načine na koji oni sami za sebe funkcioniraju. Isto stoji i sa intencionalnošću, mentalnim uzrokovanjem, sviješću, umom i slobodnom voljom. List tako drži da su ti fenomeni višeg reda

---

<sup>21</sup> O iznimnoj važnosti svrhe u kontekstu ljudskog djelovanja ukazat ćemo kasnije u radu.

sveprisutni, „prodiru veliki dio našeg ljudskog okoliša. Sve u rasponu od DNK do vremena spada u ovu kategoriju, kao i fenomeni intencionalnog djelovanja, zajedno s povezanim fenomenima misli, vjerovanja, želje, namjere i izbora” (2019: 6, 7). Dakako, to ne znači da svi ti viši fenomeni nisu u dodiru i svojevrsnoj interakciji sa fenomenima nižega reda. Tako ni mentalna stanja nisu u potpunosti odvojiva od fizičkih stanja samo što se ne mogu u potpunosti svesti na njih i njima adekvatno objasniti. Taj je odnos u filozofiji poznat pod nazivom supervenijencije, tj. fenomeni višeg reda superveniraju nad fenomenima nižeg reda. Berčić piše:

Relacija supervenijencije jest *relacija između svojstava nižeg reda i svojstava višeg reda*. Ideja je da svojstva nižeg reda na neki način *određuju* ili *zadaju* svojstva višeg reda i da stvari koje su potpuno jednake u svojstvima nižeg reda moraju biti potpuno jednake i u svojstvima višeg reda (2012b: 166).

Intencionalna su stanja, dakle, fenomeni višeg reda, a to se lako može i pokazati. Kako smo već rekli, intencionalna stanja kao npr. želje, vjerovanja, misli i sl. uvijek su o nečemu. Čak i ako je govor o takvim stanjima 'prevodiv' u govor o fizičkim ili neurološkim osnovama, ipak te osnove kao takve, dakle upravo fizičke, ne mogu misliti, imati želje i sl. Takve fizičke osnove stoje u uzročnim vezama, a ne u intencionalnim. Time im nedostaje ono što je toliko bitno i očito za naša mentalna stanja, ta oost o kojoj smo govorili, tj. svojstvo mentalnih stanja da budu o nečemu. Budući da to fizičkim stanjima nedostaje možemo zaključiti da mentalna stanja nisu 'prevodiva' u govor o fizičkim stanjima i da time uživaju jedan viši status od njih. Drugi je problem taj što se čini da ne postoji nužna veza između neuroloških osnova i mentalnih stanja. Još od Kripkea i njegova djela *Imenovanje i nužnost* (1997) uglavnom se drži da je identitet nešto nužno te na temelju toga možemo zaključiti da su mentalna stanja, budući da ne postoji nužna veza između mentalnih stanja i njihovih fizičkih osnova, nesvodiva na fizička stanja. Ista se mentalna stanja, naime, mogu na različite načine realizirati u mozgu pa se tako u filozofiji govori o višestrukoj ostvarivosti (*multiple realizability*) mentalnih stanja.<sup>22</sup> List na odličan način prikazuje taj fenomen:

Isto intencionalno svojstvo može biti instancirano nizom različitih fizičkih svojstava ili kombinacijom fizičkih svojstava. Može biti malo toga, u fizičkom smislu, što ovi različiti mogući “realizatori” intencionalnih svojstava imaju zajedno, osim činjenice što svi instanciraju isto intencionalno svojstvo (2019: 69).

Zbog ove činjenice da se bilo koje mentalno svojstvo može realizirati na potencijalno nebrojene načine u fizičkomu sistemu, tj. mozgu, postaje jasno da je svođenje, dakle redukcija, mentalnih stanja na neurološke osnove promašena stvar i da se ne može provesti. Ista konfiguracija neuroloških stanja ne dovodi nužno do istih mentalnih stanja. Na ovom tragu i Gazzaniga tvrdi

---

<sup>22</sup> Za zanimljiv prikaz vidi Gazzaniga 2016: 130-133.

da ne misli da će ti „neuronski redukcionisti koji drže da je svako mentalno stanje identično do sada još neotkrivenom neuronskom stanju ikada biti u stanju to demonstrirati” te drži da je svjesna misao ipak nešto što izranja iz fizičkih procesa priznajući im tako jednu višu razinu stvarnosti i dodaje kako je „um donekle nezavisno svojstvo mozga dok je istovremeno u potpunosti ovisno o njemu. Ne mislim da je moguće konstruirati cjelovit model mentalne funkcije od dolje prema gore” (2016: 130).<sup>23</sup> Intencionalnost i mentalna stanja tako možemo držati nečim stvarnim i na temelju njih možemo objasniti ljudsko djelovanje. Ako bi intencionalnost i mentalna stanja bila nešto epifenomenalno ili nestvarno, onda bi zaista bilo čudno kako tako dobro možemo objasniti ljudsko ponašanje pa ga čak i predvidjeti na temeljima koje imamo u intencionalnom stavu prema ljudima. Stvar je samo u tome, dakako, da su ovi fenomeni fenomeni višeg reda, a što ih ne čini niti malo manje stvarnima. Ista stvar događa se i u prirodnim znanostima sa postuliranjem određenih neopazivih entiteta (npr. gravitacijska sila) i kada bismo ih držali samo teorijskim konstruktima, tj. samo prividnima ili čak nestvarnima, zaista bi, opet napominjemo, bilo čudno što možemo na adekvatan i precizan način objasniti ostale fenomene u svijetu, ali ih i predvidjeti uzimajući u obzir gravitacijsku silu. Ako ovi neopazivi entiteti ne postoje kao stvarni, onda uspjesi prirodnih znanosti, čini se, predstavljaju ništa manje od čuda (List 2019: 76). Na temelju toga, realizam je jedina filozofija koja uspjehe znanosti ne čini čudima kako to Putnam (1979: 73) piše. Jasno je, naime, da instrumentalizam u pogledu znanosti pati od ovoga, ali i od ostalih dobro poznatih problema u koje nećemo ulaziti.

Nakon ovih svojevrsnih preliminarnih istraživanja vratimo se na problem mentalnog uzrokovanja (silazne uzročnosti), ili kako se to također naziva uzročnost od gore prema dolje (*top-down causation, downward causation*), i načina na koji nam ono nudi tako prijeko potrebnu kontrolu nad odlukama koje donosimo i nad onim što na temelju tih odluka posljedično činimo. Raspravljajući o mentalnom uzrokovanju odnos uzroka i posljedice uzet ćemo kao stvaran odnos. Tako idemo protiv ideje da je uzročnost samo stalna združenost određenih događaja ili da mi, tj. naš um, projiciramo uzročno-posljedičnu vezu na događaje koje promatramo u svijetu oko nas. Ovakav je pogled kojega držimo na uzročnost sveprisutan

---

<sup>23</sup> Moramo, doduše, reći da Gazzaniga iako tvrdi upravo rečeno ipak ne prihvaća slobodnu volju kao nešto stvarno. Drži je više nečim magičnim i kontradiktornim znanosti jer, kako piše, „ne postoji duh u mašini, nema tajne stvari koja si TI” (2016: 108). Ipak, teško je danas naći filozofa koji bi slobodnu volju shvaćao na takav način. Većina bi odbacila takvo shvaćanje te je možda koncepcija slobodne volje koju Gazzaniga ima razlog njegovog odbacivanja tog fenomena. Vjerojatno, kada bi odbacio tu koncepciju za neku od brojnih naturalističkih, možda bi je ipak na kraju prihvatio kao stvaran fenomen. Usprkos tomu, međutim, nije baš jasno zašto bi, ako je temelj slobodne volje nešto nematerijalno, to bilo nešto neinteligibilno ili protivno znanosti. Uzimajući kasnije u obzir metafizički pogled na slobodnu volju, ukazat ćemo na neke stvari koje bi mogle doprinijeti njenom boljem razumijevanju na toj višoj razini.

u našem svakodnevnom shvaćanju toga fenomena. Naime, ako dovoljno jako bacim kamen kroz prozor, staklo će se razbiti i nema sumnje da je kamen, ili moje bacanje kamena, zaista uzrokovalo razbijanje prozora. To nije nešto što sam ja samo umislio ili projicirao na stvarnost samo zato što sam do sada uvijek vidio da ako se kamen baci u prozor, staklo se razbija. Uzrok ćemo, nadalje, definirati kao nešto što na bilo koji način direktno doprinosi posljedici koju uzrokuje. Iz toga proizlazi i stvarna razlika između uzroka i posljedice, a ne samo prividna ili pojmovna. Budući da je posljedica stvarno ovisna o svom uzroku, onda je i razlika između njih stvarna.<sup>24</sup> Ovakav pogled na uzročnost u filozofiji ide uz ono što se naziva realizmom. Općenito, realistički je pogled na stvarnost uvelike prisutan iako često samo implicitno, ali je i na svojevrsan način nužan ako uopće želimo imati pravo znanje o svijetu u kojemu se nalazimo, ali i o nama samima. Međutim, zadatak ovog rada nije da brani takav pogled kao ni da argumentira u prilog ispravnosti realističkog shvaćanja uzročnosti tako da se zaustavljamo samo na ovim komentarima.

Budući da nam je cilj pokazati kako je mentalno uzrokovanje moguće bitno je spomenuti dva prilično jaka argumenta koja govore protiv ovakve vrste uzrokovanja. Kim (1998, 2005) tako govori, u osnovi, o uzročnoj zatvorenosti sustava fizičkog svijeta te da bilo kakva fizička posljedica ima svoj dovoljan fizički uzrok. Ideja svijeta kao fizički uzročno zatvorenog sustava često je, uglavnom samo implicitno, prihvaćena kod znanstvenika koji se bave istraživanjem fizičkog svijeta. Uz to je često povezana i ideja metodološkog naturalizma koji drži da se pri svakom istraživanju prirodnih fenomena mora pretpostaviti njegovo prirodno (fizičko, materijalno) objašnjenje i uzrok. Drugi argument, kojeg također zagovara njegov vjerojatno najistaknutiji predstavnik Kim (ibid.), govori o principu uzročne isključenosti. Ideja je ovoga argumenta da ako bilo kakva posljedica ima dovoljan fizički uzrok, onda ne može imati i nema bilo kakvu drugu vrstu uzroka. Ako bi posljedica imala neku drugu vrstu uzroka, onda bismo govorili o predeterminiranosti (*overdetermination*) gdje bi svaka posljedica imala dva uzroka koja djeluju zajedno jedan uz drugoga iako već ima dovoljan uzrok u vidu fizičkoga uzroka. Ovaj argument, u principu, predstavlja svojevrsnu Occamovu britvu koja kaže da ne bi trebalo pretpostavljati više entiteta pri objašnjenju nečega nego što je potrebno. U ovom slučaju, dakako, ne bismo trebali postavljati više uzroka nego je potrebno. Oba argumenta za posljedicu bi imala tezu da je mentalno uzrokovanje nemoguće i da se bilo kakav mentalni događaj, bilo koje mentalno stanje, može svesti na fizičko. Na tragu toga, jedina je uzročnost ona na nižoj razini, tj. fizička od dolje prema gore.

---

<sup>24</sup> Usp. Relja 2021: 105.

Međutim, kao što smo vidjeli i argumentirali, to se čini nemogućim. Mentalno stanje, čini se, ne može biti svedivo na fizičko stanje. Mentalna stanja jedan su viši fenomen za kojega opisi i objašnjenja koje nalazimo na fizičkoj razini nisu adekvatna. Osim toga, nije jasno zašto bi se uzročnost trebala ograničiti samo na fizičku razinu. Argument je, dakle, da navodni uzroci višega reda ipak na neki način imaju svoje objašnjenje u vidu nižih, fizičkih, uzroka koji nužno dovode do određenog mentalnog stanja. Na temelju toga, sva uzročnost koja postoji svedena je i ograničena na tu nižu razinu, ali, kao što smo rekli, nije jasno zašto bi to bilo tako. Naime, neki od viših fenomena, kao npr. promet, kulture, (makro)ekonomija i sl., zasigurno imaju svoje uzročne veze koje nisu svodive na čisto fizičku razinu, ali koje, zbog toga, nisu ništa manje stvarne ili efikasne. Racionalno je govoriti o jednoj uzročnosti višega reda u makroekonomiji budući da se određeni fenomeni ne mogu objasniti pozivajući se na svakog pojedinca i načina na koji on sam za sebe funkcioniра. Isti je slučaj i sa većinom drugih društvenih fenomena. Takva objašnjenja spremno prihvaćamo kao adekvatna objašnjenja načina na koji ti fenomeni djeluju na razini na kojoj djeluju. Iako se, kako to Kim piše, „općenito smatra da postoji donja razina, ona koja se sastoji od onoga o čemu će nam mikrofizika reći da su najosnovnije fizičke čestice od kojih je sva materija sastavljena (elektroni, neutroni, kvarkovi ili što god)” (1993: 337) ipak se ne čini da će nam takav opis stvarnosti i uzročnosti koja djeluje na toj razini biti adekvatan za opis mentalne uzročnosti (ili bilo koje uzročnosti na višoj razini) i to upravo zbog višestruke ostvarivosti o kojoj smo govorili. Štoviše, čini se da sama uzročnost kao takva ne igra veliku ulogu u fundamentalnoj fizici kako to James Woodward, stručnjak za filozofiju uzročnosti, drži kada piše da fundamentalna fizika nije prikladan kontekst za uzročnost i da su „pokušaji da se interpretira fundamentalne fizičke teorije u uzročnim terminima nemotivirani, zabludjeli i podložni izazivanju zbuđenosti” te da je to „vjerojatno najdominantniji, iako ni u kojem slučaju univerzalni, pogled među suvremenim filozofima fizike” (2009: 257). Jasno je tada da bi bilo racionalno i smisleno prihvatiti jednu višu razinu stvarnosti koja nam se prikazuje i koje smo itekako svjesni, a uz to i uzročnost koja djeluje na toj višoj razini.

Uzmimo sada opet problem višestruke ostvarivosti u fokus i izvedimo argument o realnosti mentalnog uzrokovanja. Naime, budući da postoji fenomen višestruke ostvarivosti mentalnoga fizičkim, čini se da nema ničega u tim različitim fizičkim osnovama (osim što instanciraju isto mentalno stanje) što bi predstavljalo nužan razlikovni element koji bi, u pogledu formiranja namjera, donošenja odluka i posljedičnih izvršenja tih odluka, bio presudan u uzrokovanju naših namjera i izvršenja odluka. S tim na umu, držimo da su taj razlikovni element naša mentalna stanja koja naposljetku uzrokuju naše djelovanje i putem kojih, i u svjetlu svega što smo prije rekli, imamo uzročnu kontrolu nad onim što slobodno činimo. Taj

razlikovni element držimo bitnim jer kada govorimo o uzrokovanju bitno nam je da znamo zašto se dogodilo A u određenim situacijama, a ne u nekim sličnim situacijama. Očito, mora postojati neka razlika u drugom slučaju koji, iako je sličan prvome, ipak ne dovodi do iste posljedice. U tom smislu, tražimo razlikovni element, tj. uzrok koji je bio prisutan u prvom slučaju, ali ne i u drugom. Na tragu toga možemo uzročnost shvatiti kao ono što čini razliku u onome što se događa ili, u kontekstu ljudskog djelovanja, onoga što čovjek slobodno čini i to upravo na višoj razini od one fizičke. Zbog načina na koji fizička stanja mogu na više načina realizirati isto mentalno stanje, možemo govoriti i o neosjetljivosti mentalnih stanja (List 2019: 137) budući da će mentalno stanje biti isto bez obzira na fizički supstrat (zbog toga je ono neosjetljivo na fizička stanja). List (ibid., 137, 138) nudi i primjere uzročnosti na višoj razini, te piše da ako bismo željeli spriječiti pucanje boce onda bismo trebali pažljivo regulirati temperaturu vode u njoj te ne bi bilo dostatno samo manipulirati molekularnu mikrostrukturu vode ili kada banka želi smanjiti inflaciju onda poveća kamatnu stopu te ne cilja na detalje na mikrorazini;

I konačno, kada težimo intervenirati u stvari povezane sa ljudskim djelovanjem, surađujemo s relevantnim ljudima na intencionalnoj razini, ne neuronskoj. Na primjer, zamolimo vozača taksija da nas odvede na jednu lokaciju radije nego neku drugu; nije da jednostavno “manipuliramo” njegov ili njezin mozak (ibid., 138).

Dakle, upravo zbog toga što su mentalna stanja višestruko ostvariva fizičkim, pozivanjem na fizička stanja ne nudi adekvatno objašnjenje naših djelovanja koja se događaju na intencionalnoj razini našega iskustva. Pozivanjem na fizička stanja ne nudi nam razlikovni element koji je bitan u pogledu mentalnog uzrokovanja naših djelovanja. Naša namjera da učinimo A radije nego B može biti realizirana na potencijalno nebrojeno načina na fizičkoj razini u mozgu putem raznih neuronskih spojeva, ali ništa nam od toga ne garantira da ćemo uspjeti u našoj namjeri da učinimo A radije nego B. Mikrofizička su stanja, sa stajališta onoga što čini razliku, potpuno nebitna te se ono što čini razliku nalazi isključivo na mentalnoj razini. Ono što čini razliku oko toga hoću li učiniti A, a ne B, moja su mentalna stanja koja mi, s druge strane, garantiraju da ću na kraju učiniti A. Mentalna stanja su ta koja uzrokuju djelovanje jer nude razlikovni element, tj. intencionalnost, kojega fizička stanja ne posjeduju niti ga mogu posjedovati. Zbog ovoga se Kimov prvi argument o uzročnoj zatvorenosti fizičkog sustava ruši jer se stvarnost mentalnog uzrokovanja pokazuje stvarnim budući da se upravo na toj razini, a ne fizičkoj, pokazuje razlikovni element koji uzrokuje naša djelovanja. Ruši se, dakako i drugi argument koji govori principu uzročne isključenosti budući da je mentalno uzrokovanje potpuno kompatibilno sa mentalnim stanjima koja su na ovaj ili onaj način realizirana u mozgu iako, opet ponavljamo, u mozgu nije moguće pronaći taj razlikovni element koji bi odgovarao

onome na mentalnoj razini. S ovim argumentima na mjestu, mentalno uzrokovanje nije nikakva *prividna* veza između naših svjesnih misli koje se pojavljuju udružene sa djelovanjem kako bi držao npr. Wegner (2018: 61). List zaključuje: „Može postojati uzročnost više razine koja nije popraćena nikakvim podudaranjem sa uzročnošću niže razine. Mentalno uzrokovanje bitna je instanca ovoga.” (2019: 140). Ruši se, također i spomenuti Berčićev argument da zato što je sve sastavljeno od čestica, a tako i čovjek, da se onda sve događa prema zakonima, dakle determinirano, bez mogućnosti slobode (ovdje str. 10). Zaključujemo, stoga, da je mentalno uzrokovanje, realno uzrokovanje te da, slijedom toga, osoba ima stvarnu kontrolu nad svojim djelovanjima.

### **3.4. Preuzimanje odgovornosti**

Bavljenje problemom slobodne volje prije će ili kasnije dovesti do pitanja o moralnoj odgovornosti i važnosti slobode kao jednog od najbitnijih uvjeta za pripisivanje legitimne pohvale i pokude za djela koja čovjek čini. U kontekstu libertarijanske slobodne volje koju ovdje zagovaramo problem moralne odgovornosti često se svodi na problem o alternativnim mogućnostima. To je princip koji u osnovi tvrdi kako je osoba slobodna akko može ili je mogla učiniti drugačije. Kompatibilizam, kako smo vidjeli, ne dopušta alternativne mogućnosti te shodno tomu ne nudi ni njihovu adekvatnu koncepciju. Determinizam u tom pogledu nudi još i manje nade. Štoviše, svima je prilično jasno da istinitost determinizma očito podrazumijeva nemogućnost alternativnih mogućnosti dok je kod kompatibilizma to, još uvijek, ipak manje jasno i nije toliko očito. Harry Frankfurt u svojem nesumnjivo najutjecajnijem članku argumentira u prilog tezi da čovjek može biti moralno odgovoran za svoje djelovanje čak i ako nije mogao učiniti drugačije. Njegov argument danas se često spominje u literaturi te služi kao jedan od glavnih argumenata kompatibilistima, ali, dakako, prerađen. Na taj je način Frankfurt svojim člankom utjecao na niz kompatibilista u filozofiji slobodne volje nakon sebe. U svojem misaonom eksperimentu zamislio je Frankfurt (1969: 835, 836) izvjesnu osobu, Blacka, koji je odlučan u tome da se dogodi ono što on želi da se dogodi. Recimo tako da Black želi da Jones izvrši određeno djelovanje, npr. A, ali ne želi da Jones zna za njega, tj. Black želi ostati skriven. Zbog toga Black ostaje po strani i ne miješa se u Jonesov proces donošenja odluke osim ako mu ne postane jasno da će Jones učiniti nešto drugo osim A. Ako Jones odluči napraviti A, Black će ostati skriven i neće se miješati. Međutim, ako je jasno da Jones neće napraviti A, Black će se pobrinuti da se svejedno dogodi ono što on želi da se dogodi, tj. A, i poduzet će potrebne korake da se to dogodi bez obzira na to što Jones želi nešto drugo. Zamislimo sada, naime, da Jones sam od sebe, dakle bez Blackova uplitanja, odluči učiniti A i da to naposljetku

učini. Jasno je da je Jones to učinio *svojom slobodnom voljom* iako je u isto vrijeme jasno i to da Jones *nije mogao učiniti drugačije* jer Black to ne bi dopustio. Čini se da je Jones ipak moralno odgovoran čak i usprkos tomu što nije mogao učiniti drugačije što za sobom povlači zaključak da princip alternativnih mogućnosti (PAM) nije bitan ili nije uvjet za moralnu odgovornost. Čovjek može biti moralno odgovoran čak i ako ne može djelovati drugačije nego što je djelovao. Frankfurt tako zaključuje da Jones

nema alternative nego učiniti ono što Black želi da on učini. Ako on to učini sam od sebe (...) njegova moralna odgovornost za učinjeno nije pod učinkom činjenice da je Black vrebao u pozadini sa zlokožnom namjerom budući da ta namjera nikada ne ulazi u igru (1969: 836).

Imajući na umu Frankfurt-tip slučajeve poput ovoga mnogi filozofi drže kako je nevaljalost PAM-a, na tragu Frankfurta, konkluzivan argument protiv ideje da moralna odgovornost zahtijeva ovaj princip. Princip se pokazuje nerelevantnim kao bilo kakav uvjet za pripisivanje moralne odgovornosti djelujućim subjektima. Fischer na tom tragu navodi: „Moralna odgovornost ne ovisi o postojanju *bilo koje* vrste alternativnih mogućnosti. Prema mojem mišljenju, ovo je prirodna, izravna pouka Frankfurt-tip slučajeve” (1994: 207, 208).

Određen broj libertarijanski orijentiranih filozofa bili su primorani, naposljetku, odbaciti PAM na temelju ovog i raznih drugih finijih Frankfurt-tip slučajeve koji su tijekom godina i godina rasprave formulirani. Dakako, nisu posve odbacili ideju alternativnih mogućnosti. Iako se čini da je ova vrsta PAM-a, a koja tvrdi da je osoba moralno odgovorna akko može učiniti drugačije nego što je učinila, tj. prije donošenja odluke dvije ili više mogućnosti bile su zaista fizički moguće i otvorene za osobu, pobijena, to ipak ne znači da je alternativna mogućnost u potpunosti protjerana kao uvjet za moralnu odgovornost. Moguće je da postoje drugačije formulacije principa koji su imuni na Frankfurt-tip slučajeve. Međutim, pitanje je koliko zapravo ti slučajevi pobijaju PAM kao valjani princip. Glavni argument protiv Frankfurt-tip slučajeve jest taj da nam ne nudi dovoljno informacija o načinu na koji svijet u kojem se Jones nalazi funkcionira. Naime, vlada li u tom svijetu determinizam ili indeterminizam bitna je informacija koja uvelike doprinosi našem odgovoru na to pitanje. Bez znanja o tome, trebali bismo ostati agnostici pri pripisivanju moralne odgovornosti za ono što Jones čini. Ova metafizička pretpostavka pokazuje se neizostavnom. Ako vlada determinizam, onda je očito da u Frankfurtovom primjeru Jones ne može biti moralno odgovoran jer nije mogao učiniti drugačije nego je zapravo učinio čak i ako Black nije intervenirao jer je bio 'gurnut' prema tome činu, ne od strane Blacka, već putem prošlosti i prirodnih zakona. Ekstrom na ovom tragu piše da držanje Jonesa moralno odgovornim od samog početka već ide u prilog kompatibilizmu te samim time protiv inkompatibilizma (2000: 192). U tom se slučaju



inkompatibilist nalazi na kompatibilističkom terenu koji nije njegov i na kojemu je prisiljen braniti se kako umije i to uglavnom neuspješno prema našem sudu. U slučaju da Jones sam odluči učiniti A mi već pretpostavljamo nešto, a to je pretpostavka indeterminizma, ali i to da je Jones mogao sam od sebe odlučiti A što nije slučaj ako je determinizam istinit. Metafizička pretpostavka uzročnog (in)determinizma ono je na što se moramo fokusirati. Frankfurt-tip slučajevi, zaključuje Ekstrom (2000: 195), već kreću sa pretpostavkom Jonesove krivnje i moralne odgovornosti bez uzimanja u obzir metafizičkih aspekata te takvi slučajevi, iako nas tjeraju na razmišljanje o PAM-u, ipak ne demonstriraju njegovu neispravnost.

Kao što smo maločas rekli, Frankfurt-tip slučajevi neke su libertarijanistički orijentirane filozofe uvjerali u neispravnost ovako formuliranog PAM-a te su pošli u potragu za drugačijim idejama o alternativnim mogućnostima. Fischer je neke od takvih pokušaja nazvao treptajima slobode (*flicker of freedom*) (1994: 134) čime je zapravo htio pokazati nedovoljnu snagu tih pokušaja da ustanove moralnu odgovornost. Uvjet je jednostavno preslab i nedovoljno robustan. Na ovom tragu, Jones je ipak *mogao pokušati* odlučiti drugačije nego je odlučio iako, naposljetku, ipak ne može nego učiniti A. Krene li Jones odlučivati u smjeru B, to je dovoljno da ga se drži moralno odgovornim za neko djelovanje iako, opet ponavljamo, ne može nego napraviti A. Samim time, ovaj se slučaj ne kosi sa PAM-om, ali je očito, naime, kako je ovo preslaba koncepcija PAM-a, a da bi mogla adekvatno poslužiti kao temelj za pripisivanje moralne odgovornosti jer osoba ipak ne može izbjeći determinizmu zbog kojega joj ne ostaje nikakav izbor. Ekstrom također nudi alternativnu koncepciju PAM-a koja ipak obećava više nego upravo spomenuta. Navodi i koncepciju PAM-a kojega smo ovdje spomenuli kada piše da je „osoba moralno odgovorna za  $X$  u  $t$  samo kao je mogla učiniti drugačije od  $X$  u  $t$ ” (2000: 200), ali ju drži pogrešnom jer osoba očito može biti moralno odgovorna za  $X$  iako nije u  $t$  mogla učiniti drugačije, a razlog zašto nije mogla učiniti drugačije jest činjenica da je prije  $X$  učinila nešto u vezi čega je mogla učiniti drugačije, ali je odlučila ne učiniti što je, naposljetku, dovelo do situacije gdje ne može nego učiniti  $X$  u  $t$ . Drugim riječima, „osoba može biti u stanju učiniti *samo*  $X$  u  $t$  (i ne biti u mogućnosti učiniti drugo nego  $X$  u  $t$ ) zbog vlastitih slobodnih djelovanja, uz zadržavanje moralne odgovornosti za činjenje  $X$ ” (ibid.). Primjer će poslužiti. Recimo da sam obećao pomoći prijatelju u teškim trenucima koji su uslijedili nakon smrti nekog njemu bliskoga, ali taj prijatelj živi daleko od mene. Da bih došao do njega moram putovati avionom u drugu državu. Recimo da avion polijeće u jedan sat popodne i da bih ja na aerodromu trebao biti najkasnije pola sata prije kako bih riješio sve što treba riješiti prije ulaska u avion (prijaviti prtljagu, pronaći ulaz i sl.), ali umjesto toga odlučim ostati kući i već je, bilo kada između 12.30 i 12.59 (tj. u  $t$ ), kasno da sjednem u automobil i odem na aerodrom jer ću propustiti avion (tj.  $X$ ) što god napravio. Očito je naime da u  $t$  nisam mogao nego učiniti  $X$ , tj. propustiti avion, ali je isto tako

očito da sam moralno odgovoran za *X* iako nisam mogao učiniti drugačije nego propustiti avion. Na temelju sličnih primjera Ekstrom odbacuje koncepciju PAM-a koju ovdje zagovaramo te izvodi svoju koncepciju (2000: 204-213). Međutim, ne ulazeći u njeno izvođenje, kako ga ona zove, disjunktivnog principa 2, ukazat ćemo na ono na što i ona ukazuje tim principom, ali na drugačiji način, dodajući principu PAM-a neke daljnje odrednice, a koje će, kako će postati jasno, manje-više biti u skladu sa Ekstromovom tvrdnjom.

Na tragu, dakle, onoga što Ekstrom (2000) piše, ali i u skladu sa Kaneom (1998), tvrdimo da subjekt ne mora u svakom slučaju donošenja odluke i iniciranja djelovanja biti apsolutno slobodan, a da bi bio moralno odgovoran. Drugim riječima, ne mora u uzročnom lancu biti začetnik svake karike toga lanca, a da bi bio moralno odgovoran. Kane u tom pogledu govori o tzv. samoformirajućim radnjama (*self-forming actions*) koje su nas dovele do stanja u kojem se nalazimo i gdje ne možemo djelovati drugačije nego djelujemo, ali smo svejedno odgovorni jer su neke druge radnje, a koje dovode do sadašnjeg stanja, nekada u prošlosti bile slobodno donesene. Putem njih smo se slobodno formirali kao osobe i zbog njih smo apsolutno moralno odgovorni za sve do čega smo se kasnije doveli. Ako se čovjek, npr., opije i odluči sjesti u automobil i na putu prema svom odredištu izazove nesreću, on je, na kraju svega, apsolutno odgovoran za prouzrokovanu nesreću (jer je kognitivno i fizički oštećen zbog alkohola), ali i za odluku sjedanja u automobil, čak i ako nije mogao odlučiti i djelovati drugačije. Ono što ga u ovom slučaju čini odgovornim jest činjenica da je prije opijanja mogao ili odlučiti da ne pije ili poduzeti određene korake kako bi spriječio ulaženje u automobil i pijanu vožnju koja je dovela do nesreće (npr. da je dao ključeve automobila nekome za koga zna da mu ih, kada ih bude tražio pijan, neće dati) ili bilo što što bi rezultiralo njegovim neulaženjem u automobil nakon što se već bio opio. U ovom je primjeru osoba, pretpostavljajući primjera radi da je slobodno i u skladu s onim što smo govorili, donijela odluku da se opije te je, slijedom toga, apsolutno moralno odgovorna za prouzrokovanu nesreću. U ovome leži apsolutnost moralne odgovornosti čovjeka. On je, za razliku od drugih bića, sposoban sebe stvarati kao osobu svojim činima koje vrši. Njegova volja samo je njegova i on je odgovoran za njeno formiranje. S druge strane, slično i Ekstrom (2000) drži kada piše o minimalnoj pretpostavci slobodne volje za koju drži da je ispunjena ako je osoba tijekom svog života bila u mogućnosti barem nekada učiniti drugačije u odnosu na neke od poduzetih radnji. Ako je uvjet zadovoljen, možemo reći da osoba ima slobodnu volju.

Nužnost uvjeta da osoba bude krajnji začetnik nekih od svojih dijela i samim time krajnji nositelj krajnje moralne odgovornosti pokazuje se izrazito bitnim. Da bismo to uvidjeli, uzmimo u obzir ovaj put Austin-tip slučajeve. U *Ifs and Cans* Austin (1961: 166) piše fusnotu u kojoj govori o mogućnosti ubacivanja golf loptice u rupu. Naime, ako pokuša ubaciti lopticu i ne uspije, očito je da

je *mogao* ubaciti i to ne samo u slučaju da je htio ili pokušao ili da su okolni uvjeti bili drugačiji (dakle, ne u kondicionalnom smislu), već upravo u potpuno jednakim uvjetima (dakle, u kategoričnom smislu), on je mogao ubaciti tu lopticu iako je promašio. Imajući na umu indeterminizam i činjenicu da je očito *mogao učiniti drugačije* ipak njegov neuspjeh nije nešto što je on želio, nije nešto što je učinjeno slobodno. Štoviše, slučaj je tu igrao veliku ulogu. Dakako, ovaj slučaj ne nosi sa sobom nikakve moralno relevantne aspekte, ali je ovaj primjer služio za cijeli niz Austin-tip slučajeva koji pokazuju nužnost krajnje moralne odgovornosti kao uvjet za slobodnu volju. Kane (1998; Fischer et al. 2007) tako navodi primjer snajperista koji želi ubiti premijera, ali koji, pukim slučajem (kao rezultat npr. nervoznog trzaja ruke ili nekog 'kratkog spoja' u mozgu), ili promaši ili ubije nekog od njegovih pomoćnika. U oba je slučaja, naime, snajperist odgovoran bez obzira na to što je slučajno promašio ili ubio nekog drugog. U ovome se jasno ogleda nužnost uvjeta krajnje moralne odgovornosti jer je upravo zbog svojih zlih namjera, kako to Kane tumači, snajperist odgovoran za ono što je učinio bez obzira na to je li ishod uspješan i time direktno izraz njegove volje i želje (ubio je premijera) ili neuspješan i time rezultat slučaja (promašio je ili ubio nekog drugog). Snajperist je tada moralno odgovoran u oba slučaja i njegov slučajan promašaj ili ubijanje nekog drugog ne oslobađa ga krajnje moralne odgovornosti sve dok je njegova volja u tom trenutku nešto za što je on direktno bio odgovoran nekada u prošlosti. Imajući ovo na umu, indeterminizam i PAM tako nisu dovoljni uvjeti za slobodnu volju. Snajperist je mogao činiti drugačije upravo zato što vlada indeterminizam, ali je očito da on, pod samo ovim dvama uvjetima, ne bi bio slobodan jer ostaje mogućnost da je njegova volja rezultat npr. manipulacije ili nečega sličnog te samim time determinirana da želi ubiti premijera, a ne nešto za što je on sam odgovoran. Uvjet krajnje odgovornosti to pokriva. Pomoću njega formiramo svoju volju putem koje i u svjetlu koje onda moralno djelujemo i moralno smo odgovorni za svoje djelovanje.

Prisjetimo se sada Ekstrom i njenog disjunktivnog principa 2 koji kaže da je

osoba  $S$  moralno odgovorna za  $X$  u  $t$  samo ako je  $S$  ili mogla učiniti drugačije nego  $X$  u  $t$  ili je  $S$  mogla u neko vrijeme učiniti drugačije nego je učinila, nešto od čega bi se razumno moglo očekivati da rezultira time da  $S$  napravi drugačije nego  $X$  u  $t$ " (2000: 211).

Primijenimo sada ovaj princip na primjere koje smo kroz ovo izlaganje o moralnog odgovornosti koristili. Već je nešto od ovoga što slijedi rečeno, ali nije naodmet ponoviti. Osoba je moralno odgovorna zbog toga što je propustila pomoći prijatelju u teškim trenucima jer je u neko vrijeme prije  $X$  u  $t$  mogla napraviti nešto drugo (npr. ipak odlučiti ne ostati kući), a zbog čega bi se razumno moglo očekivati da neće dovesti do  $X$  u  $t$ . Pijanac je, također, moralno odgovoran za nesreću jer je u neko vrijeme prije  $X$  u  $t$  mogao napraviti nešto drugo (npr. ne piti ili se pobrinuti za to da ne može doći do ključeva), a zbog čega bi se razumno moglo očekivati da neće dovesti do  $X$  u  $t$ . Konačno,

snajperist je odgovoran za ono što čini (bilo da ubije premijera ili promaši ili ubije nekog drugog) budući da je u neko vrijeme prije  $X$  u  $t$  mogao napraviti nešto drugo (formirati drugačiju volju), a zbog čega bi se razumno moglo očekivati da neće dovesti do  $X$  u  $t$ . U svim slučajevima događa se to da je osoba odgovorna za stanje u koje se dovela i u kojemu ne može nego napraviti  $X$ , ali bez obzira na to ipak snosi moralnu odgovornost za svoja djela i propuste jer je nekada prije mogla učiniti nešto što ne bi dovelo do  $X$ . Dakako, u slučaju da se takav scenarij dogodio, tj. da se dogodilo obrnuto i da je osoba stigla na aerodrom i pomogla prijatelju, da je pijanac poduzeo sve korake da ne sjedne u automobil i prouzroči nesreću i da je snajperist formirao drugačiju volju svojim odlukama, onda bi, za razliku od pokude, uživali pohvalu. Moralna odgovornost neizbježna je u oba slučaja.

Za kraj bi bilo dobro osvrnuti se i na jedan ozbiljan prigovor koji se tiče formiranja vlastite volje, tj. samoga sebe, o kojemu smo govorili u slučaju snajperista. Prigovor je dobio posebno jaku formulaciju kod Galena Strawsona (u Kane 2002: 441-460). Taj prigovor, u osnovi, tvrdi da kada djelujemo, onda djelujemo na neki određeni način zbog onoga što mi jesmo, zbog načina na koji smo se formirali. Druga premisa tvrdi da ako djelujemo onako kako djelujemo zbog onog što mi jesmo, onda, da bi bili krajnje odgovorni i krajnje zaslužni primaoci pohvale ili pokude za naše djelovanje, moramo biti krajnje odgovorni i krajnje zaslužni primaoci pohvale ili pokude za ono što jesmo. Međutim, prigovor nastavlja, ne možemo biti krajnje odgovorni za ono što mi jesmo te, slijedom toga, ne možemo biti krajnje odgovorni za ono što činimo. Strawson pretpostavlja da bi čovjek morao biti svojevrsni *causa sui* (uzrok samog sebe) kada bi mogao biti krajnje odgovoran za ono što on jest, svojevrsni nepokretni pokretač. Nietzsche na tom tragu piše:

*Causa sui* najveća je kontradikcija postavljena do sada, to je svojevrsno obeščašćenje i izopačenost logike; ali pretjerani čovjekov ponos uspio se zapetljati upravo u ovu duboku i zastrašujuću besmislicu. Želja za 'slobodom volje' u najvišem metafizičkom smislu koja je, nažalost, još uvijek na vlasti u umovima poluobrazovanih; želja za podnošenjem cijele i konačne odgovornosti za vlastita djelovanja, za razrješenjem Boga, svijeta, predaka, slučajnosti i društva ne uključuje ništa manje od bivanja *causom sui* i (...) izvlačenja samoga sebe u postojanje tankom niti iz močvara ništavnosti (1966: 28).

Zaista, jaka je ova optužba, tim više što držimo da je samouzorkovanje metafizički nemoguće, te je na tragu još jednog prigovora koji kaže da čovjek, prije nego nešto želi, determinira svoju volju za pojedino djelovanje. Međutim, da bi nešto željeli moramo prije željeti da želimo determinaciju volje za pojedino djelovanje (usp. Reid 1969: 501). Jasno je, naime, da ovdje vreba beskonačan regres, a koji se javlja i kod Strawsona kako dublje analizira svoj argument. Kako bismo odgovorili na oba ova argumenta potrebno je prepoznati da, kako Toma Akvinski piše, „nije svaki princip prvi princip” te nastavlja: „iako je bitno za voljni čin da je njegov princip unutar subjekta, ipak nije oprečno prirodi voljnog čina da ovaj unutarnji princip bude uzrokovan ili pogurnut vanjskim principom: jer nije bitno za voljni čin da njegov unutarnji

princip bude prvi princip” (S. Th. I-II, q. 6, a. 1, ad 1).<sup>25</sup> Na taj način ne smeta ništa što je način na koji mi jesmo, način na koji je naša volja djelomično formirana, dijelom uzrokovan nečim izvanjskim, tj. nečim nad čime mi nemamo utjecaja. Potrebno je, također, prepoznati i dvije, nazovimo ih, razine djelovanja ili dva roda (*genus*) djelovanja. Prije smo govorili o razlozima putem kojih više naginjemo jednoj opciji negoli drugoj bez da nas determiniraju te na tome tragu možemo govoriti i o vanjskim utjecajima. Budući da je čovjek često pod raznim vanjskim utjecajima ipak nas to, dakle, ne determinira. Prva je razina, ili rod, djelovanja ona uopće, tj. vanjska, a koja ne ovisi o nama. Primjeri toga mogu biti bilo kakve prirodne pojave ili utjecaji u međuljudskim odnosima. Druga je razina ona unutar subjekta. Unutarnji princip koji je toliko bitan za naše voljne činove, prema prije rečenome, ne mora biti prvi princip uopće, već samo prvi princip na razini djelovanja pojedina čovjeka. Tako se, s ovim objašnjenjima na umu, ono o čemu smo prije govorili, a to je da čovjek direktno uzrokuje svoje stanje namjere, savršeno uklapa u Akvinčevu ideju o dvama razinama ili rodovima djelovanja. Štoviše i sam Akvinski govori o važnosti cilja ili namjere u čovjekovu djelovanju, ali o tome nešto više kasnije.

Kako bismo zaključili ovaj dio rada, spomenimo i samo to da, imajući na umu sve do sada rečeno o libertarijanskoj slobodi volje, možemo pobiti i determinističku dilemu koju smo spomenuli ranije u radu (ovdje str. 13). Čini se, dakle, da je ta dilema iluzorna i da postoji srednji put između nužnosti i slučaja, tj. determinizma i indeterminizma, a to je upravo ideja da bez obzira što je nešto indeterministički uzrokovano ipak imamo uzročnu kontrolu nad onim što činimo čime ne upadamo u puku slučajnost koja nam, kako smo rekli, oduzima slobodu kao i kauzalni determinizam. To nas itekako čini sigurnim u zaključku da je libertarijanska slobodna volja ovako objašnjena i koncipirana ipak moguća. Dakle, sloboda ipak.

## 4. METAFIZIČKI POGLED

Prije je bilo govora o tome da ćemo metafizički pogled slobodne volje imati na umu kako se budemo kretali kroz argumentaciju, ali taj je pogled uvelike, osim toga usputnog komentara, ostao u pozadini i samim time samo implicitan. Sada je vrijeme da zauzmemo eksplicitno metafizički stav te iz ove perspektive pokušamo shvatiti ne samo što slobodna volja jest, već i koja je njena važnost za ljudski život i djelovanje. Iako smo ponudili argumente u prilog postojanja slobodne volje na određenim naturalističkim osnovama ipak se i na metafizičkom planu, također, može dosta toga reći o slobodi volje. Moglo bi se činiti da su ova

---

<sup>25</sup> Kratica S. Th. odnosi se na Akvinčevu djelo *Summa Theologica* (2018). Vidi *Literatura*.

dva stava u nekakvom sukobu ili da je možda metafizički stav nebitan te ćemo stoga u zadnjem dijelu ovog poglavlja pokušat ova dva pogleda povezati koliko god to bude moguće dovodeći tako u sintezu jedan pogled na slobodu volje koji se ne zadržava samo na naturalističkim osnovama, već u sebi uključuje i taj metafizički moment koji nas dovodi korak bliže razumijevanju problema. Pogled koji, daleko od toga da negira sve do sada rečeno, nudi jedan dublji uvid.

#### 4.1. Čovjek kao dinamički subjekt

Pojam dinamizma (*dynamis*) zapadna filozofija baštini još od Platona i Aristotela, a u srednjovjekovnih mislilaca javlja se i kao pojam potencije (*potentia*). Kako bismo razumjeli taj čovjekov dinamizam i zapravo čovjeka kao dinamičkog subjekta povući ćemo razliku između dviju činjenica o čovjeku koje su nam jasne iz samoga našega iskustva. To je, naime, razlika između onoga što se u čovjeku događa ili (*nešto*) *se događa u čovjeku* i onoga što sam čovjek čini ili *čovjek djeluje* (Wojtyła 2017). U iskustvu je očito da ljudi djeluju, da nešto čine, stvaraju, ponašaju se i odnose prema sebi, ali i drugima. Dovodeći u fokus tu činjenicu istražiti ćemo što sve ona sa sobom nosi. Drugim riječima kazano, kao objekt našeg istraživanja uzet ćemo tu činjenicu da čovjek nešto čini ili činjenicu da *čovjek djeluje*. Taj tako bitan moment čovjekova dinamizma, činjenica da on djeluje, pojavljuje se kao suprotnost onome (*nešto*) *se događa u čovjeku*.

S druge strane, bitno je za slobodu da ono što činimo bude barem dijelom svjesno. U toj se svijesti zrcali naše djelovanje, ponašanje i sl., ali činjenica da čovjek nešto čini, tj. da djeluje, nije potpuni vid čovjekova dinamizma niti se cjeloviti ljudski dinamizam zrcali u svijesti. Baštineći termin iz antičke filozofije cijeli npr. vegetativni dio čovjekova dinamizma ne nalazi svoj put do svijesti te tako nije u njoj obuhvaćen. Međutim, ono iskustvo pod čime ta činjenica jest obuhvaćena jest upravo spomenuto (*nešto*) *se u čovjeku događa*. Jasno je da ne možemo biti odgovorni za kucanje našega srca, za kolanje krvi u žilama, funkcioniranje milijardi i milijardni neurona u našem mozgu i sl. Iz postavljene razlike između toga da se nešto u čovjeku događa i da čovjek na neki način djeluje postaje jasno da je čovjekov doživljaj tih dviju sfera svoga dinamizma u potpunosti različit. U čovjeku se u svakom trenutku nešto događa, ali jasno osjećamo da mi u tome ne sudjelujemo, ne djelujemo i nemamo utjecaja nad tim. Međutim, s druge strane osjećamo da djelujemo, da smo mi izvor toga djelovanja i da je to nešto u čemu mi zaista sudjelujemo, o tome odlučujemo i prema tome vršimo svoje djelovanje. U prvom se slučaju, drugim riječima kazano, shvaćamo kao pasivni, a u drugom aktivni. Wojtyła piše sljedeće:

Doživljaj tih dviju objektivno različitih struktura – „čovjek djeluje” i „(nešto) se događa u čovjeku” – i razlikovanje na području doživljaja s jedne strane pokazuju bitnu povezanost svijesti s čovjekovim bitkom. S druge pak strane to doživljeno razlikovanje svakoj od tih struktura daje ono pounutarnjenje i subjektivizaciju koju općenito zahvaljujemo svijesti (2017: 96).

I jedan i drugi dio čovjekova dinamizma, aktivni i pasivni, pojavljuju se kao bitno različiti i, dakako, djeluju u potpuno drugačijem smjeru. Aktivnost i pasivnost (*agere* i *pati*) pokazuju se kao strukturni elementi čovjekova bića. *Agere* je sadržano u dijelu čovjekova dinamizma gdje on sam djeluje dok je *pati* onaj dio u kojemu se čovjeku nešto događa.<sup>26</sup> U oba ova slučaja izranja čovjek kao dinamičan subjekt, kao dinamično biće iako u ponešto suprotnim smjerovima. Čovjekov dinamizam tako upućuje na jednu bitnu problematiku koja se pojavljuje u metafizici, posebice onoj antičkoj i srednjovjekovnoj (kod Aristotela i Tome Akvinskog), a to je problem mogućnosti i zbiljnosti (potencije i akta).<sup>27</sup> Aristotel na više mjesta u svojoj *Metafizici* (2001) govori o ovome te napominje da se među mnogim terminima pomoću kojih se o biću može govoriti nalaze i termini mogućnosti i djelatnosti (1045b 34; 1046a 1-2; 1071a 4-5). Štoviše, Wojtyła izrazito naglašava važnost ovih pojmova kada piše da nam „do sada nisu poznati ni pojam ni jezik koji bi izrekao tu dinamičku bit promjene svih promjena koje se događaju u bilo kojemu biću, osim ovoga pojma koji smo baštinili iz filozofije *potentia-actus*” (2017: 100). Zbog toga je čovjek kao dinamičan subjekt uvijek u nekom procesu aktualizacije, bilo da je ta aktualizacija ona pasivna, tj. kada se u čovjeku nešto događa, ili ona u kojoj sam čovjek nešto čini i djeluje.

Zbog načina na koji se ovaj aktivni dinamizam ostvaruje u čovjeku, tj. svjesnim čovjekovim djelovanjem, govorimo i o čovjekovoj djelatnosti za razliku od aktivacije. Ovi pojmovi odgovaraju ovim dvama razinama dinamizma o kojima smo govorili. Djelatnost i aktivacija potvrđene su svakodnevnim iskustvom ako se samo malo pobliže zamislimo nad tim iskustvom. Realnost ove distinkcije, ali i načina na koji obje djeluju, tj. jedna samo pasivno, a druga aktivno, potvrđuje i razliku između onoga što se samo u čovjeku događa (aktivacija, pasivnost) i onoga što čovjek sam kao djelatelj čini (djelatnost, aktivnost). Taj posvemašnji doživljaj djelatnosti koji nam otkriva refleksija nad našim iskustvom djelovanja čini nas

---

<sup>26</sup> Ovo ne bi trebalo pomiješati sa još jednom vrstom pasivnosti, a to je *nešto se događa s čovjekom* budući da je tu riječ o izvanjskoj pasivnosti. Čovjek izvana trpi nešto, a ta vrsta pasivnosti (dinamizma) nema izvor u čovjeku kao ona *nešto se događa u čovjeku* (Wojtyła 2017: 98, 99).

<sup>27</sup> Mogućnost bismo mogli definirati kao stvarnu moć ili sposobnost nekog bića da proizvede ili pribavi neku savršenost, a zbiljnost u odnosu na mogućnost kao ostvarenje te iste mogućnosti. Npr., čaj koji stoji na mom stolu ima mogućnost za hlađenjem iako tu mogućnost još nije ostvario. Još jedna bitna stvar koju treba spomenuti jest to da nema prijelaza iz mogućnosti u zbiljnost osim preko bića koje je već u zbiljnosti. Da bi se moj čaj ohladio mora postojati nešto što je već zbiljski hladno (npr. okolni zrak) i koje će, posljedično tomu, ohladiti moj čaj. Zbiljnost, stoga, pretpostavlja mogućnost. Usp. i Tomu Akvinskoga u S. Th. I, q. 3, a. 1 i 8 te q. 77, a. 3.

pravim autorom naših djelovanja. Kada djelujem, ja sam taj koji djelujem, a ne netko drugi te kada djelujem znam da ja nešto aktivno činim, a ne da mi se djelovanja samo događaju, da se aktiviraju. Ovaj način na koji smo tako autori naših djelovanja pokazuje nam i odnos između naše djelotvornosti i naših činova, tj. svojevrsan uzročni odnos između osobe i čina<sup>28</sup>: „Onaj koji djeluje, doživljavajući iznutra sama sebe kao djelatnika, nalazi se na izvoru svojega djelovanja. To djelovanje kao takvo upravo njemu duguje svoje postojanje; u njemu ima svoj izvor i on čini da ono nastane” (Wojtyła 2017: 104).

Osim što nam se prijašnjom analizom potvrđuje činjenica da čovjek, tj. ja, nešto čini i da se, s druge strane nešto u meni događa, ipak ne prijeti jedinstvu čovjeka i njegove naravi. Usprkos različitim načinima dinamizacije čovjek ostaje jedan i u njemu se oba vida integriraju u jedno. Taj trenutak integracije uočava se onda kada reflektirajući nad iskustvom uvidimo da iako pod vidom različitih dinamizama u čovjeku, njegove djelotvornosti i aktivacije, njegove mogućnosti i zbiljnosti, tj. jednom riječju njegova mnoštva, uvidimo da smo jedno. To jedinstvo do kojega dolazimo preko mnoštva predstavlja čovjeka kao jedno biće koje se može promatrati pod različitim vidovima i iako je takvo istraživanje moguće ono čovjeka kao jedinstvo ne ruši jer sve ono što se samo u čovjeku događa i sve ono što sam čovjek čini nalazi svoje mjesto i svoje središte u onome JA koji stoji kao temelj ne samo tog jedinstva, već i kao temelj svega našega iskustva. Što god to JA bilo i kako ga god okarakterizirali čini se nemogućim negirati da je taj tako rasprostranjeni osjećaj toliko duboko ukorijenjen u čovjekovu mišljenju i iskustvu. Koliko god da se utjecali znanosti i koliko god da nam znanost govorila o čovjekovoj podijeljenosti i raspršenosti, negiranje ove činjenice opet nailazi na svojevrsno neodobravanje da se moramo zapitati je li ono što nam znanost govori zaista cijela, pa i jedina, priča. Ipak, ne ulazeći u tu problematiku, bino je primijetiti čovjekovo jedinstvo u njegovu činu gdje se integriraju i aktivacija i djelotvornost. Zbog toga se u činu pojavljuje čovjek kao osoba koja je nositelj svoga djelovanja i moralne odgovornosti zbog toga djelovanja. Čovjek je u tom smislu upravo dinamički subjekt, kako ga definira Wojtyła (2017), jer je on ono poprište raznih aktivacija i svojih djelovanja. Sve to ima izvor upravo u njemu kao jedinstvenu biću. On je taj subjekt koji stoji kao temelj promjene.

Zbog načina na koji se čovjek pokazuje kao jedinstveno biće, možemo ga okarakterizirati i kao *suppositum*. Taj pojam označava ono što stoji kao podmet nečemu, kao ono pod-metnuto (sub-ponere), tj. 'ispod' nečega te slijedom toga označava i ono što stvarno postoji. Biti *suppositum* znači biti subjekt, postojati, imati konkretnu egzistenciju. Čovjek tako

---

<sup>28</sup> O ovom će odnosu više riječi biti u sljedećem dijelu rada. Ovdje samo anticipiramo tu raspravu te se zadržavamo samo na nekim komentarima.



stoji kao jedinstveni *suppositum* različitim vrstama dinamizma o kojima smo govorili. Zbog toga nam se otkriva i još jedna bitna stvar koja ima veze s djelovanjem, a to je da bez *supposituma*, u ovom slučaju čovjeka, nema djelovanja. Da bi djelovanje bilo moguće, mora postojati djelatelj. U tomističkoj tradiciji to je izraženo riječima *agere sequitur esse* (djelovanje slijedi bivstvovanje) u kojima se jasno ogleda nužnost postojanja prije samoga djelovanja. Osim toga, svako *esse* zahtijeva svoj vlastiti i prikladni *agere*, a u kontekstu slobodne volje, budući da je čovjek slobodno biće (njegovo *esse* jest sloboda), onda je njegovo djelovanje također slobodno (*agere*). Tako je cijeli čovjekov dinamizam utemeljen u čovjeku kao *suppositumu* i sve ono što on jest jest po tome što djeluje i što je to djelovanje poseban izraz čovjekove slobodne volje.

## 4.2. Volja kao težnja

Prije je već rečeno kako čovjek ima zdravorazumsku spoznaju<sup>29</sup> činjenice da je slobodno biće. U svojem djelovanju on je taj koji sam izabire svoja djelovanja, sam doprinosi njihovu izvršavanju i sam sebe, posljedično, određuje kao dobru ili lošu osobu. Vidjeli smo da je problem moralne odgovornosti u tom pogledu neodvojiv od problema slobodne volje. Zdravorazumski shvaćamo da bez slobode nema ni prave moralne odgovornosti kojom se upravo samoodređujemo kao osobe (više o tome kasnije). Međutim, reflektirajući nad tim iskustvom naše slobode jasno uočavamo da našim činima prethodi određena težnja. Karakterizacija te težnje dovest će nas do jednog bitnog momenta u kojemu ćemo uvidjeti, i time ujedno i potvrditi, jednu višu narav slobode koju čovjek uživa i to polazeći od metafizike. Takav je pogled, kako to Belić (1995: 126) napominje, od raznih drugih mogućih vidika (religioznih, etičkih, pravnih, socioloških itd.) bogat i bujan.

Osoba, dakle, kao i svako drugo biće, posjeduje svoju narav (koja je ovdje shvaćena kao princip djelovanja) koja je kod čovjeka slobodna. Čovjek je naravljju slobodan iako ne u potpunosti. Ta narav ipak ima svojih ograničenja. Prema tome, sigurno je očekivati da će jedna vrsta naših težnji biti ona koja izvire iz same naše naravi kao i kod svakog drugog bića. Metafizičkim rječnikom kazano, svako biće posjeduje neko svoje specifično *jest* (biti) i na temelju toga posjeduje, također, svoju specifičnu narav koja izvire iz i sukladna je tomu *jest* ili

---

<sup>29</sup> Relja navodi Livijevo shvaćanje koje ovdje prihvaćamo: „Zdrav razum je ono što svi spontano znaju i misle o onome što im je zajedničko kao ljudskim osobama, bilo na razini ontološkog stanja (biti-u-svijetu) bilo na razini etičkih imperativa i vrijednosti (morati-bititi, morati-činiti, morati-izabrati); i ono što svi ‘osjećaju’ kao istinito, dobro, pravedno, pa i kad toga nisu formalno svjesni, ili kad su pak svjesni, a ne znaju to racionalno opravdati (to je zadaća znanosti) ili su sami ponekad navedeni to zaniijekati kad se na to povrate razmišljanjem i analizom” (2021: 16).

kako to piše Toma Akvinski: „Neka sklonost [(vlastita) težnja] prati svaku formu” (S. Th. I, q. 80, a. 1). Ta težnja naziva se naravnom težnjom (*appetitus naturalis*) jer proizlazi iz same naravi nekoga bića, u ovom slučaju ljudske koja je slobodna. Osim toga, primjećujemo i to da je čovjek razumno biće (ili razumna životinja kako ga Aristotel naziva) te kao takvo posjeduje mogućnost razumne spoznaje stvarnosti. Djelujući u svijetu kojega također i spoznaje, on u njemu formira i svoje težnje. Te su težnje izazvane onim što čovjek razumno spoznaje u svijetu i time se ova vrsta težnje razlikuje od naravne. Naime, dok naravna težnja izvire i sukladna je i oblikovana samom naravi nekoga bića, u ovom slučaju čovjeka, ova druga vrsta težnje izvire iz i izazvana je čovjekovom spoznajom stvarnosti. Temeljem toga se i naziva upravo izazvanom težnjom (*appetitus elicited*). Ako bismo išli još i dalje, izazvanu bi se težnju moglo podijeliti na osjetilnu i umnu težnju. Osjetilnu Relja drži instinktom, iako bi i refleks bio prikladan izraz, (npr. imamo instinkt, refleksno težimo, odmaknuti ruku kada se opečemo na vatri, a ta je težnja neovisna o umu, tj. um ne sudjeluje u takvim težnjama), a umnu drži voljnom (imamo, naime, iskustvo da težimo za stvarima koje nadilaze osjetila kao npr. ljubav, istina, pravednost itd.) (2021: 189).<sup>30</sup> Upravo je ova druga vrsta izazvane težnje ona koja je nama najzanimljivija jer se u njoj krije svo ono bogatstvo čovjeka i njegove sposobnosti djelovanja. Volja je, dakle, umna težnja, a kao takva ujedno je i razumska. Otuda i definicija slobodne volje nastala u tomističkoj tradiciji:

Sloboda čovjekove volje jest čovjekovo svojstvo kojim je on razumski gospodar svojih čina, a potječe od tuda što se čovjek u svojim slobodnim odlukama odlučuje o alternativama izbora na temelju svoje razumske spoznaje koja je izgrađena pod formalnim vidikom bitka kojim bivstvuju biti (Belić 1995: 126).

Odmah je i na prvi pogled jasno kako ova definicija ide pod ruku onoj koju smo spomenuli na početku trećeg poglavlja kada raspravljamo o libertarijanizmu (ovdje str. 20). Naime, ova definicija produbljuje onu prvu na način na ukazuje na razum kao bitan element naše slobodne volje, ali obuhvaća eksplicitno ono što je bila jedna od glavnih točaka našeg argumenta, a to je PAM. Osim toga, eksplicitno se ukazuje na razum kao vodeći princip izbora. Čovjek, naime, racionalno pomoću razuma može birati između alternativa, a njegov izbor uvijek je usmjeren dobru. Fokusirajmo se sada na to dobro.

Ovdje sada dolazimo do onoga što smo spomenuli u samom uvodu rada o tome kako čovjek može birati nešto samo ukoliko je to nešto dobro, tj. ukoliko mu se prikazuje kao dobro.<sup>31</sup> To nam potvrđuje i Toma Akvinski kada piše kako je volja razumska težnja te da je takva težnja uvijek težnja za nečim dobrim (S. Th. I-II, q. 8, a. 1), ali i Aristotel u *Nikomahovoj etici* gdje piše da je „lijepo rečeno da je dobro ono čemu sve teži” (1094a 4) te u *Fizici* (1988):

<sup>30</sup> O podjeli težnji usp. i Belić 1995: 121.

<sup>31</sup> Vidi i bilješku pod brojem 2.

„Jer ono 'poradi čega' [svrha] treba biti najbolje i svrha ostalim stvarima. I nema nikakve razlike kaže li se dobro po sebi ili prividno dobro” (195a 25).<sup>32</sup> Svrha, dakle, kojoj težimo uvijek je nešto dobro budući da bez dobra nema ni djelovanja. Ako bi čovjek nešto smatrao lošim za sebe, ne bi to birao osim ako to nešto ne drži barem u nekom pogledu dobrim. Kada bi nešto držao u potpunosti lošim za sebe, i kao objektivno loše i kao loše pod svakim vidikom, to ne bi birao. Objekt je tako ljudskog djelovanja neko dobro koje je um spoznao.<sup>33</sup> Nitko svjesno ne bira loše za samoga sebe<sup>34</sup> i u tom se pogledu svrha kao dobro pokazuje kao jedan od uzroka koji pokreće djelatnika,

ali ne djelovanjem kao *causa efficiens* [djelatni uzrok], već privlačnošću. Svrha, naime, uzrokuje ukoliko privlači, a privlači djelatnika ukoliko je ona neko dobro za njega, ukoliko je neka savršenost koja može ozbiljiti neku njegovu mogućnost. Ukratko, bez dobra koje privlači djelatnika, tj. svrhe, on bi bio inertan, ne bi se pokrenuo pa ne bi bilo ni učinka (Relja 2021: 115).<sup>35</sup>

Svrha, ili cilj, tako stoji kao izrazito bitan element našeg djelovanja jer se pokazuje kao ono radi čega djelujemo. Na temelju je toga svrha neodvojiva od naših voljnih činova.<sup>36</sup> Kada ne bi, nadalje, bilo cilja, ne bismo ni djelovali. Ne bismo, također, djelovali kada ne bismo imali nekakav konačni i konkretan cilj kojemu težimo, tj. onakav cilj izvan kojega ne tražimo ništa drugo. Kada bismo bili usmjereni prema nečemu što nije određeno naša bi djelovanja išla naprijed do u beskraj, a nemoguće je, dakako, prijeći beskonačan niz. Zbog toga je nužno da čovjek bude usmjeren nekom određenom i konačnom cilju izvan kojega ne traži ništa više. Ako bi bilo drugačije i ako bi težili nečemu neodređenom, onda bi „djelatnosti smjerale beskonačnomu (...) te djelatelj ne bi uopće započeo djelovati. Ništa se, doista, ne pokreće prema onomu k čemu je nemoguće stići. Prema tome”, zaključuje Toma Akvinski, „svaki djelatelj djeluje radi cilja” (SCG, III, 2).<sup>37</sup> Svrha i dobro, kako vidimo, zbog ovoga su tako tijesno povezani da ih je teško odvojiti u bilo kojem konkretnom djelovanju. Ova dva tako bitna

---

<sup>32</sup> Usp. i Aristotelovu *Metafiziku* 1013b 25 gdje govori istu stvar. Bilo bi dobro ovdje ukazati na jednu bitnu stvar. Naime, jasno je da postoji razlika dobra po sebi i prividnog dobra ako ćemo na umu imati ontološku razliku između ovih dvaju dobara, razliku na koju smo upozorili i u uvodu pod bilješkom broj 2, ali imajući na umu samo psihološku (spoznajnu) razliku dobra po sebi i prividnog dobra, ipak možemo reći da je oboje dobro bez obzira na to je li to nešto što držimo da je dobro zaista dobro (dobro po sebi) ili dobro pod nekim vidikom (prividno dobro). U svakom je slučaju riječ o nekom dobru i mi ga zbog i radi toga biramo bez da razmišljamo o tome je li to zaista dobro ili samo prividno dobro. Nismo sigurni je li ovo što smo upravo rekli Aristotel imao na umu kada je to napisao, ali držimo da je ovo jedna od mogućih interpretacija jer Aristotel u svakom slučaju nije bio moralni relativist koji bi držao da su ove dvije vrste dobra jednake i da između njih, kako kaže, nema razlike. Nema razlike, dakle, samo u psihološkom (spoznajnom) pogledu.

<sup>33</sup> Usp. što o objektu ljudskog htijenja piše Rhonheimer 2008: 195-249.

<sup>34</sup> Ovo svakako podsjeća na Sokratovu intelektualističku etiku gdje je poistovjetio znanje i dobro. Čovjek, naime, može činiti zlo samo iz neznanja. Aristotel je kasnije, kako je poznato, prigovorio Sokratu da zanemaruje iracionalni dio duše zbog kojega ipak možemo činiti zlo.

<sup>35</sup> Usp. što o spoznatomu dobru kao svrsi kaže Toma Akvinski u *Sumi protiv pogana* (1994), III, 3.

<sup>36</sup> Usp. Akvinski S. Th. I-II, q. 6, a. 1.

<sup>37</sup> Kratica SCG odnosi se na Akvinčevo djelo *Suma protiv pogana*. Vidi *Literatura*.

elementa naših djelovanja spoznajemo, između ostaloga, pojmovnom analizom putem koje dolazimo i do njihove posvemašnje isprepletenosti. Zbog toga je objekt težnje svakoga bića neka konačna svrha „jer među onim za čim se teži konačna svrha je počelo i temelj svega drugog za čim se teži, budući da se ništa ne želi osim radi konačne svrhe” (Akvinski, De veritate, q. 22, a. 5).<sup>38</sup>

Vraćajući se volji kao umnoj težnji fokusirajmo se na to što to dobro kojemu težimo implicira. Iz toga dobra kojemu svako naše djelovanje teži tako se mogu izvesti dvije bitne posljedice. Prva je ta da volja ne može željeti ništa što naš um prije nije spoznao i druga da, iako naša volja uvijek teži za nekim dobrom, ipak ne teži nužno za nekim objektivnim dobrom, već često i za onim samo prividnim dobrom, tj. za onim što nam se prikazuje kao dobro (Relja 2021: 190). Naime, budući da je volja, kako smo rekli, umna te ujedno i razumska težnja, slijedi iz toga da je težnja za tim dobrom svojevrsno ograničenje volje kojega Belić naziva *limes metaphysicus*, tj. metafizičkim međašom te piše sljedeće: „Budući da je volja po svojoj naravi 'razumska težnja', ona ne može pri odlukama o izboru ovog ili onog objekta ići za onim što je – kao takvo – nerazumsko ili čak proturazumsko. To je njezin metafizički međaš” (1995: 131), a metafizički je upravo zato što proizlazi iz same njene naravi. Naravno, opet napominjemo, to razumsko (ili dobro) što se prikazuje volji ne mora nužno biti i nije često objektivno razumsko (ili dobro). Belić nudi i primjer osobe koja je zbog dijabetesa na dijeti, ali ipak odluči jesti kolače. Osoba ne bira kolače zato što je to objektivno razumska (ili dobra) odluka za njega. To, naprotiv, nije razumska odluka gledajući cjelinu njegova stanja, ali mu se ipak prikazuje kao razumska jer pri biranju kolača ne bira pod vidom cjeline ili dobra kao takvog, već pod jednim određenim vidom (npr. obožava kolače i jedenje će mu donijeti užitek i sreću): „zato su moguće odluke”, piše Belić, „koje – cjelovito promatrane! – razumski nisu odobrivne, iako u pojedinim sastavnicama dotičnog izbora mogu biti razumski prihvatljive” (ibid., 132). S druge strane, međutim, postoji i još jedan međaš koji se nameće volji – *limes psychologicus*. Tim psihološkim međašom osoba, osim što spoznaje dobrotu nečega čemu teži, ipak tu dobrotu spoznaje u različitim stupnjevima. Na taj način, napominje Belić, „raste ili pada subjektivno doživljavanje objektivne privlačnosti onog o čemu se odlučuje” (ibid., 133). Zbog toga volja kada teži nečemu, teži za nečim jer to drži razumskim ili dobrim, ali ne teži nužno.<sup>39</sup> U tome i leži razlika između dviju vrsta volje. Naime, razlikujemo *voluntas ut natura* i *voluntas ut ratio*. Upravo je ova druga vrsta ona o kojoj govorimo jer tu težimo uvijek za nekim konkretnim dobrima, a ne dobrim kao takvim. U tom pogledu govori se o slobodi volje (*liberum arbitrium*) budući da

<sup>38</sup> Prijevod prema Relja 2021: 190, 191.

<sup>39</sup> Usporedi što o volji i nužnosti težnje piše Toma Akvinski S. Th. I, q. 82.

naša volja ne pristaje nužno uz takva dobra. *Voluntas ut natura* jest, s druge strane, ona težnja naše volje koja proizlazi iz same naravi volje koja uvijek teži sreći i blaženstvu. Zbog toga naša volja nužno pristaje uz najviše Dobro samo ako joj je predstavljeno kao blaženstvo.<sup>40</sup> S druge strane, što se ostalih objekata htijenja tiče bitno je ukazati na činjenicu da naša volja nije njima determinirana. Ona ne mora nužno pristati uz takve objekte htijenja. Objekt potiče volju, ali je ne determinira pa čak ni kada su u pitanju jake strasti: „odlučka, tj. ono presudno hoću ili neću, jest slobodan, ničim određen čin same volje” (Relja 2021: 196).<sup>41</sup>

Završimo ovo naše istraživanje metafizičkog aspekta volje kao težnje još jednom tvrdnjom, a to je da je volja, u svojoj naravi, duhovna, tj. nematerijalna stvarnost. Volju smo okarakterizirali kao umnu težnju, a budući da je um sam po sebi već nešto od nematerijalne stvarnosti slijedi i da je volja, koja je umna težnja, također nematerijalne naravi.<sup>42</sup> Naime, kao i um, volja ima sposobnost potpunog vraćanja samoj sebi (*reditio completa*)<sup>43</sup> te zbog toga, kako Relja piše, „volim svoju pravednu odluku, ali također volim to što volim pravednu odluku” (ibid., 195). Nijedan fizički princip, naime, ne posjeduje takvu sposobnost. Kada govorimo o spoznaji, svaki od osjetila informira o onome što mu je primjereno (vid o boji, uši o zvuku itd.), ali niti jedno osjetilo ne može spoznavati niti spoznati svoje spoznavanje boje ili zvuka i sl. To može jedino um koji, osim što spoznaje, spoznaje da spoznaje i time se u potpunosti vraća samome sebi.<sup>44</sup> Dakle, kada nešto želim, ne samo da želim to što želim, već i želim svoje željenje čime se volja u potpunosti vraća samoj sebi.

### 4.3. Osoba i čin<sup>45</sup>

Dosta je u radu bilo govora o osobi i činu, ali nigdje nismo definirali te pojmove budući da nam distinkcija između čovjeka i osobe te čina i djelovanja i sl. nije ni bila toliko potrebna. Međutim, ovdje će nam to biti itekako od velike važnosti te prije nego što kažemo

---

<sup>40</sup> Bilo bi dobro ovdje primijetiti da je, u kontekstu tomističke tradicije, Bog prikazan kao najviše Dobro i samim time kao najviše Blaženstvo kojemu, kako smo rekli, volja nužno teži. Ipak, moguće je ne pristati uz takvo najviše Blaženstvo upravo zato što se Bog određenim ljudima ne prikazuje kao najviše Blaženstvo. Ako ne vidimo sreću ili blaženstvo u nečemu (makar samo prividnu sreću ili blaženstvo), nećemo to birati. Ateisti, npr., tako u Bogu ne vide najviše Blaženstvo, tj. ne prikazuje im se na takav način, pa je zbog toga i moguće odbaciti Boga.

<sup>41</sup> Dakako, u pravilu bi to ovako funkcioniralo. Međutim, postoje razna oštećenja mozga i razni drugi psihološki i patološki defekti kojima ljudi mogu biti podložni, a zbog kojih se onda ne mogu oduprijeti nekim stvarima. To, ipak, ne negira čovjekovu slobodu i to da je naravljju slobodan. On to jest bez obzira na to što ne može slobodno djelovati.

<sup>42</sup> O umu kao dijelu nematerijalne stvarnosti autor piše drugdje. Vidi Teklić 2020, a posebno drugo poglavlje.

<sup>43</sup> Govori se o samoregulaciji u fizičkom svijetu, ali pitanje je koliko su takvi organizmi svjesni toga ili samosvjesni kao što čovjek jest. To je ipak bitna razlika između takvim sustava i čovjeka.

<sup>44</sup> O ovome se može govoriti i u kontekstu svijesti. Naime, ne samo da sam svjestan stvari oko sebe, već sam i svjestan činjenice da sam svjestan. Drugim riječima, čovjek posjeduje ne samo svijest, već i samosvijest.

<sup>45</sup> Naslov ovog dijela rada preuzet je prema istoimenoj knjizi Karola Wojtyły (2017).

definirajmo dva pojma koja se nalaze u naslovu ovog dijela rada. Prije smo mogli vidjeti kako je čovjek individualna supstancija, on je kao takav *suppositum*. Osim toga, čovjek sebe osjeća kao vlastitu vlastitost, osjeća sebe kao JA, kao jedinstvo koje mu se prikazuje ne samo kao individualno jedinstvo, već upravo kao jedno osobno jedinstvo. Drugim riječima, čovjek sebe spoznaje i osobno, a ne samo individualno. On nije samo individua, već je upravo i osoban. Osoba je kao takva referentna točka koja stoji kao temelj čovjekova dinamizma, i onog pasivnog i onog aktivnog (te svjesnog i nesvjesnog). Kako osoba posjeduje i razum nalazimo i definiciju osobe koju baštinito još od Boetija koji kaže kako je osoba individualna supstancija racionalne naravi (*naturae rationabilis indiividua substantia*) (1918: 84) dok Toma Akvinski osobu drži onim najsavršenijim u cijeloj prirodi ujedno preuzimajući Boetijevu definiciju (S. Th. I, q. 29, a. 3). S druge strane, čin označava čovjekovo djelovanje. Da bi djelovanje kao takvo moglo biti čin, čin osobe, to djelovanje mora biti svjesno, voljno i slobodno. Moram biti svjestan toga što radim, moram to željeti i moram to učiniti slobodno (u skladu s onim što smo pisali). U tom smislu treba razlikovati čin kao sinonimni pojam onoga što nazivamo akt ili zbiljnost, a što susrećemo kod Aristotel i Akvinskoga, i čin shvaćen kao djelovanje i to ono djelovanje koje je svjesno, voljno i slobodno da bi se moglo shvatiti kao čin osobe (*actus humanus*). Čini koje osoba vrši shvaćaju kao osobni, ili ljudski, samo ako ih vrši čovjek kao čovjek koji nad tim činima ima vlast te se prema tome, piše Akvinski, čini koji potječu iz slobodne volje prikladno nazivaju ljudskima (S. Th. I-II, q. 1, a. 1). Već smo rekli kako je osoba onaj temelj koji stoji kao subjekt naših činova, a preko naših činova spoznaje i htijenja spoznajemo i sami sebe, svoje JA, tj. našu osobu (Relja 2021: 197). Usredotočimo se sada na međudjelovanje osobe i čina.

Bitna stvar koju je potrebno uočiti jest činjenica da nam se preko čina prikazuje osoba kakva ona jest i to u moralnom smislu. Zbog toga što je osoba slobodna, njezini čini imaju posebnu važnost i težinu za nju samu. O moralnoj je odgovornosti već bilo riječi i zaključili smo kako je osoba zaista moralno odgovorna za ono što čini budući da posjeduje volju koja je slobodna, a ovdje ćemo samo produbiti taj stav sa metafizičkog stajališta. Osoba je, dakle, zbog svoje slobode apsolutno odgovorna za samu sebe. Njezini se čini zbog toga bez sumnje mogu okarakterizirati kao dobri ili loši, a temeljem slobode osoba se formira kao dobra ili zla. Budući da osoba zaista djeluje, zaista je izvor određenih djelovanja, tj., drugim riječima, osoba svoje djelovanje ne doživljava kao nešto pasivno, kao da joj se nešto samo događa, već određena djelovanja shvaća kao ona koja zaista proizlaze iz nje same, kao nešto što ona sama zaista stvara i čemu je temelj; zbog svega toga, djelovanje koje osoba vrši pokazuje se kao stvarno, a ne

samo prividno i, a što je još važnije, zbog toga osoba stvarno postaje dobra ili zla.<sup>46</sup> Da sažmemo, čovjekovo djelovanje nešto je realno i zbog toga posjeduje realni moralni karakter i osoba, slijedom toga, posjeduje realnu moralnu odgovornost. Zbog toga se osoba samoodređuje kao osoba preko svojih činova, a sloboda se pokazuje kao svojstvo putem kojega je takvo nešto moguće. Postajanje dobrim ili zlim tako je odgovornost same osobe, a zadatak koji joj se postavlja jest, dakako, postati i biti dobar. Samoodređenje je temelj ljudskoga postajanja (*fieri*) jer osoba kao takva, tj. sama po sebi, u moralnom smislu još uvijek nije ni dobra ni zla. Ona to postaje svojim činima. Potvrđuje nam to i Brems u okviru svoga istraživanja kada piše da je „djelatnost presudna za moralnu odgovornost. Ponašanje može imati dobre ili loše posljedice. Subjekt je taj za kojega posljedice imaju najveću važnost i koji za njih može biti odgovoran” (2011: 936). Budući da osoba posjeduje volju koja je slobodna, preko nje se ona pokazuje u svoj svojoj veličini i upravo u tome leži taj odnos između osobe i čina. Drugim riječima, čin objavljuje osobu, a pri čemu je bitno uočiti kako sloboda nije u činu, već u osobi koja taj čin vrši. Wojtyła navodi:

Potpuno otkriće volje ne svodi se samo na moment htijenja, na doživljaj „hoću”, u kojemu je sadržan moment slobode koja se može identificirati kao doživljaj „mogu, ali ne moram”. Iako su ta iskustva važna za čin, kao i za moral, ipak čovjekova volja (i nutarnja sloboda) imaju još jednu iskustvenu dimenziju. U toj se dimenziji ona objavljuje ne toliko kao intrinzično svojstvo čina koji vrši osoba, nego kao sposobnost osobe da izvrši čine upravo zato što ona posjeduje tu slobodu (2017: 145).

Međutim, moramo se pitati zbog čega je uopće moguće da se osoba samoodređuje. Poblize razmatranje sugerira nam da ono što mi jesmo mora na neki način biti pod našom kontrolom. Radije nego da netko ili nešto ima kontrolu nad nama upravo je bitno da osoba ne samo upravlja samom sobom, već i to da posjeduje samu sebe. Kada se ne bi posjedovala teško je prepoznati način na koji bi se ona mogla samoodređivati. Tada bi, naime, bila pod kontrolom nekoga ili nečega drugoga i njena bi sloboda zasigurno bila iskvarena. Samoposjedovanje tako stoji kao uvjet samoodređenja osobe u moralnom pogledu. Osoba se tako pokazuje kao svoj vlastiti gospodar. Kako to Relja piše: „biti slobodan znači posjedovati se, i samo zato što se posjedujem jer sam u svojim rukama, mogu odlučiti o sebi i o svom djelovanju” (2021: 197). Nadalje, osoba se zbog toga pokazuje i kao zbiljska i objektivna stvarnost koja biva stvarana putem činova. Objektivnost pozivanja na osobu, na naš JA, tako postaje stvaran element za samoodređenje. Ja sam taj koji želi, koji hoće, koji bira i koji, naposljetku, djeluje i ta je

---

<sup>46</sup> Treba napomenuti, kao što čini Wojtyła (2017: 140), da djelovanje kao takvo još nije izvor dobrote ili zla pojedine osobe, ali ni djelovanja kao dobrog ili lošeg. Ono to postaje samo kada se to djelovanje uspoređi s onim što nazivamo moralnom normom. Ovdje se, barem implicitno, ukazuje i objektivnost moralnih normi jer u suprotnom ne bi imalo smisla govoriti o nečemu da je bolje ili lošije.

stvarnost objektivna, ona nije nešto iluzorno. Tako Brembs drži da je u shvaćanju čovjekova djelovanja nužno pozivanje na sebstvo (JA): „Koncept sebstva nužno slijedi iz spoznaje da životinje i ljudi sami iniciraju ponašanje. Ne bi imalo smisla pripisati ponašanje organizmu ako bi bilo koja aktivnost ponašanja mogla, u principu, biti praćena uzročnim lancem do početka svemira” (2011: 936).<sup>47</sup> Zbog toga subjekt, ili osoba, ima prvenstvo nad djelovanjem kako je i prije bilo rečeno. Naša intencionalnost uvijek je sekundarna u odnosu na osobu, a samim time što zaista nešto hoćemo ili nećemo postajemo legitimni nosioci moralne odgovornosti. Ova objektivizacija subjekta u djelovanju „sadržana je u dinamici volje kao samoodređenju, ali su njezini temelji usađeni u samu strukturu osobe, u samo-posjedovanje i samo-gospodarenju svojstvene osobi” (Wojtyła 2017: 150).

Budući, nadalje, da je čovjek slobodan, on ne posjeduje takvu narav koja bi ga nužno vodila prema jednom načinu djelovanja nego nekom drugom. Prisjetimo se još jednom onoga o čemu smo prije govorili te navedimo ponovno O'Connorove riječi koji piše da „uzrokujući subjekt [*agent cause*] ne proizvodi određenu posljedicu kao rezultat vlastite naravi, kao što to čini uzrokujući događaj [*event cause*]; on to čini slobodno s obzirom na razmatranja dostupna subjektu u to vrijeme” (2000: 75). Ne uklapa li se ovo tako savršeno u sve do sada rečeno u ovom poglavlju? Naime, osoba je upravo zbog slobode koju posjeduje sposobna oduprijeti se svojoj naravi svojoj prirodi s tim da je ovdje narav sada shvaćena ne, kao prije, kao princip djelovanja, već kao čovjekova biološka narav ili, upravo, priroda. Priroda zbog toga stoji suprotstavljena slobodi i čovjekovoj slobodnoj naravi (kao principu djelovanja), a to se najjasnije pokazuje na intencionalnoj razini čovjekova djelovanja. Ostala živa bića (neživa još jasnije) čini se da ne posjeduju takvu slobodu. Ono što oni čine, čine iz same svoje prirode, tj. nemaju izbora, oni djeluju instinktivno i time neslobodno. Toma Akvinski piše: „Naime, kad ovca vidi vuka, prirodnom a ne slobodnom prosudbom prosuđuje da joj valja pobjeći, budući da takva prosudba ne dolazi sučeljavanjem (različitih predmeta), već nekim prirodnim porivom” (S. Th. I, q. 83, a. 1).<sup>48</sup> Osoba, dakle, uvijek ima sposobnost oduprijeti se svojoj prirodi.<sup>49</sup> Sloboda joj to jamči.

---

<sup>47</sup> Držimo bitnim napomenuti da ipak samo čovjek ima sposobnost sebe shvatiti kao sebstvo, tj. posjeduje samosvijest. Osim toga, Brembs ne drži da postoji vrsta metafizičke slobodne volje kojom se mi ovdje bavimo.

<sup>48</sup> Prijevod prema Akvinski 1990: 199.

<sup>49</sup> Usp. Tillicha: „U području apersonalnih predmeta, svaka reakcija je određena akcijom koja je proizvodi, po naravi predmeta na koji se djelovalo i po univerzalnom kontekstu unutar kojeg se akcija zbila”, a na personalnom području „predmet na koji je djelovao nije u potpunosti determiniran jer je, u biti, subjekt. Zbog toga je njegova reakcija samo djelomično izračunljiva i u krajnjem slučaju, nedeterminirana. To stvara živu uzajamnost odnosa osobe s osobom” te nastavlja „svaki je trenutak živoga odnosa određen elementom neodredivosti” (2016: 33, 34).



#### 4.4. Naturalizam vs. metafizika

Sada se postavlja pitanje je li zapravo sve ovo što smo rekli o slobodi volje sa metafizičkog stajališta u suprotnosti sa naturalističkim o kojemu smo prije govorili. Štoviše, potire li ovaj metafizički pogled onaj naturalistički? Posebna važnost ovog pitanja zasigurno se ogleda u tome što smo volju okarakterizirali kao nematerijalnu u svojoj naravi. Naime, kako možemo govoriti o volji kao nečemu prirodnom koja je, samim time, u skladu sa svim što nam znanost može reći o svijetu (naturalistički pogled) te nakon toga tvrditi da je volja nešto što nadilazi tu prirodu (metafizički pogled). Prirodu o kojoj, prema definiciji, znanost ne može reći ništa. Ulazimo li ovakvim govorom o slobodnoj volji u nekakvu kontradiktornost ili nekoherentnost? U svakom slučaju, tvrdimo da ne ulazimo, a objasniti ćemo i zašto.

Metafizička je stvarnost, kako držimo, nešto što zaista postoji<sup>50</sup> i to kakva god ona bila sama po sebi, dakle, bez obzira na ono što mi o njoj mislili (iako to ne znači da ju nikako ne možemo spoznati). Metafizičkom stvarnošću držat ćemo sve ono što je, samom svojom naravi, u principu nedostupno potpunom i adekvatnom znanstvenom načinu istraživanja pri čemu prvenstveno mislimo na prirodne znanosti, ali i na društvene. Tako npr. istraživanje bilo koje čisto materijalne stvarnosti (atomi, molekule, planeti i sl.) ne zahtijeva *eksplicitno* metafizičko istraživanje (iako je često metafizika implicitan dio znanstvenih istraživanja), jer ti fenomeni, samom svojom naravi, nisu nešto što bi nadilazilo materiju. S druge strane, kako smo već pisali, slobodna volja sadrži nešto od te nematerijalne stvarnosti, i to upravo zbog same svoje naravi, te je zbog toga metafizičko istraživanje, a koje nije dostupno znanosti, upravo nužno. Ovdje se, ipak, ne bi trebalo upasti u zamku i reći kako su fenomeni poput uma, svijesti, ali i slobodne volje dostupni znanstvenom načinu istraživanja, budući da se znanost uvelike bavi tim fenomenima, te da zbog toga ulazimo u nekoherentnost kada tvrdimo da su ovi fenomeni metafizički i time nedostupni znanosti. Jasno, je, naime, prigovor bi se nastavio, da se provode znanstvena istraživanja i da zbog toga, *ex hypothesi*, ovo nisu metafizički fenomeni. Međutim, raspravljajući o samoj naravi ovih fenomena, konkretno fenomenu slobodne volje, ne možemo, a ne primijetiti da nam znanstvena istraživanja ne pružaju dovoljno adekvatan uvid u cjelovitu narav, ili bit, slobodne volje koja, zbog svoje naravi, zahtijeva i tu višu razinu istraživanja. Dakle, kada govorimo o slobodnoj volji u metafizičkom pogledu, govorimo o onom dijelu fenomena koji nije materijalni (iako je s materijom združen), a kada govorimo o znanstvenom istraživanju slobodne volje, govorimo o onome što nam je empirijski dostupno o aspektima te

---

<sup>50</sup> Ovdje se ova tvrdnja uzima kao pretpostavka budući da ne možemo ovdje ulaziti u argumentaciju o zbiljnosti metafizičke stvarnosti.

volje (budući da je, opet ponavljamo, povezana s materijom). Naime, jasno je kako se bît ne može iscrpiti samim nabranjem određenih svojstava fenomena (materijalnih ili ne) jer ona, zapravo, nikada ne može u postupnosti biti izrečena. Izričemo, radije, ono što slobodna volja jest, tj. njeno štostvo. Na tragu toga držimo da

kada bilo što spoznajemo, spoznajemo upravo štostvo, a ne cjelovitu bît nekog objekta. Ono što shvaćamo kada spoznajemo štostvo nekog bića određena je participirana savršenost koju dijele sva bića iste vrste. Kada npr. kažem „Aristotel je čovjek.,” tim pojmom 'čovjek' izričem ono što čovjek stvarno jest (štostvo) i to izričem točno, ali ipak ne izričem u potpunosti što je to čovjek u svojoj bîti. Upravo u tome leži glavna razlika između štostva i bîti, tj. štostvo se materijalnog bića može u potpunosti spoznati i iskazati, ali bît nikada (Teklić 2020: 22).

Promatrajući, dakle, slobodnu volju pod obama vidicima možemo adekvatnije steći uvid u, koliko god samo približno, bît slobodne volje. Budući da je to takav fenomen koji u sebi ima nešto i od materijalne i od nematerijalne stvarnosti, kako smo već pisali, onda je jasno da je ta jedna viša razina, tj. eksplicitno metafizička, upravo potrebna radi boljeg razumijevanja fenomena. Ako bismo se zadržali samo na naturalističkoj osnovi, zaista bismo propustili taj tako bogat i bujan vidik koji nam otkriva nešto od metafizičke naravi slobodne volje koja nije svediva na nešto materijalno. Dovodeći u jedan združeni pogled ova dva istraživanja, u našem bismo razumijevanju ovog fenomena združili naturalistički i metafizički pogled u jednu jedinstvenu bît koja, barem donekle, osvjetljava narav slobodne volje. Stvarnost je, na kraju krajeva, jedna, a različiti prilazi nekoj stvarnosti, u ovom slučaju slobodi volje, ne ruše njeno jedinstvo. Takav združeni pogled, opet ponavljamo, ne izražava njenu bît u potpunosti, ali izražava ono što slobodna volja zaista jest (štostvo) i to izriče točno. To je ipak, možemo reći, barem dio te bîti kojoj se pokušavamo približiti.

Bilo bi dobro povući paralelu sa metafizičkim problemom *par excellence* pa da ovo bude malo jasnije, a to je problem Boga. Naime, danas postoje mnoge obrane Božje egzistencije na temelju onoga što nam prirodna znanost otkriva o svijetu i svemiru u kojemu živimo, npr. na temelju fino ugođenog svemira, inteligentnog dizajna života, početka svemira i sl., ali ako bismo željeli zaista saznati što je i tko je Bog, morat ćemo u jednom trenutku napustiti prirodnu znanost i uspeti se metafizičkim istraživanjem do toga što i tko Bog jest. Prirodna znanost samo je put, ili jedan njegov dio, do Boga isto kao što je i problem slobodne volje koji se istražuje znanošću samo jedan dio puta do spoznaje što slobodna volja jest budući da se ona sama kao takva pokazuje nečim višim od same materije, tj. pokazuje se i bitno metafizičkim problemom. Paralelu možemo naći i u samim prirodnim znanostima. Ako bismo uzeli čovjeka za primjer, jasno je, naime, da sama fizika ili sama biologija ili sama sociologija i sl. ne može objasniti sve ono što i tko čovjek jest na apsolutno svim njegovim razinama. Zbog toga i postoje razne prirodne i društvene znanosti svaka od koji istražuje samo jedan njegov aspekt iako je to u

principu samo jedno istraživanje koje se tiče jedne te iste stvarnosti, a nijedna od kojih se ne da deducirati iz ili reducirati na druge. Zbog toga, kako je već sada jasnije, metafizički pogled ni u kojem slučaju ne potire onaj naturalistički jer se jednostavno radi o dvama aspektima jednog istraživanja koje se ne mogu svesti ili izvesti jedna iz druge. Na taj se način obje razine nadopunjuju kako bismo dobili potpuniju sliku onoga što istražujemo.

Nadalje, zaista je fascinantno kako jedan fenomen kao što je slobodna volja možemo legitimno istraživati putem prirodnih znanosti. Naime, očito je da smo mi ljudi materijalna bića i kao takvi za očekivati je da će sve ono što mi jesmo na ovaj ili onaj način biti u interakciji s našim tijelom. Govorili smo o mentalnim stanjima koja predstavljaju jedan od tzv. viših fenomena s kojima se u našem iskustvu susrećemo i način na koji su oni realizirani na ovaj ili onaj način na fizičkom planu, tj. mozgu i njegovim raznim neuronskim spojevima, iako nisu u potpunosti svedivi na njih. Upravo se u tome ogleda jedan od načina na koji je viša i niža razina našega bića tako usko združena. Drugim riječima, to što se pojedini viši fenomeni u jednom svojem dijelu realiziraju na fizičkomu planu ne priječi da ti isti fenomeni posjeduju i nešto od onoga što nije u postupnosti objašnjivo pozivanjem *isključivo* na tu i takvu razinu stvarnosti. Znači li to da onda zastupamo svojevrsnu predeterminiranost o kojoj i Kim govori kada piše, kao što smo prije spomenuli, da ako mentalno stanje ima dovoljan uzrok na fizičkom planu, onda je onaj mentalni jedan uzrok previše i nije nam potreban jer smo već objasnili uzrokovanje putem fizičkih stanja? Zasigurno ne, a razlog tomu je što smo upravo pokazali kako je taj mentalni aspekt zapravo nužan u objašnjenju i uzrokovanju naših djelovanja. Naime, mentalna se stanja, uz ona fizička, pokazuju nužna upravo zato što fizička, kako smo pisali, nisu dostatna za potpuno i adekvatno objašnjenje naših djelovanja, tj. ne čine onaj razlikovni element zbog kojega činimo to što činimo.

Možda je ipak vrijeme da prepoznamo svojevrsnu dualnost kada je riječ o pojedinim fenomenima s kojima se čovjek susreće. Očito je onda da postoji određena dualnost dvaju principa ili barem dualnost čiji su elementi samo aspekti jedne te iste supstancije, tj. čovjeka.<sup>51</sup> Razumijemo da je govoriti danas o dualnosti u pojedinim kontekstima svojevrsan grijeh ili zastarjelica, ali ne bismo trebali prezati od toga da priznamo svojevrsnu dualnost tamo gdje nam se ona prikazuje kao adekvatna. Štoviše, ne čini nam se da bi prirodna znanost ikada, dakle u principu, mogla ponuditi bilo kakav konkluzivan i nedvosmislen dokaz u prilog tezi da su

---

<sup>51</sup> Potrebno je napomenuti da iako prepoznamo svojevrsnu dualnost ipak nije potrebno dalje specificirati tu dualnost u smislu međusobne interakcije materijalnih i nematerijalnih aspekata. Dovoljno je za ovu svrhu prepoznati dualnost bez da se ulazi u narav interakcije. To bi, naime, zahtijevalo dodatan argument: „Konceptualni argument, dakle, može dokazivati da mentalno nije isto što i fizičko (materijalno), a da pritom ne specificira način na koji su mentalno i fizičko povezani” (Pećnjak i Janović 2016: 105).

naša mentalna stanja nešto u potpunosti adekvatno ili svediva na fizička stanja i time na taj način objašnjiva ili da, što je jača teza, mentalna stanja uopće ne postoje. U prvom slučaju, dakako, radilo bi se o tome da mentalna stanja postoje, ali su samo epifenomeni, a u drugom o eliminativnom materijalizmu. Međutim, ipak moramo ostati otvoreni te se, što se tog problema tiče, držimo teze 'vjerovat ću kad vidim'. Max Velmans piše: „Dok se dualizam čini nekonzistentnim sa otkrićima materijalne znanosti, materijalni se redukcionizam čini nekonzistentnim sa dokazima svakodnevnog iskustva” (2009: x) i upravo je to svakodnevno iskustvo, nad kojim možemo izvršiti kasniju formalnu analizu, kojega se, čak i usprkos znanosti, ne može u potpunosti negirati. Štoviše, s obzirom na to da nije baš jasno zašto bi se pri istraživanju bilo kakve stvarnosti trebali ograničiti na materijalistički, fizikalistički, naturalistički ili neki sličan pogled, držimo naše istraživanje legitimnim. Krenuti s onim što nam znanost govori, to svakako, ali zadržati se na tome kada nam jednom postane jasno da postoji jedna viša razina stvarnosti čini se neadekvatnim. Znanost, koliko god uspješna bila, ipak nailazi na svoje granice. To je, dakako, ne čini manje vrijednom ili nebitnom (prepoznati i prihvatiti svoje granice divljenja je vrijedno), već samo ukazuje na potrebu za drugačijom vrstom istraživanja koja ni u kojem slučaju ne potire onu znanstvenu.

Konačno, osvrnimo se i na moral i karakter našeg moralnog djelovanja o kojemu smo i u prijašnjem dijelu govorili. Rekli smo da se osoba samoposjeduje i da se zbog toga samoodređuje, ali bitno je spomenuti da to ona čini samo u okvirima svoje ljudske naravi, a ne u apsolutnom smislu, tj. dajemo sebi samo akcidentalno određenje (Relja 2021: 197). Moralno smo odgovorni jer djelujemo slobodno, tj. iz naravi (kao principa djelovanja) koja je slobodna, a ne iz nužnosti naše prirode. Raspravljajući o emergentizmu O'Connor zaključuje da aktivna moć koju čovjek posjeduje ima mogućnost slobodnog i direktnog (ne)uzrokovanja unutar određenih okolnosti za razliku od nužnosti proizvođenja određenih učinaka u određenim okolnostima, tj. kada neko biće proizvodi uzrok samo od sebe, svojom prirodom (2000: 121) čime bi se i moglo tvrditi da je moralna narav naših djelovanja potvrđena i jednim dijelom samo na naturalističkim osnovama. Naturalistički pristup moralnom djelovanju, moralnoj odgovornosti i općenito moralnosti ipak do određene razine, a temeljem slobodne volje, ide uz taj naš zdravorazumski stav i prema slobodi volje i prema moralnoj odgovornosti. Ima takvo istraživanje moralnosti svojih granica, ali činjenica da se, na kraju krajeva, potvrđuje, barem dijelom, ono što svi mi tako živo osjećamo daje nam nadu da smo zaista na pravom putu, makar samo na početku toga puta, u našem istraživanju osobe kao bića koje je zaista dio dvaju svjetova. Tu potvrdu, kako smo vidjeli u ostalim dvama argumentima ovoga dijela, pronalazimo ne samo na području moralnosti, već i promatrajući i istražujući naša mentalna stanja, ali i samu

slobodnu volju. Sve nam to daje priličnu sigurnost da zaključimo kako se naturalistički i metafizički pogled na problem slobodne volje ni u kojem slučaju ne potiru, već, dapače, mogu djelovati i djeluju zajedno kako bi nam predstavili jednu potpuniju sliku fenomena. Stvarnost je, kako smo već rekli, ipak jedna, a različiti aspekti s kojih promatramo tu stvarnost niti najmanje ne ruše njenu jedinstvenost. Radije nego da govorimo o naturalizmu *ili* metafizici bilo bi uputnije obuhvatiti u istraživanje oba pogleda koliko je god to moguće, a to je upravo ono što smo ovim radom i pokušali postići.

## **5. SLOBODNA VOLJA IZMEĐU ZNANOSTI I FILOZOFIJE**

Iako je, kako smo napomenuli, problem slobodne volje jedan bitno filozofski problem ipak će biti bitno istražiti i neke od tvrdnji koje na temelju znanstvenih istraživanja negiraju slobodnu volju. Ti dokazi, kao što će postati jasno, ipak nisu toliko nedvosmisleni kao što bi se moglo misliti. Jedan bliži pogled na te dokaze i njihova pobliza analiza pomoć će nam uvidjeti zbog čega se problem slobodne volje još uvijek itekako nalazi na filozofskom terenu te je upravo zbog toga konceptualna analiza potrebna radi njezinog bolje razumijevanja. Osim što ćemo u prvom dijelu iznijeti neke od takvih istraživanja i zaključke koji se na temelju njih donose, u drugom ćemo dijelu istražiti i način na koji se slobodna volja pojavljuje između znanosti i filozofije.

### **5.1. Intencionalno slobodni, fizički determinirani**

Daniel C. Dennett u svojem djelu *The Intentional Stance* (1987) govori o tzv. intencionalnom i fizičkom stavu i čini nam se da ta distinkcija može ići uz ono što se o problemu slobodne volje može reći sa znanstvenog i filozofskog stajališta tako da ćemo je ovdje preuzeti (bez govora o tome što sam Dennett o tome ima reći) te ukazati na neke stvari za koje držimo da ne negiraju slobodnu volju.

Benjamin Libet zasigurno je jedna od najvažnijih osoba koje u ovom kontekstu treba spomenuti, ali i njegovo često citirano istraživanje o slobodi volje kojega je iznio u svojem članku *Do We Have Free Will?* (1999).<sup>52</sup> Budući da Mele napominje da se „često govori kako

---

<sup>52</sup> Ovo je vrlo vjerojatno najčešće citirani članak od strane znanstvenika koji drže kako je slobodna volja samo iluzija što zapravo govori u prilog velike važnosti koju Libet i ovo njegovo istraživanje uživaju i upravo je zato bitno osvrnuti se na njega i teze koje se u tom članku iznose.

je Libet dokazao da svi svoje odluke donosimo nesvjesno te stoga nikada ne odlučujemo o bilo čemu našom slobodnom voljom” (2014: 8) bit će bitno zaustaviti se na onome do čega je Libet zapravo došao da bismo uvidjeli je li takav stav opravdan. Ovo je istraživanje te kritika koja slijedi, dakle, više usmjerena prema onima koji bi tvrdili da je Libet dokazao da slobodna volja ne postoji radije nego prema samome Libetu koji i nije tvrdio da slobodna volja ne postoji niti da bi to njegov eksperiment imao dokazati. Libet, naime, dolazi do zaključka da je, kako se čini, mozak prije nego smo svjesni naše odluke već donio tu odluku za nas. Drugim riječima, svijest, čini se ne igra nikakvu ulogu u našem procesu donošenja odluke te je u tome smislu teže govoriti o slobodnoj volji. Naime, kako volja može biti slobodna kada su naše odluke donesene prije nego smo ih mi uopće svjesni te samim time nemamo nikakvu kontrolu nad tim procesom jer ne možemo kontrolirati ono što nas mozak čini i kako djeluje. Da bi naše djelovanje bilo slobodno zasigurno moramo biti svjesni naših razmišljanja i odluka, ali Libetovo istraživanje pokazuje kako se naše odluke formiraju nesvjesno. Njegov je eksperiment je od ispitanika tražio da saviju ručni zglob kada god osjete nagon za tim i da nakon toga izvijeste o tome kada su zapravo isprva postali svjesni te namjere ili nagona za savijanjem. Da bi se to moglo izmjeriti gledali su u rotirajuću točku na satu pomoću koje su, najbolje što su mogli, izvijestili o poziciji točke na satu onda kada su postali svjesni te namjere te je nakon što su savinuli zglob sat stao. Prema tim empirijskim saznanjima, našim voljnim radnjama prethodi električni impuls u mozgu kojega on naziva potencijalom spremnosti ili PS (*readiness potential*) i to 550 milisekundi (ms) prije same radnje. Osoba je svjesna te namjere za radnju oko 350–400 ms nakon PS-a, ali oko 200 ms prije same radnje. Na temelju toga, zaključuje Libet, naš mozak inicira naše voljne radnje nesvjesno, a mnogi su nakon njega onda zaključili kako je slobodna volja samo iluzija ili da uopće ne postoji. Međutim, Libet nije u potpunosti isključio mogućnost slobodne volje koju je smjestio u mogućnosti veta na radnju jer svjesna funkcija još uvijek može kontrolirati ishod, tj. prekinuti radnju. Moglo bi se, dakle, reći da ako nemamo slobodnu volju u donošenju svojih odluka za djelovanje, a ono je barem imamo u zabrani naših radnji jednom kada je odluka prešla prag iz nesvjesnoga u svjesno. Mele (2014: 24) sažeto donosi Libetov argument na temelju ovih saznanja te piše:

1. Sudionici u Libetovim eksperimentima ne donose svjesne odluke za savijanje [ručnog zgloba]. (Umjesto toga, donose svoje odluke nesvjesno otprilike pola sekunde prije pokreta mišića i postanu ih svjesni otprilike trećinu sekunde kasnije).
2. Zbog toga ljudi vjerojatno nikada ne donose svjesne odluke za činjenje stvari.
3. Djelovanje je slobodno djelovanje samo ako proizlazi iz svjesno donesene odluke za činjenjem.

#### 4. Zaključak: vjerojatno nema slobodnih djelovanja.

Slobodna volja se zbog ovih saznanja često kod određenih autora drži iluzijom ili čak nečim nestvarnim kako je i prije rečeno. Sam Harris na temelju ovog i još nekih istraživanja drži kako se jedna činjenica sada čini neospornom: „nekoliko trenutaka prije nego smo svjesni onoga što ćemo sljedeće učiniti (...) naš je mozak već odlučio [determinirao] što ćemo učiniti” (2012: 9). Slijedom toga, iako se u nama javlja osjećaj da smo mi ti koji donosimo odluku (osjećaj koji je, dakako, samo subjektivan) to se ipak pokazuje pogrešnim. Time je ovo samo jedan od slučajeva gdje se na fizičkomu planu čovjek pokazuje na svojevrsan način determiniranim dok se na onom intencionalnom pokazuje slobodnim jer očito imamo osjećaj da smo mi ti koji smo svjesno i slobodno donijeli odluku dok empirijska istraživanja pričaju drugačiju priču.

Prije nego, međutim, krenemo na razloge zašto Libetov eksperiment ne dokazuje ono što tvrdi da dokazuje pogledajmo što Wegner ima reći o (ne)svjesnoj volji. Nudi dvije vrste argumenata kako bi pokazao zašto je slobodna volja iluzija. Jedan se argument temelji na Libetu (kasnije ćemo pokazati zašto je Libet u krivu), a drugi, koji je ovdje u fokusu, na temelju dokaza o automatiziranim radnjama zanimljive primjere kojih Wegner (2018: 93-135) u svom djelu nudi. Ti primjeri mahom pokazuju kako osobe zapravo čine nešto i dok im se čini da su oni izvor toga djelovanja i samim time svjesno djeluju ipak se pokazuje da njihova svijest ne igra nikakvu ulogu u izvršenju tih djelovanja te da određene radnje jednostavno zaobilaze naše svjesne namjere. Drugim riječima, ljudi djeluju bez svjesne namjere. Osim toga, piše o iskustvu posjedovanja svjesne volje te navodi tri izvora na kojima temelji to iskustvo. To su prioritet, dosljednost i ekskluzivnost misli o djelovanju te nastavlja da je za percepciju, prema njegovu sudu, *prividnog* mentalnog uzrokovanja potrebno da se misao javi prije samog djelovanja, da bude dosljedna s njim te da nije popraćena nekim drugim potencijalnim uzrocima (ibid., 64). Ovo na odličan način zapravo eksplicira ono što svi sa intencionalnog stajališta tako živo osjećamo kada djelujemo. Naime, jasno je da naša svjesna misao prethodi našem djelovanju, da su misli konzistentne s djelovanjem, tj. da uvijek kada želim čašu vode, uzmem čašu vode, a ne nešto drugo i ne bismo rekli da postoje neki drugi uzroci, osim naših mentalnih stanja, koji bi nas uzrokovali u našem uzimanju čaše vode. Time zapravo sva tri spomenuta uvjeta čine temelj za naš osjećaj posjedovanja svjesne volje i to upravo sa intencionalnog stajališta. Sve to onda vodi do tog osjećaja slobode kojega osjećamo u našem djelovanju. Ipak Wegner, kako dalje razvija svoj pogled na cijelu problematiku, pokazuje kako ljudi zapravo imaju pogrešnu ideju o tome kako radnje funkcioniraju te zbog toga ne djeluju onako kako misle da djeluju, tj. svjesno i s namjerom. Prema njemu, mi na kraju krajeva nismo slobodni jer naša djelovanja izranjaju iz procesa koji su nesvjesni i nad kojima nemamo nikakve kontrole. Temelj je te

njegove tvrdnje, ali i glavna tema njegova djela, da naše svjesne namjere nisu među uzrocima koji bi doveli do određenih djelovanja. Ne ulazeći u detalje Wegnerova izvoda, jer nam to i nije toliko bitno, zadržat ćemo se samo na njegovu zaključku koji čini centralni argument njegova djela. Njega, kao i kod Libeta, na odličan način sažima Mele (2014: 49, 50):

1. Neke ljudske radnje nisu niti djelomično uzrokovane svjesnim namjerama (isto važi i za neuronske korelate svjesnih namjera; neke radnje također nisu uzrokovane njima).
2. Sve su ljudske radnje u osnovi uzrokovane na isti način.
3. Dakle, nijedna ljudska radnja nije niti djelomično uzrokovana svjesnim namjerama (isto važi i za neuronske korelate svjesnih namjera). (iz 1 i 2)
4. Ljudi nemaju slobodnu volju osim ako njihove svjesne namjere (ili njihovi neuronski korelati) nisu ponekad među uzrocima odgovarajućih radnji.
5. Dakle, ljudi nemaju slobodnu volju. (iz 3 i 4)

Možda je već i bez posebna napominjanja jasno zašto ovaj argument nije uvjerljiv. Naime, prije smo već pokazali zašto i kako naše svjesne namjere ipak jesu dio uzorka naših djelovanja. Dakako, i drugi su uzroci prisutni, tj. oni kojih nismo svjesni, ali nisu jedini. Ipak, bit će potrebno reći još nekoliko riječi.

Sada imamo dva argumenta protiv slobodne volje koja se *prima facie* čine dosta jakim. Prvi je, Libetov, argument iz neuroznanosti dok je drugi, Wegnerov, fokusiran više na ponašanje (Wegner je bio socijalni psiholog). Oni nam pokazuju kako smo na fizičkom planu ipak determinirani iako se na onom intencionalnom može činiti da smo koliko-toliko slobodni. Vratimo se prvo na Libeta. Suprotno očekivanjima, Libet nije uspio pokazati (iako, opet napominjemo, nije mu to ni bio cilj) da su naše odluke inicirane nesvjesnim mehanizmima. Jedan od glavnih prigovora eksperimentu jest činjenica da od nas traži da savijemo zglobov upravo bez svjesnog razmišljanja, tj. hirovito. Libet piše da su ispitanici trebali izvesti jednostavno savijanje ručnog zgloba kada god su osjetili nagon ili težnju za tim i da su se te radnje imale izvesti hirovito (1999: 49). Naime, ako je to trebalo biti izvedeno bez svjesnog razmišljanja, onda je jasno da odluci takve vrste neće prethoditi svjesno razmišljanje. Ne možemo, dakle, zaključiti da sve naše odluke imaju izvor u nesvjesnome i da se odluke samo pojavljuju u svijesti radije nego da se tu formiraju. Mele dodaje da ako želimo znati igraju li svjesna razmišljanja ikakvu ulogu u donošenju odluka, onda se ne bismo trebali ograničiti na situacije u kojima je ljudima rečeno da *ne* razmišljaju o tome što učiniti (2014: 16). S druge strane, nije ni slučaj, kao što bi se možda mislilo, da postajemo svjesni odluka tek nakon što smo ih donijeli. Ne postoji razlog zbog kojega bi držali da je odluka donesena 550 ms prije nego je postanemo svjesni 350 ms kasnije, tj. oko 200 ms prije same radnje. Možemo vrlo lako



pretpostaviti da taj potencijal spremnosti od 550 ms predstavlja samo početak procesa donošenja odluke, a koji na kraju može i ne mora rezultirati odlukom. Stvar je u tome da moramo vidjeti dolazi li do situacija u kojima takav potencijal počinje rasti, ali na kraju ne dovede do odgovarajuće odluke ili djelovanja. Štoviše, možda je većina takvih situacija gdje se javlja potencijal spremnosti, ali popratno djelovanje jednostavno izostaje. Nema, prema tome, dokaza da je odluka donesena tih 550 ms prije. Čini se da je podizanje krivulje na EEG-u tih 550 ms prije radnje više nešto što prethodi namjeri za radnjom negoli nešto što bi se imalo izjednačiti s njom. Dokazi, prema Meleu (2014: 19-23), radije ukazuju na to da je proksimalna odluka (namjera)<sup>53</sup> za savijanje zgloba donesena znatno kasnije (od oko 200 ms prije same radnje). Budući da je pretjerano generalizirati saznanja Libetova eksperimenta na sve naše odluke o radnjama (kako tvrdi druga premisa u iznesenom argumentu) možemo zaključiti da je to ipak ishitren zaključak. Naime, jasno je da kada razmišljamo o nekim važnim odlukama koje moramo donijeti onda smo itekako predani svjesnom razmišljanju i pažljivu vaganju za-i-protiv argumenata pojedinih opcija koje imamo na raspolaganju i sugerirati da je taj proces nešto nad čime nemamo svjesnu kontrolu i da na kraju nesvjesno donosimo odluke zasigurno je neopravdano. Što se treće premise tiče, Libet nije pokazao kako ispitanici nesvjesno donose odluku za savijanje zgloba (ibid., 24, 25) te stoga možemo zaključiti kako ipak nije opravdano reći kako je Libet pokazao da slobodna volja ne postoji.<sup>54</sup>

Wegner, s druge strane, sugerira kako svjesne namjere nisu nikada među uzrocima naših djelovanja te zbog toga nešto kao slobodna volja ne postoji. Drugi i treći korak gore spomenutog argumenta u tom je pogledu dosta problematičan. Naime, iz prve točke zasigurno ne slijedi da su *sve* ljudske radnje u osnovi uzrokovane na isti način, tj. na svojevrstan način nesvjesno. Spomenuli smo razne dokaze za automatizirane radnje kojima se Wegner služi kako bi pokazao iluziju svjesne volje, ali problem je što onda dolazi do zaključka da svjesne namjere nisu *nikada* među uzrocima naših djelovanja. On zauzima ili-jedno-ili-drugo stav kada piše:

Nažalost, mora biti ili jedno ili drugo. Ili su automatizmi neobičnosti s obzirom na opću pozadinu uzročnosti svjesnog ponašanja u svakodnevnom životu ili moramo sve preokrenuti prilično radikalno i početi razmišljati da je ponašanje koje se javlja s osjećajem volje na neki način neobičan slučaj, dodatak osnovnom temeljnijem sustavu (2018: 135).

Zasigurno, teško je vidjeti zašto bi ovakav stav bio ispravan. Ako su samo neke od radnji koje činimo automatizmi (razne primjere kojih Wegner nudi) ili ako su samo neke od radnji

---

<sup>53</sup> Odluka da ću nešto učiniti *sada* za razliku od generalne odluke (namjere) gdje imam namjeru nešto učiniti kasnije u budućnosti.

<sup>54</sup> Nakon Libeta provedena su novija istraživanja na sličan način te se na temelju toga također zaključuje da vjerojatno ne postoje slobodne radnje pa slijedom toga ni slobodna volja. Budući da su protuargumenti više-manje jednaki onima upućeni samom Libetu tim se istraživanjima nećemo ovdje baviti. Za prikaz tih istraživanja i argumenata zašto nisu adekvatna za zaključak koji žele potvrditi vidi Mele 2014: 26-39.

nesvjesne, sigurno iz toga ne slijedi da su baš sve radnje takve. To nam se čini kao čisti *non sequitur* i upravo u ovoj generalizaciji sa *nekih* na *sve* radnje leži problem. Čak i ako je ono nesvjesno pokretač naših djelovanja, tj. svojevrsan temelj ili, kako gornji citat navodi, temeljniji sustav, to ipak ne znači da svjesne namjere nisu kasniji dodatak tomu sustavi i time, ipak, među uzrocima naših djelovanja. Štoviše, postoje istraživanja koja prilično jasno dokazuju kako svjesne namjere jesu među uzrocima naših djelovanja jedan od kojih navodi i Mele (2014: 45) gdje je jedna grupa žena morala odlučiti za vrijeme istraživanja da će nekada u sljedećih mjesec dana obaviti samopregled grudi te su zapisale podsjetnik koji su predale prije kraja (očito, bile su svjesne dok su to pisale i imale su svjesnu namjeru da to učine), a druga grupa žena nije to morala napraviti. Rezultati su pokazali da su sve žene iz prve grupe učinile ono što su namjeravale i to su sve osim jedne obavile samopregled u više-manje ono vrijeme kada su i rekle da će ga obaviti dok je samo 53 % žena iz druge grupe obavilo samopregled.<sup>55</sup> Osim toga, Gollwitzer i Sheeran izvijestili su da devedeset i četiri nezavisna testa implementacije namjere pokazuju kako svjesne namjere imaju značajan učinak na djelovanje (prema *ibid.*, 46) te je situacija daleko od toga da su *sve* naše radnje i djelovanja u osnovi učinjene bez udjela svjesne namjere.<sup>56</sup> Na temelju rečenoga možemo sa utvrditi da Wegner, kao ni Libet, nije uspio pokazati da slobodna volja ne postoji ili da je iluzija. Opet, naime, napominjemo da je kritika što se Libetova istraživanja tiče upućena onima koji bi na temelju tih eksperimenata tvrdili da slobodna volja ne postoji. Mele zaključuje svoju analizu ovih, ali i drugih, navodnih znanstvenih opovrgavanja slobodne volje: „Znanstvenici gotovo sigurno nisu dokazali da je slobodna volja – čak i ambiciozna slobodna volja – iluzija. Koliko zasada znamo, ambiciozna je slobodna volja rasprostranjena. Ako nije, jest barem skromna slobodna volja” (*ibid.*, 91).<sup>57</sup>

Kao što smo vidjeli, oba autora navode svjesne namjere kao bitan element koji bi se morao naći među uzrocima naših djelovanja, a da bi ta djelovanja mogla biti slobodna. Gazzaniga (2016: 200) na tom tragu navodi i određene eksperimente provedene kako bi se istražila namjera (intencija), a prema kojima se čini, kao što zaključuje, kako je nesvjesni dio

---

<sup>55</sup> Mele (2014: 45, 46) razmatra još dva primjera eksperimenata ove vrste.

<sup>56</sup> Vrijedno je Meleovo djelo *Effective Intentions: The Power of Conscious Will* (2009) o važnosti i snazi svjesne volje.

<sup>57</sup> Mele ambicioznu slobodnu volju naziva onom koja drži da postoji svojevrsna duboka otvorenost (*deep openness*), da subjekti imaju otvorene alternativne mogućnosti koje su kompatibilne sa svim što se već dogodilo i sa zakonima prirode (uz povremen) govor o duši kao potpuno odvojenoj stvarnosti od one materijalne) dok onu skromniju naziva onom koja slobodnu volju drži mogućnošću da donosimo racionalne i informirane odluke, da nismo pod neprimjerenim silama te da, posljedično, djelujemo na temelju takvih odluka (2014). Za prikaz/definiciju vidi str. 1-3 i 78, 79, a cijelo šesto poglavlje bavi se dokazima s obzirom na ovu podjelu. Jasno je, naime, da je ova ambiciozna slobodna volja jako slična onome što mi ovdje zagovaramo.

mozga onaj koji izvršava radnje, a ne svjesni. Ispitanicima bi stimulirali pojedine dijelove mozga nakon čega bi oni ili imali svijest o djelovanju i vjerovali bi da su djelovali dok zapravo nije bilo nikakvog djelovanja ili bi izvršili neku kompleksniju kretnju, ali bez svijesti o izvršenju. Čini se ipak kako zaključak ne slijedi iz ovih eksperimenata. Naime, kako bismo mogli ekstrapolirati rezultate ovih eksperimenata provedenih pod strogim i kontroliranim uvjetima, pretpostavljamo u nekakvom laboratoriju, na situacije u stvarnom svijetu i pod normalnim okolnostima u kojima osoba nije umjetno stimulirana kako bi se proizveo određeni učinak? Sigurno, to nam se čini previše ishitrenim. Samo zato što je moguće u određenim umjetno stvorenim situacijama zaobići svjesnu namjeru ne znači da su sva naša iskustva u stvarnom životu takva da djelujemo nesvjesno. Činjenica da su ovakvi eksperimenti putem kojih zaobilazimo svijest mogući ni u kojem slučaju ne potkopava činjenicu da je ono što u stvarnom životu i normalnim (neumjetnim) situacijama doživljavamo, tj. svijest o našim namjerama, nešto stvarno. Tvrditi drugačije bilo bi isto kao i tvrditi da određena iskustva (iskustvo da nešto čujem ili vidim npr.) stvarno ne postoje samo zato što ih je moguće na umjetan način izazvati u laboratoriju kao dio nekog eksperimenta. Zaključak jednostavno ne slijedi. Ne slijedi da jednom kada nisam dio eksperimenta i dalje ostajem nesvjestan svojih namjera.

Nadalje, u suprotnosti sa takvim stavom da je samo nesvjesno onaj motor koji pokreće naše djelovanje, uputno je spomenuti i ono što Jung ima reći na tu temu kada piše:

Čovjekov je zadatak upravo suprotno: postati svjestan sadržajâ koji tiskaju prema gore iz nesvjesnog. Niti bi trebao ustrajati u svojem nesvjesnom niti ostati identičan s nesvjesnim elementima svoga bića izbjegavajući tako svoju sudbinu stvaranja sve veće i veće svijesti. Koliko možemo razlučiti, jedina je svrha ljudskog postojanja da pripali svjetlo u mraku pukoga bitka. Čak bi se moglo i pretpostaviti da baš kao što nesvjesno utječe na nas tako i povećanje naše svijesti utječe na nesvjesno (1989: 326).

Čovjekova sposobnost refleksije te posebice samorefleksije zasigurno ga izdiže iznad svega onoga što prijeti njegovoj slobodi. Ako nam se psihički život pokazuje dijelom nesvjesnim, pa možda i većim dijelom takvim, naš je zadatak prodrijeti u vlastitu nutrinu i snagom volje otkriti sve ono što nas na određen način čini robovima naše vlastite psihe.<sup>58</sup> Brems, s druge strane, na temelju određenih istraživanja zaključuje kako je svijest odvojena od slobode (2011: 935) jer se, kako navodi, zatvorenik smatra neslobodnim bez obzira na to je li on toga svjestan ili ne. Međutim, iako je istina da je zatvorenik u svakom slučaju neslobodan, nije jasno kako bi se to

---

<sup>58</sup> Jasno je, naravno, da je svaka osoba podložna svojim uglavnom nesvjesnim predrasudama. Gazzaniga (2016: 202-204) u kontekstu sudskog procesa na odličan način donosi istraživanja i razne načine na koje neuroznanost može pomoći u ekspliciranju tih nesvjesnih pristranosti i pomoći nam pri njihovu shvaćanju. Dakako, to zasigurno ide uz Jungovu ideju čovjeka čiji je zadatak „postati svjestan sadržajâ koji tiskaju prema gore iz nesvjesnog”. Neuroznanost je na tom putu, kako se čini, dobar vodič.

imalo prevesti u situacije u kojima čovjek aktivno djeluje. Ako bi u tom slučaju čovjek bio nespjšan, ne bi imao tako prijeko potrebnu kontrolu nad onim što čini. Njegovo nespjšno, ali i razni drugi (fizički) uzroci nad kojima nema kontrolu, vodili bi njegovo djelovanje te bi ostao samo pasivni promatrač. Stvari bi mu se samo događale. Svijest je ključan element jer nam pruža sposobnost kontrole nad onim što činimo. Jedino putem svijesti (iako procesi koji dovode do te svijesti mogu biti nespješni ili podsvješni) možemo racionalno sagledati situaciju u kojoj se nalazimo i o izborima koji nam se nude te donijeti odluku. Ako bi cijeli taj aktivni proces bio nespjšan (iako dopuštamo nespješni dio tog procesa, ali ne u potpunosti) teško je vidjeti kako bi mogao biti slobodan.

Uostalom, moramo priznati i svojevrsnu stupnjevitost slobode koju posjedujemo. Jasno je da smo nekada više, a nekada manje slobodni. Da, određeni faktori utječu na nas, ali posjedujemo sposobnost odupiranja takvim faktorima, ali i padanju pod njihov utjecaj. Ne možemo svega biti svješni; svake misli, želje, osjećaja, namjere, fizičkog procesa u mozgu, svakog neurona i svakog kemijskog spoja koji dovodi do naših svješnih misli, intencionalnosti, mentalnih stanja i sl. Kakav bi kaos od života to bio. Govoreći također o kaosu čovjekova života kada bismo bili sposobni opažati svaki pojedini atom (ali, možemo dodati, i subatomske čestice te spomenute fizičke procese u mozgu) Schrödinger (2012: 19, 20) ukazuje na nemogućnost čovjekova urednog načina mišljenja. Ne mora čovjek biti svega svještan da bi mogao biti slobodan. Dovoljno je da bude svještan za vrijeme procesa donošenja odluke, da može racionalno promišljati o alternativama i na kraju slobodno donijeti odluku. Ako bi se tko išao opravdati pozivajući se na nespješno, na fizičkih procese i na sve ono nad čime čovjek nema kontrolu, ukratko rečeno na determinizam, jalov bi to pokušaj bio izbjegavanja čovjekove slobode i moralne odgovornosti koja iz nje proizlazi. „Štoviše”, navodi Sartre, „ako nam je ta sloboda teška ili ako imamo potrebu za izlikom, uvijek smo spremni utočište potražiti u vjerovanju u determinizam” (2006: 75). Prisjetimo se samo Dennettovih riječi s početka prvog poglavlja koji piše da ako se učinimo zaista malenima, možemo eksternalizirati praktički sve (ovdje str. 9). Drugačije rečeno, ako bi čovjek sve svoje djelovanje i s tim povezanu moralnu odgovornost prebacio na nešto izvan sebe, na nešto nad čime nema kontrolu (dakle, umanjujući sebe), onda bi mogao opravdati (eksternalizirati) svaki svoj čin koliko god dobar ili loš bio. Iako je znanost od velike koristi i važnosti za spoznaju svega onoga što naša volja jest ili nije ipak bi teško bilo pozivati se na njena istraživanja na način koji bi sugerirao nepostojanje moralne odgovornosti.

## 5.2. Između znanstvenog naturalizma i filozofske konceptualizacije

Pitanjem kojim ćemo se u ovom dijelu baviti jest pitanje rješenja problema slobodne volje i kako bi se to moglo shvatiti, ali i dogoditi. Znanstveno je istraživanje danas uvelike pod naturalističkom koncepcijom. Metodološki naturalizam u tom pogledu pretpostavlja naturalističko (prirodno, empirijsko, fizičko) objašnjenje fenomena koje susrećemo u svijetu. Ako bismo išli pobliže karakterizirati okvir unutar kojega znanost djeluje možemo govoriti i o fizikalizmu, ali i o pozitivizmu. Zasade su logičkog pozitivizma, na kraju krajeva, još uvijek u određenim svojim dijelovima prisutne i danas. S druge strane, taj je metateorijski okvir unutar kojeg znanost djeluje uvijek u mijeni. Predmeti i metode znanstvenih istraživanja u raznim su periodima povijesti znanosti bile drugačije i za očekivati je da će se i dalje mijenjati. Zbog toga se današnju fizikalističku ili naturalističku znanost može smatrati samo jednim privremenim okvirom koji će se zasigurno s vremenom mijenjati kako ne samo sama znanost, u smislu znanstvenih spoznaja, bude napredovala, već i sami problemi s kojima se bude susretala, a koji možda neće moći biti rješivi unutar postojeće metateorije. Tako se od velike važnosti pokazuju pojedini problemi kojima se znanost bavi te koji samim time i uvjetuju okvir djelovanja znanosti. Dana metateorija unutar koje se istraživanja pojedinih problema događaju tako nije apsolutna, ona je uvjetovana svojim predmetom i metodom koja se pokazuje prikladnom za istraživanje tog ili tih problema. Zbog svega toga je bitno ukazati na činjenicu da rješenje problema slobodne volje, barem sa znanstvene strane, treba pažljivo formulirati i uzeti u obzir činjenicu da iako možda problem neće biti riješen unutar sadašnje koncepcije znanosti ipak bi rješenje nekada u budućnosti moglo biti moguće unutar neke nove i drugačije koncepcije. Znanost je polučila izrazito veliko i divljenja vrijedno znanje kada na umu imamo mehaničku stvarnost koja nas okružuje i u tom je smislu fizikalizam i pozitivizam, možemo slobodno reći, i bio prikladan, ali susrećući se sa problemima slobodne volje, uma, svijesti, mentalnih stanja i sl., znanost je zašla na jedno potpuno drugačije polje, polje nemehaničke stvarnosti i samim time pitanje je koliko su isključivo i strogo fizikalistički i pozitivistički pristupi prikladni za njihovo istraživanje. Vidjeli smo naime kako slobodna volja sadrži nešto i od te nemehaničke, nematerijalne stvarnosti i to nas čini prilično sigurnim pretpostaviti da znanost nailazi na određene granice kada istražuje ovaj problem. S tim na umu, naše se pitanje znanstvene rješivosti problema slobodne volje čini ne samo sada nerješivim, tj. u okviru sadašnje metateorije, već u principu. Valja, ipak, spomenuti i to da to ni u kojem slučaju ne priječi znanstveno istraživanje ovoga problema koje uvelike može doprinijeti našem boljem i cjelovitijem razumijevanju fenomena. Znanstveno istraživanje nezaobilazno je u bilo kojem

istraživanju bilo koje stvarnosti i negirati spoznaje do kojih tim putem dođemo bilo bi zaista iracionalno.

Poznat je, naime, način na koji znanost općenito istražuje. Njene tvrdnje moraju biti potkrijepljene dokazima, one se moraju empirijski i eksperimentalno ili potvrditi ili falsificirati te omogućiti ponavljanje. S druge strane, filozofske su tvrdnje manje podložne takvim vrstama dokazivanja. U tom je smislu filozofija spekulativnija znanost od npr. prirodnih znanosti i to ne treba negirati. Ne treba negirati ni činjenicu da je metafizički pogled koji smo o slobodnoj volji iznijeli također spekulativniji, ali i kontroverzniji (iako što se problema slobodne volje tiče teško da išta može biti nekontroverzno) od onog naturalističkog, ali što to zapravo znači. Znači li to da je takav pogled manje vrijedan ili manje istinit? Dakako, metafizika se uzdiže iznad fizike (grč. μετά τὰ φυσικά, metá tá fysiká: iza/nakon fizike ili onog prirodnog), ali to ipak ne znači da ne govori o stvarnosti koju proučava. Metafizika, ako ima biti relevantna, mora svoje istraživanje početi od stvarnosti ili iskustva. Inače ne bi ni govorila o toj stvarnosti, ali ne može, kada se jednom ukaže potreba za tim, ostati na razini prirodnoga. Zbog toga je i bilo bitno da krenemo sa naturalističkim objašnjenjima slobodne volje te se u našem istraživanju uspnemo do metafizike koja, kako smo vidjeli, ipak potvrđuje, barem do neke granice u određenim slučajevima, ono do čega smo došli na naturalističkoj osnovi iako je, dakako, takav pogled spekulativniji te time više otvoren prijeporima. Stvarnost je, opet ponavljamo jer je to od velike važnosti, na kraju jedna i istina do koje o toj stvarnosti dolazimo može imati više puteva nijedan od kojih ne negira tu jedinstvenost. Međutim, ako bismo znanost shvatili čisto naturalistički<sup>59</sup> čini se da ona ne može ponuditi rješenje slobodne volje budući da je to, kako smo rekli, nemehanička stvarnost, tj. ona stvarnost koja je bitno drugačija od one s kojom je znanost, barem u svojim počecima, uvelike upoznata. Štoviše, sama činjenica nepreglednosti nastale literature koja se bavi slobodnom voljom sa filozofske strane pokazuje kako znanost još uvijek nije rekla posljednju riječ. Još uvijek je potrebno filozofsko istraživanje. Međutim, s druge strane, ni filozofija (metafizika), shvaćena čisto spekulativno, također ne može doći do adekvatnog rješenja. Znanost bez filozofije riskira propustiti mnoge suptilnosti koje je bitno istražiti, a filozofija bez znanosti riskira da se previše udalji od stvarnosti čime postaje irelevantna. S ovim na umu, ne čini se da bi ni sama znanost ni sama filozofiju u principu moglo biti rješenje problema slobodne volje, već samo njihovim zajedničkim djelovanjem i istraživanjem.

---

<sup>59</sup> Naturalistički u smislu da je ono čime se znanost u ovom konkretnom slučaju bavi samo prirodna, fizička, materijalna stvarnost, a ne ona metafizička.

U svjetlu svega rečenoga, bitno je onda ostati sabran, pažljivo proučiti i itekako sumnjati kada naiđemo na vелеbne tvrdnje poput one kako su znanstvenici pokazali kako slobodna volja ne postoji. Kako smo vidjeli u prijašnjem dijelu ovog poglavlja, te se tvrdnje mogu zaista pokazati neutemeljenima i izrazito lako osporivima. Nema razloga vjerovati da je naša sloboda pa i ona metafizički koncipirana ovdje (možda pogotovo metafizička!) u opasnosti pred znanošću i znanstvenim istraživanjem jer konkluzivni dokazi protiv slobode zasada ne postoje. Slobodna volja nije iluzija, „zapravo, iluzija je da postoje snažni znanstveni dokazi za nepostojanost slobodne volje” piše Mele (2014: ix) i držimo da ne može biti bliže istini. Naše nas cijelo prethodno istraživanje u tome podržava. Dakle, očito je bitno uhvatiti se u koštac sa filozofskim problemima koji su i više nego izraženi kada se bavimo ovim problemima. Bitno je filozofski, upravo konceptualno, doći do koherentne i smislene slike slobodne volje kako bismo uopće mogli znati o čemu se tu radi. Filozofija je, moramo priznati, tu ipak najviše odgovorna jer u mnogobrojnim svojim debatama i idejama o slobodnoj volji još uvijek nije ni blizu nekog konsenzusa o problemu. Čak se i unutar libertarijanizma, ali i kompatibilizma i determinizma, različiti filozofi ne mogu složiti oko toga što slobodna volja jest ili nije i koji su dovoljni i nužni uvjeti za čovjekovu slobodu. To, dakako, ide u prilog tezi da je filozofsko istraživanje spekulativnije, ali ne zbog toga i manje vrijedno. Stvar je samo u tome da se treba više raditi kako bismo došli bliže istini koja nam stoji kao cilj bilo kakvog istraživanja bilo čega. Inače, držimo, ne bi imalo smisla istraživati bilo što. Dakle, zadatak je filozofije postići barem neki konsenzus o slobodi volje, što ona jest i što ona podrazumijeva te postoji li uopće kako bi znanost mogla na temelju takvih koncepcija dalje istraživati. Ovo, dakako, ne znači da bi znanost takav konsenzus trebala beziznimno čekati, a da bi mogla istraživati. Ona, neovisno o filozofiji, provodi svoja istraživanja koja, naposljetku, mogu i samoj filozofiji biti od pomoći u dosezanju takvog konsenzusa zbog boljeg i boljeg razumijevanja volje. Ono čemu filozofija može doprinijeti jest (pre)ispitivanje valjanosti raznih pretpostavki na temelju kojih se takva istraživanja provode te tako doprinijeti sve boljem znanstvenom istraživanju. Ako uvidimo da određeni pristup ne funkcionira zbog određenih pretpostavki koje mogu kočiti napredak, onda bi filozofija mogla biti od pomoći u takvom ispitivanju. Filozofija tako stoji kao svojevrsan temelj znanstvenom istraživanju, ali i kao ono područje u koje se opet vraćamo jednom kada nam se problem, kao u ovom slučaju, pokaže i bitno metafizičkim. Ovakvo se međudjelovanje onda može okarakterizirati i spiralom koja zalazi uvijek sve dublje i dublje u problem tako spoznajući sve više i više. Filozofija obogaćuje znanost, a znanost opet filozofiju. Znanost i filozofija moraju djelovati zajedno i kada jednom dođemo do rješenja problema slobodne volje

(ako dođemo!) bit će potpuno legitimno reći da je to rješenje rezultat zajedničkog rada, a ne rezultat samo znanosti ili samo filozofije.



# ZAKLJUČAK

Suvremena fascinacija i želja za znanstvenim istraživanjem fenomena poput slobodne volje, uma, svijesti, mentalnih stanja i sl. obilježava svojevrsan prevrat u znanosti. Naime, od svojih početaka, znanost se uglavnom bavila mehaničkom stvarnošću, što ne znači da se i danas njome ne bavi, koja funkcionira prema određenim zakonitostima koje je bilo potrebno uočiti i eksplicirati. U tom je duhu djelovao i Newton koji je svojim zakonima postavio mnoge zakonitosti koje su opisivale svemir, kretanje planeta i sl. Iako se čini da sam Newton to nikada nije zastupao njegove su ideje dale plodnog temelja za tadašnju determinističku i mehanicističku sliku svijeta. Nije slučajno da su mnogi tadašnji pioniri znanosti koristili opise svemira kao sata, a taj sat, dakako, ponašao se prema već određenim zakonima. Determinizam je na tom tragu bio uspostavljen i slobodna volja jednostavno nije postojala.

Ova se ideja zadržala i do danas pa imamo i raznih do u detalje izrađenih filozofskih teorija o nepostojanju slobodne volje. Eksplicirajući neke od tih ideja determinizma prvo smo poglavlje posvetili ne samo tome što determinizam jest, već i posljedice determinizma i vjerovanja u nepostojanje slobodne volje. Analiza nad iskustvom naše slobode potvrđuje tu slobodu, ali potvrđuje i to da ako nismo slobodni, onda nismo ni moralno odgovorni za ono što činimo. Dva spomenuta eksperimenta u prvom dijelu rada to su i potvrdili. Ako slobodna volja ne postoji, onda je barem potrebno da ljudi vjeruju da postoji bez obzira na činjenicu što je to vjerovanje neistinito. U tom smislu možemo o slobodi volje govoriti i kao o svojevrsnom uvjetu normalnom funkcioniranju društva. Dakako, kada bi determinizam bio nesumnjivo istinit to bi vjerojatno i bila dobra strategija, tj. poticanje vjere u postojanost slobodne volje pa čak i ako je ta vjera neopravdana. Osim što nam determinizam negira slobodu koju zdravorazumski osjećamo neki argumenti idu i dalje od toga te negiraju uopće načelnu mogućnost slobodne volje. Na tom tragu imamo spomenutu determinističku dilemu. Kao da već nije bilo dovoljno to da nemamo slobodnu volju još nam se pokazuje da ona nije ni moguća. Sve nas to, barem što se determinizma tiče, onda navodi na zaključak da je slobodna volja, ili barem vjera u njenu postojanost, na kraju krajeva ipak iluzija. Korisna iluzija, ali svejedno iluzija. U suprotnosti s tim, međutim, krećući se kroz argumentaciju o libertarijanskoj slobodi volje pokazali smo zbog čega deterministička dilema ne stoji. Očito je, naime, da determinizam priječi slobodu volje kao i indeterminizam, ali pokazali smo zbog čega indeterminizam može ići u našu korist te zbog čega svejedno imamo kontrolu nad onim što činimo bez obzira na činjenicu da je nešto samo indeterministički uzrokovano. U tom je pogledu bitno opet spomenuti da uzročnost ne podrazumijeva determiniranost kako se nekada mislilo te da naša mentalna stanja prilično

adekvatno mogu objasniti, ali i uzrokovati naša djelovanja bez da ona sama budu determinirana. Zaključak je, dakle, da se determinizam, ali i deterministička dilema ruši pri bližoj analizi. Ne samo da postoji nešto kao što je indeterminizam, već se on pokazuje i kao sami dio stvarnosti. To nije samo rezultat našega neznanja, već zbiljski proces koji je utkan u samu stvarnost. Drugim riječima, ne predstavlja našu epistemološku rupu, već ontološki temelj.

Drugi izazov s kojim smo se morali suočiti jest kompatibilizam koji, iako blaži od determinizma, ipak na kraju priječi našu slobodu. Pokazalo se, naime, da samo redefiniranje slobodne volje ipak nije rješenje kojemu smo se nadali te da sloboda još uvijek nije sloboda, koliko god to čudno zvučalo, te moralna odgovornost još uvijek nije moralna odgovornost. Kondicionalno čitanje i interpretacija slobode koje nam sugerira kompatibilizam zamijenili smo kategoričnim budući da se pokazalo kako smo svejedno determinirani čak i ako uzmemo u obzir kondicionalno čitanje. Naime, kompatibilist će, kako je rečeno, tvrditi da možemo učiniti drugačije *ako* to želimo ili imamo sposobnost ili želju i sl., ali to je očito istina čak i ako je determinizam istinit te nam stoga ne nudi adekvatnu interpretaciju slobodne volje. Možemo mi željeti što god hoćemo, ali to još uvijek ne znači da te želje nisu determinirane. Ovo držimo najjačom kritikom protiv kompatibilističkog shvaćanja slobodne volje. Kada libertarijanist kaže da može učiniti drugačije (PAM), a što smo držali kao bitan uvjet naše slobode, on ne tvrdi da je on to mogao *da* je pokušao ili htio ili želio, već da je mogao u istim okolnostima u kojima se nalazio napraviti drugačije, tj. zahtjev PAM-a jest kategoričan, a ne kondicionalan. Samo u kategoričnom ključu možemo govoriti o pravoj slobodi kako smo i pokazali. Zbog toga nam se kompatibilizam pokazao neadekvatnim shvaćanjem naše slobodne volje.

Budući da smo u radu ustanovili kako ni kompatibilizam ni determinizam nisu prihvatljive opcije bilo je potrebno učiniti i pozitivne korake u obrani slobode pred nužnošću. Baveći se prvo problemima uzročnosti i objašnjenja branili smo A-C libertarijansku verziju slobodne volje te pokazali kako imamo dobroga razloga prihvatiti temelj naših djelovanja u indeterminizmu bez straha od upadanja u slučajnost i arbitrarnost koja bi nam priječila slobodu. Objasniti naša djelovanja bio je drugi problem, a rješenje smo našli našim razlozima, vjerovanjima, željama, ukratko, našim mentalnim stanjima. Kako zapravo naša mentalna stanja mogu objasniti, ali i uzrokovati naša djelovanja bio je zadatak sljedećeg dijela jer to shvaćanje gdje činimo stvari zbog i radi određenih razloga koji uzrokuju naša djelovanja danas se ne čini tako jasnim. Kim je u tom pogledu bio posebno jak sa svojim argumentima protiv mentalnog uzrokovanja. Ipak, daljnja rasprava i bliži pogled na cijelu problematiku pokazao je stvarnost mentalnog uzrokovanja. Taj drugi korak putem kojega imamo kontrolu nad našim djelovanjem samo je nastavak na onaj indeterminizam koji nam je služio kao temelj za daljnje razvijanje

slobode. Ovdje nam se u svojim početnim crtama pokazala i svojevrsna viša razina stvarnosti tog mentalnog uzrokovanja, a na koji način bi se imala shvatiti ta dualnost, tj. bi li to imao biti samo dualizam predikata, teorija dualnog aspekta ili dualizam supstancija ili nešto još četvrto, ostavljamo čitatelju na izbor. Nije nam u radu bio cilj jasno eksplicirati o kojoj se točno dualnosti radi kao što, uostalom, potvrđuje i naše metafizičko istraživanje gdje smo se također suzdržali od suda o identifikaciji i naravi te dualnosti iako smo je izriječkom priznali. To, dakako, ne znači da ne držimo jedan određeni pogled, ali to nam ovdje nije bilo od tolike važnosti. Ipak, dualnost je, kako nam se čini, očito prisutna.

Zbog svega rečenoga, možemo također i sa sigurnošću ustvrditi i apsolutnu čovjekovu moralnu odgovornost, tj. apsolutnu u onim okvirima koji su zadani samom čovjekovom naravi kako smo na to u radu upozorili. Moralna odgovornost pokazuje nam se kao takvom upravo zato što smo slobodna bića i što možemo sami odlučivati o svojim djelovanjima koja nas naposljetku određuju. Nakon dublje analize PAM-a u kontekstu moralne odgovornosti, problem smo moralne odgovornosti produbili i sa metafizičkog pogleda koji nam je na eksplicitan način iznio sve ono što ta naša sloboda tako izravno implicira i bez koje ne bi bilo nikakve legitimne odgovornosti. Tu nam se čovjek prikazao kao dinamički subjekt i kao osoba koja u sebi sadrži princip svoga djelovanja. Daljnje produbljenje naše volje sa metafizičkog stajališta samo je potvrdilo ne tek ono što svatko od nas zdravorazumski osjeća, već i ono što smo na naturalističkim temeljima saznali o našoj slobodi. Naturalizam i metafizika tako su samo dva različita aspekta jednog istraživanja koja vode k istoj stvarnosti svaki od kojih istražuje ono njemu svojstveno. Koliko god naturalističko, tj. znanstveno, istraživanje bilo potrebno ipak smo vidjeli da ono samo možda i ne može imati zadnju riječ upravo zbog te više naravi koja leži u našem biću. Upravo zbog toga tvrdnje o tome kako je znanost dokazala nepostojanost slobodne volje treba uzeti s rezervom i pažljivo ispitati o čemu je tu zapravo riječ i kako bi se te dokaze imalo shvatiti. Rezultat je toga ispitivanja u zadnjem dijelu taj da znanost ipak ne nudi konkluzivan slučaj protiv slobodne volje te da je, štoviše, itekako daleko od toga.

Sloboda je, možemo na kraju svega zaključiti, stvaran fenomen. Naša zdravorazumska slika može biti u miru znajući da joj ne prijete kolaps pred sve novijim i boljim znanstvenim istraživanjima. Dakako, bilo je potrebno tu zdravorazumsku sliku koja je često samo implicitna i nesređena srediti i eksplicirati kako bi cijeli problem postao jasniji. Cilj je rada bio postaviti i argumentirati u prilog libertarijaniistički shvaćenoj slobodnoj volji te tako odgovoriti izazovima koji joj se postavljaju, bili ti izazovi filozofske ili znanstvene naravi te pomiriti koliko je moguće i znanost i filozofiju kao dva područja istraživanja te naturalizam i metafiziku kao metode istraživanja. Ovo je, svakako, samo jedan početni korak ka tome, a koliko smo u tome

uspjeli neka ostane na drugima da sude. Ono što mi možemo jest samo zaključiti da je čovjek ipak na kraju slobodno biće koje o svojim djelovanjima odlučuje sam za sebe. Njegova moralna odgovornost tako postaje iskoristiti danu mu slobodu i upraviti je prema dobru koje je ono pravo, a ne samo prividno te stvoriti sebe kao moralno dobru osobu. Dubina ovog zahtijeva i dužnosti opravdana je upravo slobodom koju posjedujemo. Spoznajući svoju slobodu čovjek može jasno uživati u posebno danom mu modusu bitka, u posebno danoj mu metafizičkoj stvarnosti.

# LITERATURA

- Akvinski, Toma (1990). *Izbor iz djela 1. svezak*. Zagreb: Naprijed.
- Akvinski, Toma (1994). *Suma protiv pogana II*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Akvinski, Toma. *Quaestiones disputatae De veritate*. U: Opera omnia S. Thomae, <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>. Pristupljeno: 11. 6. 2022.
- Aquinas, Thomas (2018). *Summa Theologica*. Claremont: Coyote Canyon Press.
- Anscombe, G. E. M. (1993). Causality and Determination. U: Sosa, Ernest i Tooley, Michael (ed.). *Causation*. New York: Oxford University Press.
- Aristotel (1982). *Nikomahova etika*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Aristotel (1988). *Fizika*. Zagreb: Globus i Sveučilišna naklada Liber.
- Aristotel (2001). *Metafizika*. Zagreb: Signum, Medicinska naklada.
- Austin, J. L. (1961). Ifs and Cans. U: *Philosophical Papers*, ed. Urmson, J. O. i Warnock, G. J. London: Oxford University Press.
- Ayer, A. J. (1954). *Philosophical Essays*. London: Macmillan.
- Balaguer, Mark (2010). *Free Will as an Open Scientific Problem*. Cambridge: MIT Press.
- Baumeister, Roy F. et al. "Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness." *Personality and Social Psychology Bulletin* 35, no. 2 (2009): 260–268. <https://doi.org/10.1177/0146167208327217>. Datum pristupa: 5. 12. 2021.
- Baumeister, Roy F. et al. (2010). *Free Will and Consciousness*. New York: Oxford University Press.
- Belić, Miljenko (1995). *Metafizička antropologija*. Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove.
- Berčić, Boran (2012a). *Filozofija svezak prvi*. Zagreb: Ibis grafika.
- Berčić, Boran (2012b). *Filozofija svezak drugi*. Zagreb: Ibis grafika.
- Blackburn, Simon (2002). *Poziv na misao: Poticajni uvod u filozofiju*. Zagreb: AGM.
- Blackmore, Susan (2005). *Stroj za mem*. Zagreb: Algoritam.
- Boethius (1918). The Theological Tractates. U: *Tractates, The Consolation of Philosophy*. London: Heinemann.
- Bourget, David and Chalmers, David (2021). *Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey*. Dostupno na: <https://philarchive.org/archive/BOUPOP-3>. Datum pristupa: 1. 1. 2022.

- Brembs, Björn. "Towards a scientific concept of free will as a biological trait: spontaneous actions and decision-making in invertebrates." *Proceedings. Biological sciences* 278, no. 1707 (2011): 930–939. <https://doi.org/10.1098/rspb.2010.2325>. Datum pristupa: 6. 7. 2022.
- Broad, C. D. (1952). Determinism, Indeterminism, and Libertarianism. U: *Ethics and the History of Philosophy: Selected Essays*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Clarke, Randolph (2003). *Libertarian Accounts of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Compton, Arthur H. (1935). *The Freedom of Man*. New Haven: Yale University Press.
- Coyne, Jerry 2012. *Why you don't really Have Free Will*. Dostupno na: [http://www.thinking-differently.com/phil001/wp-content/uploads/2013/03/Readings\\_free\\_will.pdf](http://www.thinking-differently.com/phil001/wp-content/uploads/2013/03/Readings_free_will.pdf). Datum pristupa: 29. 8. 2021.
- Dennett, Daniel C. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.
- Dennett, Daniel C. (2009). *Evolucija slobode*. Zagreb: Algoritam.
- Dennett, Daniel C. (2015). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge: MIT Press.
- Dennett, Daniel C. and Caruso, Gregg D. (2021) *Just Deserts: Debating Free Will*. Cambridge: Polity Press.
- Ekstrom, Laura Waddell (2000). *Free Will: A Philosophical Study*. Colorado: Westview Press.
- Fischer, John Martin (1994). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Massachusetts: Blackwell.
- Fischer, John Martin et al. (2007). *Four Views on Free Will*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Fischer, John Martin. "Incompatibilism." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 43, no. 1 (1983): 127–137. <http://www.jstor.org/stable/4319578>. Datum pristupa: 5. 2. 2022.
- Frankfurt, Harry G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." *The Journal of Philosophy* 66, no. 23 (1969): 829–839. <https://doi.org/10.2307/2023833>. Datum pristupa: 17. 4. 2022.
- Frede, Michael (2011). *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. London: University of California Press.
- Gazzaniga, Michael S. (2016). *Who's in Charge?: Free Will and the Science of the Brain*. London: Robinson.
- Ginet, Carl (1990). *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Goetz, Stewart. "Libertarian Choice." *Faith and Philosophy* 14, no. 2 (1997): 195–211. <https://place.asburyseminary.edu/faithandphilosophy/vol14/iss2/4/>. Datum pristupa: 14. 3. 2022.
- Harris, Sam (2012). *Free Will*. New York: Free Press.
- Hippolytus of Rome (2016). *Refutation of All Heresies*. Atlanta: SBL Press.
- Hume, David (1988). *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb: Naprijed.
- James, William (2014). The Dilemma of Determinism. U: *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jung, Carl Gustav (1989). *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Random House, Inc.
- Kane, Robert (1998). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kane, Robert (ed.) (2002). *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Kar, Tit Lukrecije (1952). *O prirodi*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Kim, Jaegwon (1993). *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Jaegwon (1998). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge: MIT Press.
- Kim, Jaegwon (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kripke, Saul (1997). *Imenovanje i nužnost*. Zagreb: KruZak.
- Laplace, Pierre-Simon (1995). *Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Springer-Verlag.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1989). *Philosophical Essays*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Lewis, David "Are we free to break the laws?" *Theoria* 47, no. 3 (1981): 113–121. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1755-2567.1981.tb00473.x>. Datum pristupa: 5. 2. 2022.
- Lewis, David (1986). *Philosophical Papers: Volume II*. New York: Oxford University Press.
- Libet, Benjamin W. "Do we have free will?" *Journal of Consciousness Studies* 6, no. 8-9 (1999): 47–57. <http://pacherie.free.fr/COURS/MSCLibet-JCS1999.pdf>. Datum pristupa: 8. 6. 2022.
- List, Christian (2019). *Why Free Will is Real*. Cambridge: Harvard University Press.
- McKenna, Michael and Pereboom, Derk (2016). *Free Will: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge.

- Mele, Alfred R. (2009). *Effective Intentions: The Power of Conscious Will*. New York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred R. (2014). *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (1986). *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas (2002). *Što sve to znači?: Vrlo kratak uvod u filozofiju*. Zagreb: KruZak.
- Nietzsche, Friedrich (1966). *Beyond Good and Evil*. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, Friedrich (2012). *Ljudsko, odviše ljudsko: Knjiga za slobodne duhove – svezak prvi*. Zagreb: Demetra.
- Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Connor, Timothy (2000). *Persons & Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Pećnjak, Davor i Janović, Tomislav (2016). *Prema dualizmu: Ogledi iz filozofije uma*. Zagreb: Ibis grafika.
- Pink, Thomas (2004). *Free Will: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Pinker, Steven (2015). *How the Mind Works*. Great Britain: Penguin Books.
- Polkinghorne, John (2002). *Quantum Theory: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Polkinghorne, John (2011). *Science and Religion in Quest of Truth*. London: SPCK.
- Putnam, Hilary (1979). *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers, Volume I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reid, Thomas (1969). *Essays on the Active Powers of the Human Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Relja, Hrvoje (2021). *Tomistička filozofija*. Zagreb: Leykam international.
- Rhonheimer, Martin (2008). *The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- Sartre, Jean-Paul (2006). *Bitak i ništo: Oglad o fenomenološkoj ontologiji – svezak prvi*. Zagreb: Demetra.
- Schrödinger, Erwin (2012). *Što je život?* Zagreb: Sveučilišna knjižara.
- Searle, John (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- Seneca, Lucius Annaeus (2021). *Letters from a Stoic*. Chichester: Capstone.
- Skočibušić, Ivana (2021). *Odnos filozofije, znanosti i umjetnosti u djelu Ivana Supeka*. Završni rad. Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu. Split.



- Sorabji, Richard (1980). *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. New York: Cornell University Press.
- Strawson, Peter F. (2008). *Freedom and Resentment and Other Essays*. Abingdon: Routledge.
- Teklić, Ilija (2020). *Metafizika uma*. Završni rad. Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu, Odsjek za filozofiju, Split.
- Tillich, Paul (2016). *Biblijska religija i potraga za krajnjom zbiljnošću*. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu i Kršćanska sadašnjost.
- van Inwagen, Peter (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.
- van Inwagen, Peter. "The Incompatibility of Free Will and Determinism." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 27, no. 3 (1975): 185–199. <http://www.jstor.org/stable/4318929>. Datum pristupa: 2. 1. 2022.
- Velmans, Max (2009). *Understanding Consciousness*. London: Routledge.
- Vohs, Kathleen D. and Schooler, Jonathan W. "The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating." *Psychological Science* 19, no. 1 (2008): 49–54. <http://www.jstor.org/stable/40064799>. Datum pristupa: 4. 12. 2021.
- Wegner, Daniel M. (2018). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press.
- Wojtyła, Karol (2017). *Osoba i čin*. Split: Verbum.
- Woodward, James (2009). Agency and Interventionist Theories. U: Beebe, Helen et al. (ed.). *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford: Oxford University Press.

## SAŽETAK

Problem slobodne volje jedan je od onih perenijalnih filozofskih problema koji zaokuplja mišljenja filozofa od najranijih početaka. Krećući se kroz gotovo nepreglednu literaturu nastalu samo u suvremeno doba rasprave o ovom problemu, cilj je rada obraniti libertarijaniističku koncepciju slobodne volje.

Prvi korak koji se u takvoj obrani poduzima jest osvjetljavanje nekih od glavnih teza determinizma i kompatibilizma, koji stoje kao ostale dvije općenite pozicije što se problema slobode tiče, kako bismo jasnije razumjeli protiv čega je zapravo libertarijanizam usmjeren.

Drugi korak jest sama obrana libertarijaniistički koncipirane slobodne volje i to u njenoj *agent-causal* (subjekt kao uzrok, A-C) verziji koja se pokazuje kao najbliža onome što čovjek u svome iskustvu osjeća te poveznica ove teorije sa moralnom odgovornošću. Krećući prvo sa naturalističkim temeljima te slobode postepeno se uspinjemo do metafizičkog pogleda na čovjekovu slobodnu volju koja nam usput otkriva i nešto od čovjekove naravi koja se ne pokazuje samo materijalnom.

Metafizički pogled na slobodnu volju sljedeći je korak u razvijanju ideje o slobodi sa bitno drugačijega stajališta koji se pokazuje bitnim ako se čovjekova sloboda ima obuhvatnije shvatiti. U skladu s tim, argumentira se u prilog tezi da se naturalistički i metafizički pogled na kraju krajeva ne potiru, već, naprotiv, oba načina istraživanja djeluju zajedno upotpunjujući se.

Osim toga, često se može čuti ili pročitati kako je znanost pokazala da slobodna volje ne postoji ili da je samo iluzija te će stoga biti potrebno u sljedećem koraku rada pokazati zašto tomu ipak nije tako. Znanost, na kraju, ipak ne pobija slobodnu volju. Također, promatrajući problem slobodne volje između znanosti i filozofije bit će potrebno reći nešto i o tome kako bi problem slobodne volje mogao biti riješen ako bi takvo rješenje uopće imalo biti moguće.

**Ključne riječi:** slobodna volja, determinizam, kompatibilizam, libertarijanizam, *agent-causal* libertarijanizam, moralna odgovornost, znanost, metafizika

# FREE WILL

## ABSTRACT

The problem of free will is one of the perennial philosophical problems that has occupied the philosopher's thoughts since the earliest beginnings. Moving through an almost inexhaustible literature in the contemporary age only of discussions on the topic, the goal of the paper is to defend a libertarian conception of free will.

The first step taken in such defence is the explication of some of the main thesis of determinism and compatibilism, which stand as the remaining two general positions concerning the problem of free will, so as to better understand what exactly is libertarianism opposed to.

The second step is the very defence of a libertarian conception of free will in its agent-causal (A-C) variation which proves to be the closest to what people feel in their experience and also the link between the theory and moral responsibility. Starting first with the naturalistic foundations of this freedom we gradually ascend to a metaphysical view on humans free will by which, along the way, it also reveals something of our human nature that does not show itself to be only material.

The metaphysical view of free will is the next step in the development of the idea of freedom from a fundamentally different viewpoint which show itself to be of importance if the human freedom is to be understood more comprehensively. Accordingly, it is argued in support of the thesis that naturalistic and metaphysical view do not, after all, contradict each other but, on the contrary, both methods of research work together thus complementing each other.

Besides that, it is often heard or read that science has shown free will to be non-existent or just an illusion and so in the next step it will be necessary to show why that isn't really the case. Science, in the end, does not refute free will. Likewise, observing the problem of free will between science and philosophy it's also going to be necessary to say something about how the problem of free will could be solved if such a solution were even possible.

**Keywords:** free will, determinism, compatibilism, libertarianism, agent-causal libertarianism, moral responsibility, science, metaphysics

SVEUČILIŠTE U SPLITU  
FILOZOFSKI FAKULTET

**IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI**

kojom ja Ilija Teklić, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja  
magistra/magistrice Filozofije i Hrvatskog jezika i knjiž., izjavljujem da je ovaj  
diplomski rad rezultat isključivo mogega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima  
i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija.  
Izjavljujem da niti jedan dio diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da  
nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da  
nijedan dio ovoga diplomskoga rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj  
visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 5. 9. 2022.

Potpis



**OBRAZAC I.P.**

**IZJAVA O POHRANI ZAVRŠNOG / DIPLOMSKOG RADA U DIGITALNI  
REPOZITORIJ FILOZOFSKOG FAKULTETA U SPLITU**

STUDENT/ICA	Ilija Teklić
NASLOV RADA	Slobodna volja
VRSTA RADA	diplomski rad
ZNANSTVENO PODRUČJE	humanističke znanosti
ZNANSTVENO POLJE	filozofija
MENTOR/ICA (ime, prezime, zvanje)	dr.sc. Dario Škarica, prof.
KOMENTOR/ICA (ime, prezime, zvanje)	dr.sc. Hrvoje Relja, prof.
ČLANOVI POVJERENSTVA (ime, prezime, zvanje)	1. dr.sc. Dario Škarica, prof. 2. dr.sc. Hrvoje Relja, prof. 3. doc. dr.sc. Ljudevit Henžek

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/ica predanog završnog/diplomskog rada (zaokružiti odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjenog i nakon obrane uređenog rada. Slažem se da taj rad, koji će biti trajno pohranjen u Digitalnom repozitoriju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju*, NN br. 123/03, 198/03, 105/04, 174/04, 02/07, 45/09, 63/11, 94/13, 139/13, 101/14, 60/15, 131/17), bude (zaokružiti odgovarajuće):

a.) u otvorenom pristupu


b.) rad dostupan studentima i djelatnicima Filozofskog fakulteta u Splitu

c.) rad dostupan široj javnosti, ali nakon proteka 6/12/24 mjeseci (zaokružiti odgovarajući broj mjeseci)

U slučaju potrebe dodatnog ograničavanja pristupa Vašem ocjenskom radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnom tijelu u ustanovi.

Split, 5.9.2022.

mjesto, datum



potpis studenta/ice