

1
jest trijumf ne subjektivnog idealizma nego hiper-pitagorejstva.« /Quine, 1976b, str. 502—503/

Neću ovdje ulaziti u analizu Quineovog inače izuzetno zanimljivog argumenta koji završava tezom da varijable kvantifikacije u fizičkoj teoriji uzimaju kao vrijednost samo skupove i brojeve. U našem kontekstu je zanimljivija osnovna premissa na kojoj čitav taj argument počiva; naime, tvrdnja da se fizika ne može formulirati bez uvođenja brojeva i skupova koji, sa svoje strane, povlače nepoželjnu platonističku ontologiju.

»Priznavanje brojeva i ostalih matematičkih objekata je nešto s čime se treba suočiti, koliko god to bilo melankolično. Nema jasnog načina kako bi se postiglo da prirodna znanost funkcioniše bez matematike, niti kako da matematika funkcioniše bez svojih objekata.« /Ibid., str. 500/

116

Ova premissa je ključna za kasnije uspostavljanje »hiper-pitagorejske« ontologije. Jer, ako je već nužno priznati postojanje apstraktnih entiteta, Quine hoće pokazati da je moguće čitavu fiziku izraziti postulirajući samo apstraktne entitete /skupove i brojeve/. Tako se događa taj kontraintuitivni obrat gdje se fizika kao paradigmatička nauka o konkretnom pretvara u teoriju o apstrakcijama.

!?! Ostavimo ipak po strani Quineovo radikaliziranje, a zadržimo se na slabijoj i plauzibilnijoj tvrdnji da fizika dijelom uključuje ontologiju apstraktnih entiteta. Vjerojatno nitko neće sporiti da se bez matematike ne mogu formulirati suvremene fizičke teorije. Ali odatle, strogo gledano, ne proizlaze nikakve platonističke implikacije; naime, možda se ne treba pomiriti s egzistencijom matematičkih objekata, nego naprotiv, u pogledu njih treba zastupati beskompromisni nominalizam koji bi skupove i brojeve izostavio iz konačne ontologije.

To bi svakako pojednostavilo našu sveukupnu empirijsku teoriju i zadovoljilo bi naše mutne materijalističke intuicije o predmetima fizike. Međutim, nominalističko stajalište je povezano s tolikim teškoćama da se postavlja pitanje ima li racionalne osnove očekivati eliminaciju svih apstraktnih entiteta i nije li možda uputnije sjetiti se opomene Alfreda Tarskog: *Inimicus Plato, sed magis inimica falsitas*. A pogotovo bi bilo nepovoljno učiniti da fizikalizam ovisi o nominalističkoj interpretaciji matematike.

? Srećom, to nije nužno. Ako fizika implicira djelomično apstraktnu ontologiju, to je nezadovoljavajuće sa stajališta jednostavnosti ali ne znači da ona zbog toga ne može poslužiti kao baza fizikalističke redukcije. Jer, bolje je imati makar i platonističku fiziku kao jedinu ontologiju, nego pored nje imati i nesvodivu biologiju i nesvodivu psihologiju.

5.

Determinizam, sloboda i moralna odgovornost

Materijalistički filozofi su uglavnom deterministi. To je i prirodno budući da oni smatraju da ne postoji ništa osim entiteta fizike koji se ponašaju po zakonima fizike; a najčešće se smatralo da u sferi materijalnih pojava vrijede striktno zakonitosti. Dosljedno svom stajalištu ovi se filozofi nisu ustručavali da deterministički prikaz protegnu i na područje ljudskog djelovanja. Drugi su opet tu konzekvencu tumačili kao *reductio ad absurdum* materijalizma. U novije vrijeme ovaj spor dviju strana se naročito zaoštio oko pitanja je li determinističko objašnjenje ljudskog ponašanja spojivo s našim uobičajenim shvaćanjem slobode volje i moralne odgovornosti. Budući da mi se čini da fizikalizam doista povlači izvjestan oblik determinizma, razmotrit ću koliko se to može uzeti kao argument protiv njega.

Formulacija determinizma

Ima mišljenja da je determinizam teorija koja se uopće ne može formulirati. S onima koji poput Strawsona i Austina tvrde da tezu determinizma ne razumiju i da ona ne označava ništa jasno teško je, ako ne i nemoguće, raspravljati. Ovako globalna kritika mora izgledati nekorektna kada se uzme u obzir da postoje standardne i dobro poznate eksplicacije determinističkog stajališta koje se mogu kritizirati zbog specifičnih nejasnoća, slabosti i nepreciznosti. U tom smislu najbolje je osloniti se na klasičnu i vjerojatno najčešće navođenu formulaciju determinizma, onu koju je izložio Laplace u *Théorie analytique des probabilités*:

»Sadašnje stanje svemira treba da gledamo kao posljedicu njegovog prethodnog stanja i kao uzrok stanja koje dolazi ka-

snije. Neki um koji zna sve sile u prirodi u datom trenutku, kao i trenutne položaje svih stvari u svemiru, bio bi u stanju da u jednoj jedinoj formuli shvati kretanja i najvećih tijela kao i kretanja najlakših atoma u svijetu, pod pretpostavkom da je taj um dovoljno moćan da sve podatke podvrgne analizi; za njega ništa ne bi bilo neizvjesno, budućnost kao i prošlost bile bi pred njegovim očima. Savršenstvo koje je ljudski duh bio u stanju da da astronomiji sasvim slabašno ocrtava takvu inteligenciju. Otkrića u mehanici i geometriji zajedno s otkrićima univerzalne gravitacije, obogatili su duh razumijevanjem prošlog i budućeg stanja sistema svijeta pomoću iste analitičke formule. Svi napori duha u traganju za istinom usmjereni su k približavanju inteligenciji koju smo upravo zamislili, iako ćemo zauvijek ostati beskonačno udaljeni od takvog uma.»

118

Determinizam je ovdje izražen u kontekstu predvidivosti ali to je samo *façon de parler*, jedan od načina da se iskaže teza o postojanju striktno i potpuno zakonitosti zbivanja u svijetu. Laplaceova ideja se u bitnome svodi na ovo: iz potpunog opisa relevantnih osobina elemenata nekog zatvorenog sistema u trenutku t_1 i iz iscrpnog navođenja svih zakona koji važe za elemente tog sistema, logički slijedi jednoznačan i precizan opis stanja tog sistema u bilo kojem drugom trenutku vremena, prije ili poslije t_1 . To se slikovito može izraziti i tako što će se kazati da kada bi postojao neki um koji bi znao početne uvjete sistema do zadnjih pojedinosti i koji bi znao sve zakone, onda bi on mogao predvidjeti svako buduće stanje tog sistema. No, sve što je bitno za tvrđenje determinizma sadržano je u prvoj formulaciji gdje se ne spominje nikakva savršena i božanska inteligencija. /To će se u kontekstu nekih drugih pitanja pokazati kao vrlo značajno./

Po Laplaceovom mišljenju čim govorimo o vjerojatnosti nekog zbivanja, to mora značiti da nemamo uvid u sve faktore koji su relevantni: ili ne znamo u potpunosti početne uvjete ili ne znamo sve zakone. Tako, na primjer, bacajući novčić ne znamo da li će pasti pismo ili glava samo zato što ne znamo točno kojom smo snagom novčić bacili, ne znamo strujanja zraka, konfiguraciju tla itd. Kada bismo sve te stvari znali, mogli bismo bez teškoća predvidjeti ishod bacanja. Vjerojatnost je uvijek subjektivna i ukazuje na to da onaj koji prosuđuje nema potpuni uvid u objektivno stanje stvari. U stvarnosti, naprotiv, vlada determinizam i za promatrača s adekvatnim poznavanjem činjenica i zakona postoji samo nužnost.)

Mnogi filozofi su prigovarali ovakvoj formulaciji determinizma, smatrajući da se determinizam tako svodi na dogmatsku tvrdnju koju više ne može obesnažiti nikakvo empirijsko svjedočanstvo. Jer, pretpostavimo da u situacijama nekog tipa

možemo vršiti samo statistička predviđanja i pored toga što smo, po uobičajenim kriterijima, relativno dobro i iscrpno upoznati s početnim uvjetima i zakonima koji tamo vrijede. U tom slučaju ne bismo bili prisiljeni odreći se determinizma jer postoje dva izlaza koja su uvijek dopuštena i koja navedena formulacija determinizma skoro nameće: možemo reći ili (1) da u tim situacijama u stvari vlada neki drugi još nepoznati striktni zakon, kompliciraniji od onog koji ima samo statističko važenje, ili (2) da nemamo na raspolaganju sve parametre koji su bitni za predviđanje. Drugim riječima, koliko god se gomilalo empirijsko svjedočanstvo protiv njega, pristaša determinizma neće imati problema da to »objasni« unutar same svoje teorije. Ali to već pomalo ima prizvuk besmisla: determinizam je izložen kao ontološka doktrina, a za njegovu istinitost je sasvim irelevantno što se u svijetu zbiva.

Ova i slična razmatranja uvjerila su mnoge da je determinizam prazna, dogmatska i nezanimljiva tvrdnja. Međutim, to nije opravdano. Ono što se tu navodi kao zamjerka determinizmu odnosi se u stvari na svaku empirijsku teoriju. Duhem, Popper i Quine su ovjerljivo pokazali da se svaka empirijska teorija može »imunizirati« i sačuvati od pobijanja revidiranjem nekih drugih teorija ili unošenjem *ad hoc* hipoteza. /Najjednostavniji i najgrublji način da se to postigne bio bi da se činjenica koja nije u skladu s teorijom proglasi perceptivnom iluzijom, halucinacijom ili eksperimentalnom greškom./ Tako vidimo da determinist nije ni u kakvom posebnom položaju što se tiče neopovrgljivosti. Pristaša bilo koje teorije, ako mu je do toga naročito stalo i ako u tom cilju mijenja svojá ostala uvjerenja gdje je to potrebno, uvijek će moći spasiti svoju teoriju od pobijanja. Ono što je, međutim, bitno je to da li će takav njegov postupak biti racionalan. Ako neće, tada njegovu teoriju smatramo neprihvatljivom i oborenom empirijskim činjenicama. Opovrgnuti neku empirijsku hipotezu ne znači dakle učiniti logički nemogućim da se ta hipoteza brani, nego učiniti to neracionalnim i neuvjerljivim.

Prema tome, da bi se otklonio navedeni prigovor determinizmu, treba pokazati da, iako se determinizam može braniti nasuprot bilo kakvom empirijskom svjedočanstvu /uvođenjem skrivenih parametara ili nepoznatih zakona/, ipak će postojati situacije u kojima će ta obrana biti toliko nategnuta i neuvjerljiva da će, upravo na taj način, staviti sam determinizam u sumnju. Kao što je poznato, do takve situacije je doista i došlo u suvremenoj fizici, to jest u interpretaciji kvantne mehanike. Većina današnjih fizičara smatra da treba napustiti nadu u determinističko objašnjenje pojava u mikrosvijetu. Naime, po Heisenbergovim relacijama neodređenosti nemoguće je s pro-

119

izvoljnom preciznošću u isto vrijeme odrediti položaj i impuls čestice — upravo one parametre koji su potrebni za determinističko predviđanje. Tako ovaj slučaj napuštanja determinizma govori dijelom u prilog determinizmu, oslobađajući ga optužbe za dogmatizam i pokazujući da nisu bili u pravu oni koji su tvrdili da će on biti zadržan bez obzira na empirijsko svjedočanstvo. »Budući da smo ograničili naš princip determinizma pozitivnim činjeničnim otkrićima, oslobađamo ga optužbe da je preopćenit, neopovrgljiv, i na taj način, prazan. On sada više nije neopovrgljiv jer je bio opovrgnut u posebnoj dobro definiranoj domeni fizičkih događaja. Tako, na paradoksalan način, princip determinizma je logički učvršćen time što je njegovo polje primjene empirijski ograničeno.« /O'Connor, 1971, str. 56/

Bitno je uvidjeti da nema smisla pripisivati dogmatizam nekoj teoriji samoj po sebi, nego jedino njenom tvrđenju u specifičnim okolnostima, u svjetlu određenih činjenica i određenih drugih torija. Zato i sama deterministička hipoteza, uzeta za sebe, nije ni dogmatska ni nedogmatska. U kontekst nekih pojava i otkrića ona se dobro uklapa, pruža plodonosne sugestije za nove spoznaje i može se smatrati dobro zasnovanom. U nekom drugom kontekstu, opet, ova hipoteza može zahtijevati drastičnu reviziju naših ostalih inače dobro potvrđenih teorija ili postulirati postojanje nekih entiteta za koje inače nema nikakvog svjedočanstva i čije priznavanje znatno narušava jedinstavnost naše slike svijeta. U tom bi slučaju zadržavanje determinizma izgledalo neracionalno i dogmatsko. U najvećem broju situacija ove ocjene su stvar stupnja i ovise o vrlo složenim i kontroverzним pitanjima znanstvene metodologije i kriterijima za prosuđivanje koja je od rivalskih hipoteza najprihvatljivija. Za raspravu o fizikalizmu interesantno pitanje je slijedeće: ima li pretpostavka determiniranosti ljudskih postupaka neke konzekvence koje nju samu čine neprihvatljivom, a time zapravo i fizikalizam? Prethodno ću pokušati pokazati nevaljanost argumenata pomoću kojih se, pozivanjem jednom na kvantnu, a drugi put na klasičnu fiziku, nastoji dokazati da fizikalizam u stvari nema determinističke implikacije u sferi ljudskog djelovanja.

Determinizam i kvantna fizika

»Werner Heisenberg, jedan od najvećih živućih fizičara, lakonski je izjavio: 'Priroda je nepredvidiva'; izgleda prilično apsurdno poricati živom organizmu čak i taj stupanj nepredvidivosti koji kvantna fizika pripisuje neživoj prirodi.« /Koestler, 1967, str. 17/

Koestler je samo jedan od velikog broja onih koji su s oduševljenjem dočekali kopenhagensku interpretaciju kvantne fizike i njezin indeterminizam kao ono što će konačno vratiti čovjeku njegovo već poljuljano povjerenje u vlastitu slobodu. Jer ako su elektroni slobodni u svom ponašanju, zašto to ne bi vrijedilo i za čovjeka? Nisu potrebne velike analize da bi se uvidjelo koliko je taj zaključak brzoplet i pogrešan.

Prvo, nije istina da je suvremena fizika indeterministička. Jedna od interpretacija kvantne mehanike, ona koju su razradili Bohr i Heisenberg, doista implicira da pojavama u mikrosvijetu ne vladaju striktni kauzalni zakoni. Međutim, postoje i drukčija mišljenja među fizičarima. Planck, Einstein i de Broglie, na primjer, protivili su se uvođenju apsolutne slučajnosti koja više ne bi mogla biti ničim objašnjena. A i teorije »skrivenih parametara« koje su u novije vrijeme branili Bohm i Vigier svjedoče da suvremeni fizičari nisu jednodušni u nesvodivo probabilističkom tumačenju kvantnih pojava.

Drugo, čak i kada bi mikrofizika bila indeterministička, to ne bi značilo da striktna kauzalnost ne postoji u makrosvijetu. Nasuprot Koestlerovoj tvrdnji naravno da nema nikakvog apsurdna u tome što se živom organizmu poriče »čak i taj stupanj nepredvidivosti koji kvantna fizika pripisuje neživoj prirodi«. Jer, slučajno ponašanje na jednoj razini stvarnosti može proizvesti praktično potpunu zakonitost zbivanja na nekoj višoj razini stvarnosti. Radi ilustracije podsjetimo se da je izvjesnost s kojom očekujemo da se voda u hladnjaku ohladi u stvari rezultat kaotičnih i za nas nepredvidivih kretanja individualnih molekula. Što je veći broj slučajnih događaja koji čine neki makrofenomen, to je on više podložan determinističkom objašnjenju. Newtonova fizika je upravo stoga i mogla bez opasnosti pogreške biti tretirana kao deterministička teorija: kvantne slučajnosti se praktički mogu potpuno zanemariti kada se promatraju tijela sastavljena od velikog broja elementarnih čestica. A danas se procjenjuje da se ljudsko tijelo sastoji najmanje od 10^{27} atoma /Dawkins, 1978, str. 15/. Čak je i pojedinačni neuron makroobjekt kod kojeg ne bi trebalo očekivati primjetan utjecaj mikroskopskih slučajnosti. Osim toga, ako se uzme u obzir dobro potvrđena hipoteza o holističkom funkcioniranju ljudskog mozga i, u vezi s tim, malom značaju pojedinačnih neurona samih za sebe, teško je vidjeti na koji bi način kvantna neodređenost mogla imati udjela u ljudskom ponašanju.

Treće, čak i kada bi fundamentalna slučajnost imala udjela u ljudskim postupcima, ona ne bi imala one konzekvence koje priželjkuju njeni zagovornici. Oni koji uvlače Heisenbergove relacije neodređenosti u tumačenje ljudskog ponašanja smatraju da će na taj način spasiti čovjekovu autonomiju i slo-

vodu koje su ugrožene postojanjem krutih prirodnih zakona. Ali vidjet će se kasnije u kontekstu rasprave o indeterminizmu da je, nasuprot dosta proširenom mišljenju, uvođenje slučajnosti sasvim irelevantno za procjenjivanje slobode postupanja.

Determinizam i klasična fizika

U svom dosta utjecajnom članku /Popper, 1950/ Popper je pokušao dokazati da je ne samo kvantna nego i klasična fizika donekle indeterministička. To je u suprotnosti s uobičajenim shvaćanjem da Newtonove i Maxwelllove jednadžbe /čak i u relativističkoj formulaciji/ omogućuju u principu neograničenu preciznost u predviđanju događaja.

Popper započinje svoj argument kritikom ključnog izraza »predvidivost u principu« i Laplaceovog determinizma koji je pomoću njega formuliran. On smatra da je tvrdnja o principijelnoj predvidivosti prazna i neznanstvena. Kao što je prije rečeno, uvijek se može kao opravdanje neuspjeha u predviđanju navesti to da nisu uzeti u obzir svi potrebni parametri ili točan oblik zakona. Da bi od Laplaceove neempirijske metafizičke teze napravio sadržajnu i znanstvenu tvrdnju, Popper zamjenjuje Laplaceovog demona čisto fizičkim mehanizmom za predviđanje. Sada pitanje o determinizmu u kontekstu predvidivosti ima sasvim konkretan i specifičan iskustveni sadržaj: postoje li fizička ograničenja u konstruiranju mehaničke ili električne naprave koja bi bila u stanju predviđati događaje s proizvoljnom preciznošću i potpunosti?

Nužno je, kako sam Popper kaže, utjeloviti Laplaceovog bestjelesnog demona, to će reći, učiniti tog demona dijelom fizičkog svijeta koji on nastoji predviđati. Razmatrat ćemo, prema tome, 'predviđača' umjesto demona, tj. fizički stroj za predviđanje. /Popper, 1950, str. 123/ »Naš postupak će biti da razmotrimo neka od svojstava, a posebno ograničenja, onog što ćemo nazvati 'predviđač', tj. klasično mehaničkog stroja za računanje i predviđanje koji je konstruiran tako da proizvodi trajne zapise neke vrste /kao što je traka s izbušenim rupama/ koji se mogu protumačiti kao predviđanja položaja, brzina i masa fizičkih čestica. Pokazat će se da takav stroj nikada neće moći potpuno predvidjeti svako od svojih vlastitih budućih stanja, a prema tome mi stanja onog što ćemo nazvati njegovom /bližom/ 'okolinom', tj. dijela svijeta s kojim on stoji u /jakoj/ interakciji.« /Ibid., str. 118/

»Predviđač« mora biti u interakciji sa svojom okolinom, da bi mogao dobiti informacije o početnim uvjetima. Odatle odmah slijedi da će u toj interakciji sam predviđač bar u izvje-

snoj mjeri utjecati na situaciju koju predviđa. Prema tome, za uspješno predviđanje stroj mora znati ne samo stanje svoje okoline već i svoja vlastita unutrašnja stanja u potpunosti. A to je, po Popperovom mišljenju, nemoguće. Koliko god bila opširna informacija koju neki stroj ima o svojim prošlim i sadašnjim stanjima, ta će informacija uvijek biti suštinski nepotpuna.

Već i intuitivno Popperova tvrdnja zvuči vrlo logično i prihvatljivo. Ako se predviđač nalazi u stanju A, da bi on dobio informaciju da se nalazi u stanju A, mora u njemu doći do neke unutrašnje fizičke promjene /»registriranja stanja A«, a to u stvari znači da mora preći u neko drugo stanje, recimo B. Da bi stroj dobio informaciju da se sada nalazi u stanju B, on opet mora preći u neko drugo stanje C i tako dalje. Informacija stroja o svom vlastitom stanju je nužno zastarjela i nepotpuna. Nežgoda je u tome što registriranje unutrašnjeg stanja predstavlja također određeni fizički proces u nekom dijelu mašine tako da registriranje u stvari poremećuje i mijenja stanje onog što se registira. Kada predviđač stekne »potpunu« informaciju o svojim stanjima, samim time je stvoreno jedno novo stanje o kojem on još nema informaciju.

Budući da stroj za predviđanje ne može imati potpunu informaciju o svojim unutrašnjim stanjima, on ne može točno predviđati svoja buduća stanja, a kako je u interakciji s okolinom ne može predviđati ni buduća stanja svoje okoline. Ova ograničenja važe za bilo koji mehanizam za predviđanje i Popper izvodi zaključak da događaji nisu predvidivi s proizvoljnom točnošću; prema tome i klasična fizika je fundamentalno indeterministička.

Nužna nepotpunost informacije koju predviđač ima o samom sebi je premisa Popperovog zaključka koju on brani pomoću nekoliko zanimljivih argumenata. O njima, međutim, neću raspravljati jer smatram da prihvaćanje Popperove polazne tvrdnje uopće nema indeterminističke implikacije. Njegov zaključak nije valjan.

Po svemu sudeći, Popper je čitav svoj argument izgradio uzimajući preozbiljno i previše doslovno Laplaceovu figuru o sveznajućem demonu. Upravo stoga za njega pitanje determinizma postaje pitanje egzistencije subjekta koji bi mogao vršiti proizvoljno precizna predviđanja. Laplaceov subjekt predviđanja, njegov sveznajući demon, naprotiv, predstavlja samo *façon de parler*, slikovit način govora koji se može zamijeniti i jasnijom formulacijom. Za Laplacea, kao i za većinu filozofa, determinizam je hipoteza o relaciji između događaja u svijetu a ne hipoteza o relaciji između događaja u svijetu i eventualnih predviđača i njihovih eventualnih ograničenja. Determinizam

je hipoteza da iz tvrdnje o početnim uvjetima nekog zatvorenog sistema u trenutku t i iz tvrdnje svih relevantnih zakona logički slijedi ispravan opis stanja tog sistema u bilo kojem ranijem ili kasnijem trenutku. U ovoj formulaciji nema riječi niti o demonu niti o predviđanju uopće.

Kako je u klasičnoj fizici zadovoljen zahtjev iz navedene formulacije, ona i jest deterministička teorija. Ne može se kao prigovor tome navesti da svaki klasično-fizički mehanizam za predviđanje ima bitna ograničenja u svom funkcioniranju. Dapače, njegova se ograničenja upravo vrlo dobro mogu objasniti deterministički: nemogućnost mehanizma da vrši predviđanja u određenim situacijama rezultat je njegove nemogućnosti da dobije potpunu informaciju o početnim uvjetima — a to mu je opet nemoguće zato što proces stjecanja informacija o početnim uvjetima striktno kauzalno utječe na promjenu početnih uvjeta.

124

Popperovi paradoksi predviđanja nastaju samo onda kada se iz početnih uvjeta pomoću zakona nastoje izvesti događaji koji se još nisu dogodili. No, da bi imali indeterminističke konzekvence, ti bi se paradoksi morali javljati i kasnije — nakon što su ti događaji prošli. Jer indeterminizam u pogledu nekog događaja tvrdi da se taj događaj *nikada* ne može izvesti na osnovi informacije o prošlim događajima. Ali paradoksi naprasno nestaju čim je događaj koji se nastoji izvesti prošao. Tada, naime, nema nikakvih teškoća da se prošli događaj na deterministički način izvede iz još daljnje prošlosti. Više nema ograničenja koja su prije rezultirala iz toga što je predviđanje kao konkretni fizički proces mijenjalo početne uvjete, bazu predviđanja. I nema više opasnosti da do toga dođe jer prošlost se ne može mijenjati.

Netko će reći da je besmisleno govoriti o predviđanju kada je događaj već prošao. To je vjerojatno točno ali i irelevantno. U kontekstu determinizma i indeterminizma bitno pitanje je da li iz opisa sistema u trenutku t_1 i svih prirodnih zakona slijedi jednoznačan opis sistema u trenutku t_2 , a ne da li se to tvrdi prije ili poslije t_2 . Kada se to tvrdi je s logičkog stajališta sasvim akcidentalna stvar.

Uzmimo tvrdnju o striktno kauzalnoj vezi između događaja A u trenutku t_1 i događaja B u trenutku t_2 . Ona je istinita *atemporalno*, to jest, bez obzira kada se izriče, prije ili poslije t_2 . Doduše, izricanje same te tvrdnje može dovesti do toga da događaj B ne nastupi, ali to neće biti zato što ne postoji kauzalna veza između A i B, nego zato što je izricanje tvrdnje izmijenilo prethodno postojeće početne uvjete tako da antecedentni događaj nije više A nego neki A'. Iz toga se jasno vidi koliko je pogrešno Popperov argument uzimati kao dokaz indetermini-

zma. Jer, nepouzdanost njegovog predviđača ne proizlazi iz probabilističke veze među događajima /što bi doista bio konkluzivni antideterministički argument/ nego iz nepotpunog uvida u početne uvjete. A kada dođemo u priliku da imamo kompletan uvid u situaciju /npr., kada događaj prođe i kada našim ispitivanjem ne možemo više na njega utjecati/, vidimo sasvim jasno da su takvi i takvi početni uvjeti jednoznačno odredili kasniji tok događaja. Budućnost nije »otvorena«.

Laplace je svog sveznajućeg demona mudro stavio izvan svijeta da bi govoreći o determinizmu pomoću predvidivosti izbjegao sporedne probleme vezane za stvarni proces predviđanja. Uostalom, govoriti o determinizmu upotrebljavajući kontekst predviđanja isto je kao i govoriti o logičkom slijedu upotrebljavajući kontekst zaključivanja. Kao što je determinizam hipoteza o relaciji između događaja u svijetu a ne hipoteza o relaciji između događaja u svijetu i eventualnih predviđača i njihovih eventualnih ograničenja, tako se i problem logičkog slijeda tiče odnosa između premisa i konkluzije a ne odnosa između premisa i konkluzije i onoga koji zaključuje i njegovih eventualnih ograničenja. Tvrditi nešto o subjektu koji zaključuje može biti bezazleni *façon de parler*, pomalo zaobilazni način da se nešto kaže o logičkom slijedu. Ali uzeti subjekt zaključivanja kao bitan faktor u definiciji logičkog slijeda znači napraviti sličnu pogrešku kao Popper koji je zapravo izgradio argument ne protiv determinizma nego protiv jedne govorne figure.

Ako je klasična fizika deterministička, ako kvantna fizika sa svojim eventualnim indeterminizmom ne prelazi okvire mikrosvijeta i ako se psihologija u krajnjoj liniji svodi na fiziku, onda slijedi da je i psihologija deterministička. U ostatku ovog poglavlja razmotrit ću u kojoj mjeri prihvaćanje determiniranosti ljudskog ponašanja mijenja naša uobičajena shvaćanja čovjeka. I ako ih mijenja, treba li se u toj situaciji odreći njih ili determinizma.

Uzroci i razlozi

Ako prihvatimo determinizam, tvrdio je jednom J. B. S. Haldane, onda je svaka rasprava i argumentacija nemoguća: »... ako je materijalizam istinit, čini mi se da ne možemo znati da je istinit. Ako su moja uvjerenja rezultat kemijskih procesa koji se zbivaju u mom mozgu, ona su determinirana zakonima kemije, a ne logike« /citirano u Popper & Eccles, 1977, str. 75/ Uzgred rečeno, ovim se zapravo ne dokazuje neistinitost determinizma, tj. materijalizma, nego jedino to da i kada

125

bi oni bili istiniti, mi ne bismo imali razloga da u to vjerujemo./ Premda se sam Haldane kasnije odrekao tog svog argumenta, uvidjevši njegovu nevaljanost, on je ipak vrlo tipičan za jedan način tumačenja ljudskih postupaka. U suvremenoj filozofiji se često sreće mišljenje da se isključuju dvije vrste objašnjenja, pomoću uzroka i pomoću razloga. Nužan uvjet racionalnosti nečijeg postupanja bio bi da se ono ne može potpuno kauzalno objasniti.

Glavni zastupnici nekauzalnih objašnjenja za ponašanje čovjeka su, među ostalima, Wittgenstein /u *Filozofskim istraživanjima*/, A. I. Melden i Charles Taylor. Daleko bi nas odvelo detaljno razmatranje njihovih različitih argumenata protiv kauzalnog pristupa. Uvjerljiva i, rekao bih, konkluzivna kritika tih argumenata može se naći u izvanredno značajnom članku Donalda Davidsona »Actions, Reasons, and Causes« iz 1963. Braneći uzročno objašnjenje ljudskih postupaka Davidson u jednom trenutku prelazi iz obrane u napad i postavlja slijedeće pitanje: ako neki čovjek postupi na određeni način iz razloga A, što uopće može značiti da je on postupio tako iz razloga A ukoliko to ne znači da je razlog A bio uzrok takvog njegovog postupka, Naime, on je mogao i imati razlog A za takav postupak i postupiti na taj način a da ipak ne postupi tako iz razloga A. Recimo, što znači da je od nekoliko razloga koje sam imao da učinim x upravo A onaj razlog iz kojeg sam na kraju to doista i učinio. Veza između stvarnog razloga za neki postupak i tog postupka mora ostati misteriozna ako odbacimo prirodno objašnjenje da je taj razlog uzrok tog postupka. A Davidson je vrlo lijepo pokazao da ne stoje filozofski argumenti na osnovi kojih se predlaže odbacivanje tog prirodnog kauzalnog objašnjenja.

»Imati razlog« je jedna vrsta uzroka. Dakle, ukoliko i pretpostavimo da su ljudski postupci u potpunosti kauzalno objašnjivi odatle ne slijedi da su oni iracionalni, nelogični ili puki rezultat slijepe prirodne nužnosti. Treba se samo podsjetiti principa rada modernih determinističkih strojeva koji imaju dovoljne uzroke za izvođenje svake svoj pojedine operacije, a ipak se njihovom računanju matematički i logički nema što prigovoriti. Ali zašto nam onda objašnjenje pomoću uzroka tako često asocira ponašanje bez smisla i odsutnosti razloga? Zato što objašnjavanju pomoću uzroka pribjegavamo obično u situacijama kada dolazi do poremećaja i kvara, to jest kada objašnjenje pomoću razloga više nije moguće.

Uzmimo, na primjer, neki kvaziteleološki ili, kako bi Dennett rekao, intencionalni sistem; naime, neki mehanizam čije ponašanje možemo relativno dobro objasniti pripisujući mu posjedovanje određenih informacija i nastojanja da postigne iz-

vjesne ciljeve /»uvjerenja« i »želje«/. Ako je taj mehanizam strukturalno vrlo kompliciran, nama je mnogo jednostavnije i uputnije da zauzmemo prema njemu intencionalni pristup (tumačeći njegova postignuća kao racionalni rezultat određenih želja i uvjerenja/ nego da izaberemo fizički pristup i potpuno se izgubimo u njegovoj mašineriji uzalud pokušavajući da izoliramo dovoljne fizičke uzroke njegovog ponašanja. Igrajući šah s računarom polazište nam je pretpostavka da on /jest programiran tako da/ nastoji matirati protivnika. Stoga i njegove poteze tumačimo kao rezultat neke strategije usmjerene ka tom cilju, odnosno smatramo ga racionalnim. Njegovo ponašanje je racionalno utoliko što se može tumačiti kao rezultat posjedovanja određenih informacija i imanja izvjesnih ciljeva. Međutim, ako kompjuter dvadeset poteza za redom odigra kralja na susjedno mjesto i onda natrag, to više ne možemo dobro protumačiti kao strategiju za dobitak i nameće se pretpostavka da je došlo do kvara. Tada napuštamo intencionalni i zauzimamo fizički pristup i tražimo grešku u mehanizmu, to jest uzrok. Ali kardinalna je pogreška iz toga zaključiti da prije nije bilo dovoljnih uzroka za kompjuterove poteze; naravno da ih je bilo jer je on deterministički stroj. Razlika je jedino u tome što je prije splet uzroka proizvodio ponašanje koje se moglo interpretirati kao rezultat određene taktike, a to sada više nije moguće.

Slično je i s našim odnosom prema drugim ljudima, prema kojima u pravilu zauzimamo intencionalni pristup i koje obično smatramo racionalnima. Međutim, ako imamo posla s čovjekom čije se reakcije od nekog trenutka u njegovom životu više nikako ne mogu uklopiti u bilo koji kontekst želja i ciljeva, bit ćemo prisiljeni da u odnosu prema njemu napustimo intencionalni pristup i da eventualno na kraju zauzmemo fizički pristup, tražeći uzrok /npr. neki neurofiziološki poremećaj/. Ali, što je bitno uočiti, odatle ne slijedi da za ponašanje racionalnog i normalnog čovjeka ne postoje dovoljni uzroci.

Možda je protivljenje fizikalističkom objašnjenju ljudskih postupaka bazirano na tome što kauzalnom tipu objašnjenja doista pribjegavamo skoro isključivo u situacijama kada nailazimo na iracionalno i besmisleno ponašanje. Ako je tako, naši su razlozi slabi. Za tu iracionalnost nije odgovorno samo postojanje fizičkog uzroka nego to što je jedan fizički uzrok zamijenjen drugim, odnosno što je došlo do poremećaja normalnog kauzalnog funkcioniranja organizma. To što mi prema normalnom, racionalnom čovjeku ne zauzimamo fizički pristup posljedica je toga što imamo prikladniji način objašnjenja njegovih postupaka /intencionalni pristup/, a ne toga što bi fizički pristup bio neprimjenljiv ili u principu nemoguće.

Često se smatra da je konzekvenca determinizma da su sva naša nastojanja i trud oko nečega uzaludni jer biti će onako kako će biti, to jest kako je determinirano. Čovjek koji uvida nužnost događaja pasivno će i rezignirano pratiti neumitnost zbivanja bez pokušaja da nešto promijeni; sve ionako mora završiti neuspjehom i razočaranjem. Kako Seneka kaže, *volentes ducunt fata, nolentem trahunt*. Fatalističko gledište je upečatljivo i lijepo izraženo u slijedećem dobro poznatom Eddingtonovom pitanju: »Kakvog značaja ima moja večerašnja duševna borba da li da se odreknem pušenja ili ne, ako zakoni koji upravljaju materijom fizičkog univerzuma već unaprijed određuju sutrašnju konfiguraciju materije koja se sastoji od lule, duhana i dima povezanog s mojim usnama?» /Edwards & Pap, 1973, str. 4/. Doista, ima mnogo toga što će se u čovjekovom životu zbiti bez obzira kakva su njegova htijenja, ali ipak je jasno da u ogromnom broju situacija od naših namjera i odluka ovisi što će se u budućnosti dogoditi. Odricanje od pušenja, ako do njega dođe, jest rezultat kauzalnog djelovanja »duševne borbe» tako da ona svakako nije bila uzaludna. Kauzalna efikasnost naših htijenja direktno opovrgava fatalizam. Bilo bi suvišno navoditi primjere situacija u kojima kasniji tok događaja bitno ovisi o tome za što se odlučio čovjek koji je imao mogućnost izbora. Dakle, budući da su i naša htijenja i odlučivanja jedan od kauzalnih faktora, nije istina da će se sve odvijati jednako — bila ona prisutna ili ne.

Eddingtonov argument ima dublji smisao ako se gleda u kontekstu dualističke metafizike. /Da je to možda i bila njegova intencija nagovještavaju izrazi »duševna borba« i »materija fizičkog univerzuma«./ Naime, ako u svijetu materije vlada strogi determinizam a naša htijenja spadaju u odvojenu mentalnu sferu, onda ona doista ne igraju nikakvu ulogu i uopće ne utječu na tok fizičkih događanja. Ovako interpretirani argument uperen je protiv determinizma spojenog s dualističkom hipotezom. Stoga ga fizikalisti mogu okrenuti u suprotnom smjeru i upotrijebiti kao prigovor dualizmu da ne može objasniti kauzalnu efikasnost naših htijenja. Sami fizikalisti, i pored prihvatanja determinizma, nemaju sličnih problema. Budući da su za njih htijenja i odlučivanja samo posebna vrsta fizičkih procesa, nema ni teškoća da se u njima vidi jedan od kauzalnih faktora u materijalnom svijetu.

Ako smo determinirani, onda nismo slobodni. Za mnoge je istinitost ove tvrdnje izvan svake sumnje i ti filozofi se nazivaju inkompatibilistima jer smatraju da su determinizam i sloboda nespojivi. Za njih je jedina dilema u tome da li zadržati vjerovanje u determinizam ili vjerovanje u slobodu volje. U toj situaciji mnogi drže da je intuitivno svjedočanstvo u prigod postojanju slobode volje toliko jako da je vjerovanje u potpuni determinizam apsurdno i nemoguće. Na primjer, u jednom aforizmu Lichtenberg kaže: »Mi znamo s daleko većom jasnoćom da je naša volja slobodna nego da sve što se događa mora imati uzrok. Zar se ne bi moglo obrnuti taj argument i reći: naši pojmovi uzroka i posljedice mora da su vrlo netočni jer naša volja ne bi mogla biti slobodna kada bi ta predodžba bila ispravna.« /Lichtenberg, 1974, str. 50/ Slično je rezonirao i poznati fizičar A. H. Compton: »Čovjekova sposobnost da pokreće svoju ruku po volji je mnogo direktnije i izvjesnije spoznata nego što su čak i dobro provjereni Newtonovi zakoni, ... ako ti zakoni poriču čovjekovu sposobnost da pokreće svoju ruku po volji, treba zaključiti da Newtonovi zakoni zahtijevaju modifikaciju.« /citirano u Jaki, 1970, str. 388/

Ima opet drugih kojima se čini pretjeranim pridavati toliko povjerenje intuitivnom osjećaju i subjektivnoj sigurnosti. Možda je to ipak naša velika zabluda koja je duboko ukorijenjena i koje se teško osloboditi? Ovo stajalište vrlo lijepo mogu ilustrirati Tolstojeve riječi na završetku *Rata i mira*:

»Kao što je astronomiji bilo teško priznati kretanje zemlje, jer bi se odrekla neposrednog osjećaja da je zemlja nepomična i takvog istog osjećaja da se planeti kreću, tako je isto teško historiji priznati da su ličnosti potčinjene zakonima prostora, vremena i uzroka, jer bi se odrekla neposrednog osjećaja da je ličnost nezavisna. Ali kao što je u astronomiji novo mišljenje govorilo: 'Istina, mi ne opažamo kretanje zemlje, ali ako uzmemo da se ona ne kreće, doći ćemo do besmislice; a ako uzmemo da se kreće, što mi ne opažamo, doći ćemo do zakona', tako isto u historiji novo mišljenje veli: 'Istina, mi ne osjećamo našu zavisnost, ali kad uzmemo da smo slobodni, doći ćemo do besmislice, a kad uzmemo da zavisimo od vanjskog svijeta, vremena i uzroka, doći ćemo do zakona'.

U prvom slučaju trebalo se odreći svijesti o nepomičnosti u prostoru, pa priznati kretanje koje ne opažamo; u ovom drugom slučaju isto je tako neophodno odreći se svjesne slobode, pa priznati zavisnost koju ne opažamo.«

Među filozofima koji negiraju determinizam da bi sačuvali ljudsku slobodu ima mnogo onih koji smatraju da je ta sloboda zagarantirana već samim time što je odbačena mogućnost determinističkog tumačenja ljudskog ponašanja. Uvođenje slučajnosti u sferu ljudskih postupaka je po njima dovoljno da se obrani postojanje autonomije i slobode, čak i bez nekih dodatnih argumenata. U ovu grupu filozofa indeterminista spadaju među ostalima i Epikur, Marx /u ranom periodu/, Peirce, James, Eddington i Jeans.

Njihova argumentacija je otprilike slijedeća. Determinizam je nespojiv s postojanjem slobodnog subjekta, jer u svijetu u kojem vladaju striktni kauzalni zakoni nema mogućnosti izbora. Ako prirodni zakoni već sada određuju što će se dogoditi slijedećeg sata, onda nitko nema moć da provede u djelo svoje namjere koje su tome suprotne. Zar nije besmisleno i spominjati slobodu u vezi sa svijetom koji uvijek dopušta samo jednu mogućnost? Između čega bi se tu moglo birati ako nema alternativa? Stvari se, međutim, bitno mijenjaju čim se uvede slučajnost. Ako postoje bar neke situacije u kojima sadašnje stanje ne određuje nužno buduće stanje, to su situacije gdje je ostavljen prostor za slobodu izbora. Indeterminizam donosi sliku budućnosti koja je otvorena. Sadašnje stanje se, slikovito rečeno, grana u nekoliko staza, a kojim putem će krenuti ovisi i o željama, htijenjima i namjerama svjesnih subjekata. Epikurovo sasvim malo skretanje atoma, Marxova razrada te ideje, Peirceov tihizam, govor o slobodi elektrona u vezi s indeterminizmom kvantne fizike, sve su to razmišljanja koja proizlaze iz zajedničke polazne pretpostavke — da je slobodno postupanje slučajno i nepredvidivo.

Ta se pretpostavka, međutim, čini neodrživom s obzirom na porazne prigovore kojima je bila izvrgnuta. Ako bi nečije ponašanje bilo proizvod čiste slučajnosti, to bi nam više izgledalo, kako reče Ayer /Ayer, 1954/, kao ponašanje ludog nego kao ponašanje slobodnog čovjeka. Štoviše, čini se da nema smisla nekom subjektu pripisivati postupke koji su proizvod fundamentalne slučajnosti, to jest koji nisu bar u izvjesnoj mjeri uzrokovani njegovim unutrašnjim stanjima /namjerama, željama, vjerovanjima itd./ Ako na osnovi potpunog opisa neke situacije proizlazi fiksna vjerojatnost, na primjer 0.9, da taj i taj čovjek opljačka banku, po čemu bi on bio slobodniji nego netko u determinističkom svijetu? Istina, njegova budućnost jest »otvorena«, ali ne na taj način da on sam utječe na ishod događaja. Ako na kraju i ne izvrši djelo pljačke, to mu se također ne može upisati u dobro; on je naprosto imao sreće da mu je slučaj išao naruku /naravno, pod pretpostavkom da bi inače bio uhvaćen/.

Indeterministi su doista u velikoj neprilici. Oni prigovaraju deterministima da ne mogu biti slobodni oni postupci koji su kauzalno već potpuno unaprijed određeni. No, njima se može uzvratiti da bi još manje trebalo smatrati slobodnima one postupke koji su kauzalno nepotpuno određeni i gdje vlada slučaj i vjerojatnost, ili u krajnjoj liniji kaos. Indeterminizam, dakle, ne može biti rješenje problema slobode. To rješenje treba tražiti u jednom od tri pravca razmišljanja koji, logički gledano, jedino preostaju. Prvo, može se tvrditi da je bila pogrešna polazna pretpostavka o nespojivosti slobode i determinizma i s obzirom na to pokušati izgraditi determinističku teoriju ljudskog ponašanja koja ne bi bila u suprotnosti s našim uobičajenim shvaćanjem slobode i s njom usko povezane moralne odgovornosti. Drugo, može se nastojati pronaći neki srednji put između determinizma i indeterminizma za objašnjenje slobodnih postupaka. I treće, moguće je opredijeliti se za stajalište iz Tolstojevog citata i tvrditi da, u uobičajenom značenju riječi »sloboda«, čovjek u stvari nikada nije slobodan.

Ta tri gledišta su u literaturi poznata kao kompatibilizam, libertarijanizam i /deterministički/ inkompatibilizam. Kompatibilistima i libertarijancima je zajedničko uvjerenje da su neki ljudski postupci slobodni. Kompatibilistima i /determinističkim/ inkompatibilistima je zajedničko uvjerenje da su svi ljudski postupci kauzalno objašnjivi. Libertarijancima i /determinističkim/ inkompatibilistima je zajedničko uvjerenje da su determinizam i sloboda nespojivi.

Inkompatibilizam kao teza o toj nespojivosti u stvari obuhvaća indeterminizam, libertarijanizam i deterministički inkompatibilizam. Da bih izbjegao ovu posljednju glomaznu sintagmu, u daljnjem tekstu ću pod inkompatibilizmom uvijek podrazumijevati samo *deterministički* inkompatibilizam.

Kompatibilizam

Izraz »kompatibilizam« zavarava jer može sugerirati da se radi o slabijoj tvrdnji nego što to stvarno jest. Svi kompatibilisti tvrde ne samo da je determinizam spojiv sa slobodom nego da je on i nužna pretpostavka slobode. To se vidi već i iz naslova klasičnog članka o ovoj temi koji je 1934. godine /pod pseudonimom R. E. Hobart/ objavio američki filozof Dickinson S. Miller: »Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It«. Po njegovom mišljenju, iz teškoća u koje je upao indeterminizam treba izvući zaključak da slobodni postupci nisu oni koji nemaju uzroka, nego oni koji imaju specifičnu vrstu uzroka, to jest čiji uzroci potiču iz subjek-

71
tivne sfere. Slobodno djelovati znači biti uzrokovan vlastitim htijenjima i intencijama, a nesloboda je rezultat vanjskih uzroka kada su oni »jači« od motiva subjekta.

132
Osim Millera kompatibilizam su branili i mnogi drugi filozofi: Locke, Hume, Mill, Russell, Moore, Schlick, Ayer, Nowell Smith, Smart, Frankfurt, Levin, Stote itd. Oni smatraju da je osnovna pogreška protivnika determinizma u tome što su slobodu kao pojam suprotstavljali determiniranosti umjesto prisili. Ako je netko determiniran, to samo znači da postoji uzročno objašnjenje njegovog ponašanja, a ne da je i samim tim prisiljen. Kada je čovjekovo ponašanje uzrokovano njegovim htijenjima, zar nije besmisleno reći da je on u tom trenutku prisiljen da djeluje onako kako djeluje? Pa on upravo djeluje onako kako hoće i što je onda sloboda ako nije to?

132
Dakle, kontradiktorni pojmovi su sloboda i prisila, a ne sloboda i determiniranost. To je lijepo obrazložio Schlick povlačeći distinkciju između preskriptivnih i deskriptivnih zakona. Nesretna je okolnost, tvrdi on, da mi upotrebljavamo istu riječ, »zakon« u dva vrlo različita značenja. U jednom smislu /preskriptivnom/ zakon predstavlja propis kojim se zahtijeva određeni oblik ponašanja i iza kojeg stoji prisila ako ne bude poštovan. U drugom /deskriptivnom/ smislu zakon predstavlja opis stvarnog ponašanja nekih entiteta za koji smatramo da ima univerzalno važenje. Zbrka nastaje kada se ta dva značenja ne razlikuju, i ta zbrka je po Schlickovom mišljenju glavni izvor nepotrebnih komplikacija i pseudoproblema u raspravi o determinizmu i slobodi. U činjenici da su nečiji postupci uzrokovani nije sadržana nikakva implikacija o njegovoj prisiljenosti; determiniranost jedino znači da njegov postupak predstavlja instancu jedne univerzalno kvantificirane istinite rečenice. Evo i samih Schlickovih riječi:

»Budući da su prirodni zakoni samo opisi onog što se zbiva, u vezi s njima ne može biti govora o 'prisili'. Zakoni nebeske mehanike ne propisuju planetima kako se moraju kretati, kao da bi se planeti zapravo htjeli kretati sasvim drukčije, a tek ih ti okrutni Keplerovi zakoni prisiljavaju da se kreću po pravilnim putanjama, ne, ti zakoni ni na koji način ne prisiljavaju planete, već naprosto izražavaju ono što planete zapravo u stvarnosti čine.« /Berofsky, 1966, str. 57/

→ Pitanje slobode u postupcima usko je povezano s pitanjem pripisivanja moralne odgovornosti za te postupke. Kompatibilisti dokazuju da prihvaćanje determinizma nije u suprotnosti s opravdanošću moralnog suđenja. Često se misli da ako postoji dovoljan uzrok za nečiji čin, onda nemamo moralno pravo da čovjeka za taj čin krivimo, a pogotovo da ga kažnjavamo. Budući da je postojao dovoljan uzrok, čovjek u stvari

i nije mogao djelovati drukčije nego što je djelovao pa je i surovo i glupo kažnjavati čovjeka za nešto što *ex hypothesi* nije mogao izbjeći. Taj prigovor, međutim, ne stoji. Determinizam je u stvari nespojiv samo s jednim načinom opravdanja moralne osude i kazne, a to je retributivno stajalište po kojem prestupnik zaslužuje kaznu kao odmazdu za počinjeno zlo djelo. Kompatibiliste ta okolnost najčešće mnogo ne brine jer smatraju da je takvo tumačenje kazne i onako potpuno prevladano. Ako ono još ima zastupnika, to je samo ostatak primitivnih i iracionalnih gledanja koja odumiru. Ili, da citiram još jednom Schlicka: »Što je kazna zapravo? Gledajte koje se još uvijek često iznosi, da je to prirodna odmazda za prošlo zlo, ne bi više trebalo biti zastupano u civiliziranom društvu; jer mišljenje da se povećanje patnje može ispraviti novom patnjom sasvim je barbarsko.« /Berofsky, 1966, str. 60/

133
Opravdanje kazne kompatibilisti vide u tome što ona predstavlja jedan novi motiv koji bitno utječe na ljudsko ponašanje i mijenja ga. Kazna, s jedne strane, ima za cilj da odgojno djeluje na počinitelja prestupa, a, s druge strane, zastrašuje druge potencijalne prestupnike. Ovaj utilitaristički pristup okrenut je budućnosti i opravdanje kazne nalazi u njezinim konzekvencama. Stoga se i vrlo dobro uklapa u determinističko tumačenje ljudskih postupaka. Jer, premda je u određenom smislu istina da prestupnik u datim okolnostima doista nije mogao učiniti ništa drugo nego ono što je učinio, kazna opet ima smisla budući da će njezino nanošenje, pretpostavljamo, proizvesti željene posljedice. Smisao i opravdanje kazne iscrpljeni su u posljedicama koje se namjeravaju postići.

Slično je s etičkim prosuđivanjem uopće. Zašto nekada subjektu pripisujemo odgovornost za postupak, a nekada ne ako je situacija u svim slučajevima slična po tome što je postupak uvijek rezultat nekog kauzalnog niza koji seže daleko u prošlost datu neovisno od subjektivnih želja i intencija? Zato što postoje dva bitno različita načina kako može doći do jednog te istog ishoda /npr. do povrede ili smrti nekog čovjeka/. Kauzalni niz može jednostavno proći cijeli put a da ne bude prilike da se manifestiraju čovjekova htijenja, namjere i preferencije /npr., on može biti gurnut, hipnotiziran, mentalno poremećen i sl./. U tom slučaju nema moralne odgovornosti jer nedostaje subjektivni faktor koji i jest predmet etičkog procjenjivanja. A ako postoji krivnja i odgovornost za neki postupak, onda je tu nužno prisutan i subjektivni element koji je »moralno nepodoban«.

Slično kao u vezi s kaznom, sada se može postaviti pitanje otkuda pravo da se čovjeka moralno osuđuje za njegovo »loše« subjektivno ustrojstvo ako je ono nužan rezultat datih počet-

134
nih uvjeta. Kompatibilist bi na to odgovorio povlačeći najprije razliku između dviju vrsti osobina koje se kod ljudi smatraju poželjnim. S jedne strane, postoje prirodne osobine kao inteligencija, duhovitost, ljepota itd. S druge strane, postoje etičke osobine kao poštenje, plemenitost, dobrota itd. Reći za nekoga da je neinteligentan i reći da je nepošten slično je po tome što se taj čovjek u oba slučaja rangira nisko po posjedovanju jednog poželjnog svojstva. No, zašto ga u jednom slučaju moralno osuđujemo a u drugom ne kada je u pogledu oba ta svojstva bio jednako, to jest potpuno, determiniran? Zato što, da je htio, mogao je biti pošten i u tom smislu je odgovoran za neposjedovanje tog svojstva. Naprotiv, inteligencija je nešto što ne ovisi o čovjekovim htijenjima i nastojanjima i u tom smislu njegov subjektivni element ne snosi za to krivnju. A glavni smisao i cilj moralne osude jest, kao i kod kazne, da se utječe na buduća htijenja i postupke. Stoga je i besmisleno osuđivati čovjeka za neke postupke u kojima nikakvu ulogu nisu igrale njegove unutrašnje dileme, razmišljanja, nemarnost, bezobzirnost — i uopće bilo što drugo na što se može utjecati negativnom reakcijom drugih ljudi. Upravo zato je, na primjer, kleptomanija bolest, a ne krivično djelo; jer akt krađe kod kleptomana je rezultat nekog njegovog unutrašnjeg poremećaja i događat će se usprkos nametanja suprotnih motiva u vidu kazne ili moralnog neodobravanja.

Kompatibilisti zaključuju da prihvaćanje determinizma ne povlači neke ozbiljne revizije naših uobičajenih shvatanja slobode i moralne odgovornosti. I nakon uvođenja determinističkog pogleda na čovjeka i društvo, ostaje sačuvano sve što je bitno: i dalje se suštinski razlikuju slobodni postupci od neslobodnih, i moralno odgovorne osobe od neodgovornih. Jedino čega se doista treba odreći je nešto za čime i nema smisla žaliti, a to je »onaj misteriozni oblik moralne alkemije u kojem se kombinacija dvaju zala, moralne izopačenosti i patnje, pretvara u dobro« /Hart, 1968, str. 234—235/, odnosno iracionalno i nehumano mišljenje da prestupnik zaslužuje kaznu naprosto kao odmazdu za svoj prošli čin.

Libertarijanizam

Libertarijanci su filozofi koji smatraju da pojmovi slobode i moralne odgovornosti uključuju mnogo više sadržaja nego što dopušta kompatibilistička interpretacija tih kategorija. Najpoznatiji zastupnik tog stajališta je Kant, a u novije vrijeme i C. A. Campbell. Upravo Campbellovom jasnom pisanju i načinu argumentiranja treba najviše zahvaliti što je diskusija do-

vedena do točke gdje je prilično evidentno u čemu je bitno neslaganje između dviju strana.

Campbell smatra da je malo tko počinio grešku nerazlikovanja deskriptivnih i preskriptivnih zakona — ono što je Schlick uzimao kao jedan od glavnih razloga protivljenja determinizmu. Naprotiv, tvrdi Campbell, osnovni spor između pristaša i protivnika determinizma je u tumačenju rečenice »On je mogao postupiti drukčije« koja povlači moralnu odgovornost subjekta. Po njegovom mišljenju, pretpostavka i osnova moralne osude za neki čin je uvjerenje da je počinitelj djela upravo u toj situaciji kakva je bila mogao izabrati i drugu alternativu i ne učiniti to što je konačno ipak učinio. Jer, naš moralni zahtjev da se čovjek ponaša na određeni način inače nema smisla ako on nema stvarnu mogućnost da se tako ponaša. »Trebalo da« implicira »može«.

Upravo zbog negacije tog fundamentalnog aksioma determinizam je nespojiv s postojanjem moralne odgovornosti. Ako postoji neprekinuti kauzalni niz u kojem prošlost jednodržavno određuje budućnost, ne vidi se kako nekoga možemo kriviti za nešto što je napravio, a što je bilo nužan rezultat uvjeta date situacije. Da bi se sačuvale naše ideje odgovornosti, krivnje i slobode, Campbell smatra nužnim pretpostaviti da se kauzalni niz na nekim mjestima prekida i da se na taj način otvaraju bar dvije mogućnosti između kojih čovjek u tim trenucima može birati.

Campbell naravno ne želi upasti u zabludu indeterminizma. Kada se subjekt odluči za jedan od putova ponašanja koji su mu otvoreni, taj njegov izbor nije rezultat slučajnosti: »Jer jasno je da čovjek ne može biti moralno odgovoran za neki postupak koji ne izražava njegov vlastiti izbor, nego se, naprotiv, može naprosto pripisati slučaju.« /Berofsky, 1966, str. 129/

Razmotrimo поближе situaciju u kojoj je, po libertarijanskoj pretpostavci, budućnost za čovjeka otvorena i gdje on ima istinsku mogućnost izbora. Uzmimo tip situacije u kojoj za Campbella i jedino postoji sloboda postupanja — čovjekovo odlučivanje da li da djeluje onako kako mu dužnost nalaže ili da ide »po liniji manjeg otpora« i da ugodi svojim »empirijskim« željama i strastima. Ako tu doista postoji kontrakauzalna sloboda, kao što Campbell vjeruje, i ako se kauzalni niz u tom trenutku prekida i otvara prostor za alternativne putove u budućnost, što će u takvoj situaciji odlučiti čovjekov izbor? Ukoliko je taj izbor izraz subjektivnog karaktera, onda je on determiniran tim karakterom koji je sa svoje strane rezultat drugih kauzalnih faktora — pa smo se time u stvari vratili na determinizam. Međutim, ako nije izraz karaktera, zar taj izbor nije onda rezultat slučajnosti, ono što se također htjelo izbje-

ci? Može li libertarijanizam naći srednji put između Scille determinizma i Haribde indeterminizma?

Campbell to pokušava postići tvrdeći da pripisivanje nekog postupka subjektu ne povlači da je taj postupak izraz subjektivnog karaktera. Evo i kako on sam to obrazlaže:

»Jedna stvar koja se, po općem mišljenju, *ne može* opaziti izvana je *kreativno djelovanje*. Ali — i u tome leži bit cijele stvari — upravo je kreativno djelovanje ono što nastojimo razumjeti kada nastojimo razumjeti ono što se tradicionalno naziva 'sloboda volje'. Jer kada bi postojao neki postupak koji je stvarno subjektiv postupak a ipak nije izraz njegovog karaktera, reklo bi se da takav postupak u kojem subjekt 'transcendira' svoj do tada formirani karakter, ima bitno narav kreativnog djelovanja. Odatle slijedi da je apsurdno tragati za smislom u 'slobodi volje' s vanjskog stajališta. To znači tragati za njim na takav način da se osigura da neće biti pronađen. Pod pretpostavkom da je kreativno djelovanje bilo koje vrste *barem moguće* /a ne znam ni za kakav razlog da bi se to *a priori* poklo/, postoji jedan, i samo jedan, način kako se možemo nadati da ga dokučimo, a to je *s unutrašnjeg stajališta direktnog sudjelovanja*.« /Berofsky, 1966, str. 132/

Na kraju Campbell rezimira:

»Bez obzira koji put, X ili Y, izaberem u toj situaciji, ne mogu, kao praktično biće angažirano u njoj, sumnjati da moj izbor *nije* puki izraz mog formiranog karaktera, a ipak *jest* izbor koji je napravilo moje ja.« /Ibid. str. 133/

Radikalno suprotstavljanje onog što se tu naziva »subjekt« ili »ja« /self/, s jedne strane, i empirijski formiranog karaktera tog subjekta, s druge strane, odgovara Kantovoj distinkciji između fenomenalnog i noumenalnog subjekta. I Kant je, naime, rješavao problem slobode volje postulirajući misteriozni i nespoznatljivi entitet, čovjeka kao stvar po sebi, koji stoji izvan kauzalnog niza. Taj entitet, moralni subjekt, i jest u stvari jedini predmet moralne osude ako bude poražen u borbi s »empirijskom« stranom čovjekove ličnosti. Slične ideje sadržane su i u poznatoj Sartreovoj tezi da subjekt ima slobodu izbora bez obzira na karakteristike konkretne situacije, to jest neovisno o vanjskim okolnostima i njegovom do tada oblikovanom karakteru. O tome koliko je pretjeran i neodrživ tako ekstremni libertarijanizam najbolje govori Sartreov vlastiti kasniji komentar tih njegovih ranijih gledanja: »Kada to čitam, kažem sam sebi: nevjerovatno, pa ja sam stvarno to mislio!« /Honderich, 1974, str. 60/

Zadržimo se ipak na umjerenijoj i plauzibilnijoj varijanti libertarijanizma, tvrdnji da postoje *neke* situacije u kojima se manifestira kontrakauzalna sloboda. Kao što je već rečeno, li-

bertarijanci smatraju da je postojanje takve vrste slobode direktna konzekvenca našeg uobičajenog shvaćanja moralnih normi i moralne odgovornosti. Uvjerjenje da je čovjek mogao postupiti drukčije je pretpostavka osude i pripisivanja odgovornosti. Ovdje se po mišljenju libertarijanaca radi o kategoričkoj mogućnosti: subjekt je mogao djelovati drukčije upravo u takvoj situaciji kakva je bila, uzimajući u obzir sve njezine faktore /vanjske okolnosti, čovjekove predispozicije, njegov karakter itd./. U takvoj *potpuno identičnoj* situaciji on bi u nekom drugom trenutku mogao postupiti drukčije. Upravo zato ga i osuđujemo za njegovo ponašanje jer smatramo da je unatoč svim određujućim faktorima postojala za njega objektivna, alternativna mogućnost koju nije realizirao. Ukoliko je subjektu doista ostala otvorena druga mogućnost, čak i uz potpuni opis situacije ili »početnih uvjeta«, jasno je da odatle slijedi da je na tom mjestu kauzalni niz prekinut i prestao je važiti determinizam. Otuda i ime »kontrakauzalna sloboda«.

Libertarijanizam je u novije vrijeme bio oštro kritiziran i ne bi se reklo da zastupnicima kontrakauzalne slobode baš cvjetaju ruže. Iznijet ću samo dva najjača prigovora: (1) da je teza libertarijanaca o postojanju autonomnog i moralno odgovornog subjekta izvan kauzalnog niza znanstveno neplauzibilna, i (2) da je ta teza kontradiktorna.

(1) Ako stvarno postoji subjekt /self/ koji na sebe uzima teret odlučivanja u moralno problematičnim situacijama, kakve je on prirode, kada nastaje, koje su njegove osobine i gdje se nalazi? Ako je pravo rješenje moralnosti čovjeka upravo u tom slobodnom neempirijskom subjektu, kako to da o njemu ne možemo reći gotovo ništa? Evo kako na ta pitanja odgovara Skinner:

»Budući da nismo u stanju razumjeti kako i zašto se osoba koju vidimo ponaša onako kako se ponaša, njezino ponašanje pripisujemo osobi koju ne možemo vidjeti, čije ponašanje također ne možemo objasniti, ali o kojoj nismo skloni postavljati pitanja... Funkcija unutrašnjeg čovjeka je da pribavi objašnjenje koje neće biti dalje objašnjavano. Objašnjavanje s njim prestaje. On nije posrednik između prošlih zbivanja i sadašnjeg ponašanja, on je centar iz kojeg ponašanje emanira. On pokreće, započinje, stvara, a čineći to ostaje, kao što je bio i za Grke, božanski. Mi kažemo da je autonoman — a, što se tiče nauke o ponašanju, to znači nadnaravan.« /Skinner, 1973, str. 19/

Problemi se ne uklanjaju čak i ukoliko se pomirimo s postojanjem takvog misterioznog i neodredivog subjekta i prihvatimo, recimo, grubi dualizam supstancija kartezijanskog tipa. Tada se javljaju notorne teškoće u vezi s time gdje se zbiva interakcija između subjekta i tijela čije ponašanje on usmje-

rava. Osim toga, po mišljenju nekih, ovakvom situacijom gdje je materijalni svijet izložen kauzalnom utjecaju iz nefizičke sfere bio bi narušen prvi zakon termodinamike, odnosno zakon o održanju energije. Iz svega navedenog se može zaključiti da libertarijanizam neizbježno vodi u metafiziku koja je kompatibilna s našim sadašnjim naučnim spoznajama samo ako se uvedu mnoge i neuvjerljive *ad hoc* hipoteze.

(2) Ozbiljniji je prigovor da je libertarijanizam logički nekoherentna teorija. Campbell je, svjestan nedostatnosti indeterminizma, nastojao izgraditi srednji put između determinizma i indeterminizma. Deterministi su dokazivali da nije u tome uspio. I ne samo to, nego da, logički gledano, i nije mogao uspjeti. Jer, po njima, determinizam i indeterminizam su kontradiktorne tvrdnje. No, kako je Campbell u prikazu ljudskog ponašanja upravo negirao i determinizam i indeterminizam, samim time je upao u kontradikciju. *Tertium non datur*. Na posebno jasan način je ovu kritiku izložio Smart /Smart, 1961/.

Ako potpuno odredimo početne uvjete nekog zatvorenog sistema u trenutku t_1 i uzmemo u obzir sve zakone koji u odnosu na njih vrijede, onda postoje samo dvije mogućnosti: ili iz konjunkcije tih dviju tvrdnji /početnih uvjeta i zakona/ logički slijedi opis tog sistema u kasnijem trenutku t_2 — to je determinizam, ili to nije tako — a onda je riječ o indeterminizmu. Campbell je pogriješio kada je mislio da otvara srednji put time što je uveo pojam subjekta /self/ koji stoji izvan kauzalnog niza i koji je različit od empirijski oblikovanog i kauzalno objašnjivog karaktera /self's character/. Ako je subjekt taj koji odlučuje i od kojeg ovisi izbor budućeg ponašanja, što je pak sa samim tim subjektom — je li on rezultat prethodnih uvjeta ili je nastao slučajno? Ako je kauzalno proizlazio iz prošlih okolnosti, po Campbellovoj vlastitoj pretpostavci nemamo ga pravo smatrati moralno odgovornim. No, ako je nastao slučajno, opet je isto jer libertarijanci priznaju etičku irelevantnost indeterminizma.

Ovim argumentom se za trenutak libertarijancu dopuštaju sve pretpostavke koje su mu potrebne da izgradi svoj prikaz slobodnog ponašanja, pretpostavke koje su inače predmet ozbiljnog spora između dviju strana. Uzmimo doista, kaže determinist, da se kauzalni niz na nekim mjestima prekida; uzmimo doista da se iz tih točaka granaju alternativne mogućnosti koje ostaju objektivno otvorene; uzmimo također da postoji neempirijski moralni subjekt koji slobodno bira između tih alternativa i koji je odgovoran za taj izbor. Međutim, postavimo u vezi sa svim tim samo jedno pitanje: kako je nastao sam taj akt odluke moralnog subjekta? On ne smije biti uzrokovan jer tada ne bi bilo istina da je subjekt u toj situaciji objektivno

mogao djelovati i drukčije /a to je za libertarijanca nužan uvjet slobodnog postupanja i moralne odgovornosti/. Ali taj akt odluke ne smije biti ni rezultat puke slučajnosti, jer se tada ne bi mogao uopće pripisati subjektu. Da bi se uopće počelo raspravljati o posebnim problemima libertarijanizma, zastupnici ove teorije moraju najprije izbjeći navedenu dilemu i ukazati na neki treći, srednji put. Ti pokušaji, čini se, nemaju nikakvog smisla jer determinizam i indeterminizam iscrpljuju sve mogućnosti; to jest, oni su kontradiktorne tvrdnje.

Inkompatibilizam

Slom libertarijanizma priklonio je mnoge filozofe uvjerenju da ljudi zapravo nisu moralno odgovorni za svoje postupke. Postojanje dovoljnog uzroka za neki čin povlači to da čovjek u stvari u toj situaciji i nije mogao postupiti drukčije. Determinističko tumačenje ponašanja, uz odlučno negiranje bilo kakvog vida slobode, karakteristično je za francuske materijaliste osamnaestog stoljeća. »Nikakve razlike nema između čoveka koga bacaju kroz prozor i čoveka koji sam skače, osim toga što podsticaj u prvom slučaju dolazi spolja, a u drugom iznutra, iz njegove sopstvene mašine.« /Holbach, 1950, str. 137/ Jedan od najslavnijih inkompatibilista bio je američki advokat Clarence Darrow koji je mnoge prestupnike branio pred sudom ne dokazujući njihovu nevinost ili postojanje zakonski olakšavajućih okolnosti, nego zastupajući pred porotom opću filozofsku tezu da su ljudski postupci determinirani i da su zločini, u skladu s tim, samo nužan produkt određenih okolnosti. Darrow je smatrao da nemamo pravo čovjeka kriviti za bilo koji njegov čin jer je u svakom pojedinom slučaju istina da on nije mogao postupiti drukčije ako se imaju u vidu svi određujući faktori.

William James je inkompatibiliste nazvao čvrstim deterministima /hard determinists/ nasuprot kompatibilistima koji su dobili naziv »blagi deterministi« /soft determinists/. Premda je sam bio indeterminist, Jamesove simpatije su bile na strani inkompatibilista jer je smatrao da su oni imali hrabrosti dosljedno povući sve konzekvence svog stajališta i ustrajati u njemu do kraja. »Blagi determinizam« je pomalo podrugljivo ime koje po Jamesovom mišljenju dobro karakterizira one filozofe koji se »užasavaju oštih riječi« poput fatalnosti, nužnosti, predodređenosti i koji hoće zastupati determinizam, a u isto vrijeme izbjeći njegove neugodne i uznemirujuće implikacije.

Inkompatibilizam je rezultat ozbiljnog tretiranja libertarijaniističke definicije slobode. Naime, čvrsti deterministi su prihvatili određenje slobode kao »mogućnosti da se djeluje drukčije u potpuno istoj situaciji«. Tek ako je čovjek u tom smislu slobodan, može se smatrati moralno odgovornim. No, tada nikoga ne možemo kriviti jer je situacija u svakom pojedinom slučaju do kraja odredila čovjekovo buduće ponašanje i nije dopuštala alternative. Treba samo da se upoznamo sa svim determinirajućim faktorima pa da shvatimo da je svaki zločin i svaki »nemoralni« čin neumitno proizišao iz nesretnog sklopa okolnosti i da tu nema mjesta za krivnju. *Tout comprendre c'est tout pardonner.*

Kompatibilisti prigovaraju ovakvom rezoniranju zato što počinje prihvaćanjem libertarijaniističkog shvaćanja slobode. Odatle doista, budući da je to shvaćanje nekoherentno, mora slijediti da nijedan naš postupak nije slobodan. Ali zar nije racionalnije odbaciti definiciju koja je nelogična i zamijeniti je drugom, nego zadržati je i izvlačiti iz nje neobične zaključke? Tako je inkompatibiliste kritizirao i Miller: »Ono što ti deterministi rade je, prvo, da čine nepromišljenu koncesiju indeterministima da ovi imaju koherentnu teoriju i da je ona identična s naivnim vjerovanjem u slobodni izbor; a kada su pre naglжено dopustili toliko, prisiljeni su nazvati to naivno uvjerenje iluzijom. Oni ne vide snagu svoje vlastite fundamentalne pozicije«. /Berofsky, 1966, str. 94/

Ne bi trebalo da zvuči paradoksalno ako se zaključi iz ove oštre kritike da je neslaganje između kompatibilista i inkompatibilista u stvari često mnogo manje nego što to na početku izgleda. Oni se slažu u slijedećem: da ljudi nisu nikada slobodni u campbellovskom smislu te riječi /tj. da su u potpuno istoj situaciji mogli postupiti drukčije nego što su postupili/; da su ljudi nekada slobodni u kompatibilističkom smislu te riječi /tj. da su njihovi postupci uzrokovani njihovim osobnim odlukama, namjerama i afinitetima/; da kažnjavanje ima opravdanje samo ako je okrenuto budućnosti (posljedicama koje može izazvati). Osnovna točka neslaganja je u slijedećem: uključuje li uobičajeno, nerefleksivno shvaćanje slobode i moralne odgovornosti kontrakauzalnu pretpostavku i vjerovanje u prisutnost alternativnih mogućnosti. Ako je to tako, onda će determinist biti inkompatibilist, a ako nije tako, onda će biti kompatibilist. Dakle, pitanje o spojivosti determinizma i slobode volje ovisi o tome što se pod slobodom podrazumijeva. Jako libertarijaniističko shvaćanje slobode s račvanjem kauzalnog niza u »otvorene« alternative svakako da proturječi determinizmu. Nasuprot tome, tvrdnja da je sloboda determiniranost posebnom vrstom

uzroka /iz unutrašnje sfere/ ne dolazi u sukob s postojanjem striktnih zakona po kojima bi se odvijalo ljudsko ponašanje.

Da bi se odlučio spor između čvrstih i slabih determinista trebalo bi provesti statističko istraživanje prosječnog shvaćanja i običnog jezika. Ono bi na kraju vjerojatno dalo različite rezultate u raznim sredinama i raznim vremenima i ne bi dalo potpuno za pravo nijednoj od strana. Uostalom, to pitanje je filozofski i općenito krajnje nezanimljivo. Ono što jest zanimljivo je utvrditi kako stvari stoje, jesu li ljudski postupci u potpunosti kauzalno objašnjivi i koje su konzekvence tog tumačenja po etiku. Determinizam će neke tipove moralnog suđenja onemogućiti ili u najmanju ruku učiniti iracionalnim, a mnogo toga će ostati kako je i bilo. Kompatibilisti i inkompatibilisti se uglavnom slažu u tome što treba odbaciti a što zadržati; njihovo je neslaganje oko toga da li obična moralna svijest sadrži kontrakauzalne pretpostavke. No, sadržavala ona njih ili ne, čvrsti i blagi deterministi su jednodušni u tome da te pretpostavke treba odbaciti. Otuda se vidi da razlika među njima nije toliko bitna i da se na koncu svodi na različito tumačenje uobičajenog morala. Tako, na primjer, da Schlick nije retributivizam smatrao pukim ostatkom barbarskih običaja, već da ga je smatrao sastavnim dijelom suvremenog morala, on bi bio inkompatibilist.

Zašto mnogi filozofi i danas, nasuprot kompatibilistima, smatraju da treba ozbiljno uzimati libertarijaniističko tumačenje slobodnih postupaka? Iza njihovog stava stoje raznovrsni argumenti koji bi trebalo da pokažu kako univerzalni determinizam isključuje mogućnost slobodnog djelovanja. Daleko bi nas odveo pokušaj da iznesemo i ocijenimo najpoznatije tipove tih argumenata; uostalom, neki od njih su po općem mišljenju bili izvrgnuti poraznoj kritici koja je razotkrila njihovu logičku nevaljanost. Stoga ćemo se ograničiti na razmatranje jednog zaključka koji mnogi suvremeni filozofi (npr., Ginet, Lamb i van Inwagen) smatraju dokazom o nespojivosti determinizma i slobode, a za koji se čini da je najjači argument u literaturi u prilog neophodnosti libertarijaniističke interpretacije slobode.

Argument je krajnje jednostavan, što samo još više pridodnosi njegovoj uvjerljivosti.

Označimo s »p« iskaz koji opisuje neko stanje univerzuma prije mog rođenja, a s »q« iskaz koji opisuje bilo koji moj postupak za koji se pretpostavlja da je rezultat mog slobodnog izbora. Pretpostavimo, također, da važi univerzalni determinizam te da je prema tome q nužna posljedica od p na osnovi prirodnih zakona. Inkompatibilistička konkluzija se tada izvodi iz dvije premise:

- (1) p je neizbježno /jer se ne može utjecati na prošlost/.
 (2) (p → q) je neizbježno /jer se ne može utjecati na važne prirodne zakone/.
 (3) q je neizbježno /na osnovi premisa/.

Dakle, dobili smo konkluziju da je bilo koji moj postupak neizbježiv, a moje uvjerenje da sam doista slobodno izabrao između različitih mogućnosti i da sam u nekim situacijama mogao postupiti drukčije nego što sam postupio — čista je iluzija. Ukoliko važi univerzalni determinizam i ukoliko je navedeni zaključak valjan, slijedi da je *svaki* čin bilo kojeg subjekta neizbježiv i nužan te da je govor o nekakvom slobodnom djelovanju sasvim bespredmetan.

Razmotrimo detaljnije inkompatibilistički argument. Njegov ključni pojam je svakako »neizbježivost«. Čini se da je upravo analiza »neizbježivosti« najbolji način da se uvjerimo kako je taj navodni dokaz o nespojivosti determinizma i slobode u stvari pogrešan.

Na osnovi čega tvrdimo da su prošla stanja univerzuma i prirodni zakoni neizbježivi? Njihova se neizbježivost sastoji u tome što oni jesu takvi kakvi jesu potpuno neovisno o našim htijenjima i željama. Naše namjere i nastojanja ne mogu imati nikakav kauzalan utjecaj na oblik prirodnih zakona niti na ono što se dogodilo u prošlosti. /U prvoj premisi se govori o stanju univerzuma prije nego što je dotični čovjek uopće rođen vjerojatno baš zato da bi se naglasila ta nemogućnost djelovanja na prošlost./

Nakon što smo ustanovili smisao termina »neizbježivost« u premisama /neizbježivo je ono na što naše želje i namjere nemaju nikakvog uzročnog utjecaja/, podsjetimo na osnovno pravilo deduktivnog zaključka da se termini u konkluziji moraju javljati u istom značenju koje imaju u premisama. Naša konkluzija prema tome tvrdi da želje i namjere subjekta nisu kauzalno efikasne u odnosu na njegove postupke. Mnogi će filozofi to smatrati očiglednom neistinom koja sama za sebe već dokazuje nevaljanost inkompatibilističkog zaključka jer je dopustio neistinitu konkluziju iz istinitih premisa /npr., Slote, 1982, str. 19—20/.

Međutim, sporni argument ne mogu spasiti čak ni oni koji su spremni prihvatiti radikalnu konkluziju i ustvrditi da između unutrašnjih stanja subjekta i njegovih postupaka nema uzročno-posljedične relacije. Nezgodna je u tome što se njihov argument /protumačen na naš način/ ne odnosi samo na područje ljudskog djelovanja, već je posve generalne naravi i ima apsurdnu konzekvencu da uzročnost uopće ne postoji!

Uzmimo neki jednostavan primjer obične i neproblematične kauzalne relacije — recimo, kada promjena položaja prekidača izaziva paljenje svjetla. Označimo s »p« stanje univerzuma prije nego što je prekidač napravljen i pretpostavimo da važi univerzalni determinizam tako da je q /paljenje svjetla/ nužna posljedica od p na osnovi prirodnih zakona. Sada možemo izgraditi zaključak analogan onome koji je predmet rasprave i taj će novi zaključak zapravo predstavljati *reductio ad absurdum* inkompatibilističkog argumenta: budući da (1) položaj prekidača ne može imati nikakvog kauzalnog utjecaja na p i da (2) on isto tako ne može imati nikakvog kauzalnog utjecaja na važenje zakona (p → q), slijedi konkluzija da (3) položaj prekidača ne može imati nikakvog kauzalnog utjecaja na paljenje ili gašenje svjetla.

No, sasvim je jasno da unatoč tome što su premise istinite, položaj prekidača jest uzročni faktor u odnosu na osvijetljenost prostorije. Zaključak koji nas je doveo do suprotne konkluzije ne može biti logički ispravan, a time smo na indirektan način pokazali i nevaljanost inkompatibilističkog argumenta koji ima istu formu.

Alternativne mogućnosti

Intuitivni osjećaj slobode potječe velikim dijelom iz uvjerenja da u mnogim situacijama objektivno postoje alternativne mogućnosti. Ako se premišljam da li da podignem olovku sa stola i na kraju je doista podignem, čini mi se potpuno izvjesnim da sam mogao i da je ne podignem. Ovo »mogao sam učiniti drukčije« podrazumijeva naravno identičnu situaciju; to jest, da su i vanjske okolnosti i moje unutrašnje stanje bili isti kao u onoj situaciji kada sam podigao olovku. Deterministi, kao što smo vidjeli, ne samo da poriču takvu mogućnost, nego i tvrde da njeno postojanje ne bi čovjeka učinilo ništa slobodnijim nego kada je ne bi bilo. Zabluda o otvorenim alternativama potječe iz nepoznavanja uzroka koji su utjecali na odluku i koji će, ukoliko situacija bude sasvim ista, ponovno dovesti do iste odluke. Dakle, drukčija odluka povlači neku, ma koliko na izgled neznatnu, promjenu u početnim uvjetima. Poriijeklo naše iluzije o mogućnosti da se u potpuno istoj situaciji djeluje drukčije vrlo je slikovito objasnio njemački filozof Paul Rée:

»Pretpostavimo da su dva jaja na stolu. Uzimam jedno od njih. Zašto ne ono drugo? Možda je ono koje sam uzeo bilo malo bliže meni, ili je prevagnula neka druga trivijalna stvar, koju bi bilo vrlo teško otkriti i koja je takva da nam gotovo

nikada ne dolazi do svijesti. Ako sada pogledam unatrag ali ne vidim zašto sam uzeo baš to jaje, tada povjerujem da sam isto tako mogao uzeti i drugo.

Zamijenimo 'mogao sam uzeti drugo jaje' drugim iskazima koji sadrže izraz 'mogao sam'. Na primjer, mogao sam, kada sam uzeo jaje, umjesto toga sebi odsjeći prste, ili sam mogao nasrnuti na svog susjeda. Zašto nikada ne navodimo takve iskaze... nego uvijek one koji razmatraju postupak blizu onog koji je stvarno izveden? Zato što mi u trenutku kada sam uzimao jaje sjećanje prstiju i ubojstvo nisu bili ni na kraj pameti. S te točke gledanja na posebno jasan način se mogu primijetiti dva aspekta stvari o kojoj raspravljamo — činjenica da su voljni postupci nužni i to da oni ne izgledaju nužni. Zapravo je u tom trenutku bilo jednako nemoguće uzeti drugo jaje kao i odsjeći prst jer, da li u potpunom uzroku nedostaje jedna nijansa osjeta ili čitava gomila osjeta očito ne igra nikakvu ulogu; posljedica se ne može pojaviti sve dotle dok je uzrok nepotpun. Ali čini se kao da je bilo moguće uzeti drugo jaje u tom trenutku; ako se nešto umalo dogodilo, mi mislimo da se i moglo dogoditi. /Edwards & Pap, 1973, str. 19/

Kakve su etičke implikacije stajališta po kojem zapravo nema alternativnih mogućnosti djelovanja? Rée je zajedno s mnogim drugim filozofima izveo radikalne inkompatibilističke zaključke i negirao je postojanje slobode i opravdanost pripisivanja moralne odgovornosti. /Knjiga iz koje je preuzet navedeni odlomak i nosi naslov Die Illusion der Willensfreiheit/ Kakvog smisla može biti u okrivljavanju čovjeka za nešto što u situaciji kakva je bila on nije mogao izbjeći; to jest, gdje nije mogao postupiti drukčije. Istina, kompatibilisti imaju pravo da je on mogao postupiti drukčije da je to htio, ali i njegova htijenja su uzrokovana drugim okolnostima tako da on u stvari nije mogao htjeti drukčije nego što je htio.

»On nije mogao postupiti drukčije nego što je postupio« je rečenica koja je opasno višesmislena i koja zaslužuje vrlo pažljivo analiziranje. Deterministički interpretirana ona nikako ne znači da čovjek ne odlučuje po svojoj volji u nekim situacijama, ali znači da ne postoje alternativne mogućnosti. Zar to nije izravna proturječnost? Nije. Upravo se najspornija mjesta i fundamentalne teškoće rasvjetljavaju uviđanjem kako su ta dva stava ipak kompatibilna.

Situacija u kojoj čovjek ima mogućnost izbora je ona u kojoj budući tok događaja ovisi o čovjekovim trenutnim htijenjima, raspoloženju i odlučivanju nakon kolebanja između »otvorenih« alternativa. No, te »otvorene« alternative nisu i otvorene. Ako se gledaju relevantni objektivni faktori situacije /vanjske okolnosti u najširem smislu — fizička ograničenja,

zakonske prepreke, djelovanje drugih ljudi itd./, oni dopuštaju različite mogućnosti ponašanja. Ali to je samo zato što nismo u potpunosti opisali tu situaciju, to jest zato što smo izostavili subjektivni element. Čim se pak navede i uzme u obzir i unutrašnji aspekt /čovjekove preferencije, želje i često sitni i trivijalni detalji koji donose prevagu/, time je buduće stanje potpuno određeno i nema mjesta za alternative. Posve u skladu s determinizmom pokazuje se da je otvorenost i neodređenost budućnosti naprosto rezultat nepotpunog opisa situacije. Drugim riječima, čovjek može birati između onih mogućnosti koje mu se objektivno otvaraju, ali kada se uzmu u obzir i subjektivni motivi, razlozi i uzroci koji ga opredjeljuju u izboru, budućnost je jednoznačno određena.

Ovu generalnu determinističku tezu koja se odnosi na bilo koji postupak bilo kojeg čovjeka treba razlikovati od kolokvijalne tvrdnje koja je izražena tom istom rečenicom: »On nije mogao postupiti drukčije nego što je postupio«. Kada se to kaže u običnom govoru, misli se da su objektivni faktori situacije dominirali tako da nisu otvorili alternativne mogućnosti između kojih bi jednu izabrao subjektivni činilac. Taj smisao iskaza stoga i služi kao razlog za skidanje odgovornosti s čovjeka. Ako je netko na primjer hipnotiziran, vanjske okolnosti su dokraja odredile njegovo ponašanje i nisu dozvolile da osobine njegove ličnosti dođu do izražaja i da budu kauzalno efikasne; nema smisla nekoga kriviti, odnosno etički negativno ocijeniti ukoliko njegova moralna svojstva i nazori nisu ni dobili priliku da se manifestiraju.

S druge strane, ako se rečenica »On nije mogao postupiti drukčije nego što je postupio« protumači kao generalna deterministička teza, ona ne povlači skidanje odgovornosti. Čim je situacija objektivno otvorena a subjektivni element je taj koji odlučuje između alternativa, taj subjektivni element i jest predmet moralnog suda, krivnje ili pohvale.

Ipak, nije sve tako jednostavno. Iz svega prethodnog proizlazi da su ljudski postupci dokraja predvidivi ako se imaju u vidu i objektivni i subjektivni činioči. Osim toga, subjektivni činioči su sa svoje strane također u potpunosti determinirani prošlim uzrocima; to jest, genetskim naslijeđem, prethodnim postupcima i utjecajem sredine. Uzaludno je pokušavati izbjeći tom zaključku pozivanjem na to da će, i nakon uzimanja u obzir nasljednih i stečenih osobina, odluka u nekoj situaciji još uvijek ovisiti o jačini čovjekove volje ili o moralnoj snazi njegove ličnosti. Jer posjedovanje ovih svojstava, kao i ostalih, moralo je nastati na osnovu nekih uzroka; dakle, ili genetski ili utjecajem sredine.

Može izgledati čudno tumačiti osobine kao što su dobrota, poštenje, iskvarenost, zločinačke crte kao produkt okolnosti datih, u krajnjoj liniji, i prije čovjekovog rođenja. Usprkos tome, postoje najmanje dva jaka razloga da se to gledanje prihvati.

(1) Utjecaj sredine na moralne osobine čovjeka je vjerojatno neosporan. Čak se u nekim slučajevima uzima kao olakotna okolnost činjenica da je prestupnik živio u prilikama koje su negativno na njega utjecale i nisu dopustile da dođe do izražaja njegova »bolja strana«. Premda od sredine u znatnoj mjeri ovise svojstva ličnosti, prilično je evidentno da ona tu ipak nije jedini kauzalni faktor. Stoga se kao osnovno pitanje u ovom kontekstu postavlja: može li se ono što nije objašnjeno djelovanjem sredine objasniti utjecajem genetskih uzroka? Postoje li, na primjer, geni »za zločin«? Ako to shvatimo kao pitanje ima li gena čija prisutnost povećava vjerojatnost da čovjek postane zločinac, odgovor će sudeći po nekim spoznajama biti: da, postoje geni za zločin. O tome vrlo jasno svjedoče, na primjer, rezultati empirijskog istraživanja Johanna Langea koji su 1928. godine objavljeni u njegovoj knjizi *Zločin kao usud*.

Lange je najprije pokušao doći do što više primjera gdje su prestupnici, osuđeni na zatvor, imali braću blizance. Tako je kao bazu istraživanja uzeo 30 parova blizanaca od kojih je bar jedan od blizanaca bio u zatvoru. Bilo je 13 identičnih blizanaca /s potpuno istim genima/ i 17 fraternalnih blizanaca. Tada je trebalo samo ustanoviti je li češći slučaj kod identičnih nego kod fraternalnih blizanaca da je i drugi brat nekada u svom životu bio osuđivan na zatvor. Rezultat je bio zapanjujući: od 13 ispitivanih parova identičnih blizanaca u 10 slučajeva je i drugi brat nekada bio osuđen, a od 17 parova fraternalnih blizanaca to se dogodilo samo u dva slučaja. Koliko je to otkriće bilo frapantno rječito kazuje reakcija J. B. S. Haldanea u predgovoru engleskom prijevodu Langeove knjige: »Analiza trinaest slučajeva ne pokazuje ni najmanji znak slobode volje u uobičajenom smislu te riječi. Čovjek određenog ustrojstva stavljen u određenu sredinu, bit će zločinac. Uzmemo li dosje bilo kojeg zločinca, mogli bismo predvidjeti ponašanje blizanca monozigota stavljenog u istu sredinu. Zločin je usud.« /Eysenck, 1964, str. 53/

Slična istraživanja provedena su i kasnije na mnogo široj bazi, a rezultati se ne razlikuju mnogo od Langeovih. Eysenck navodi da je po suvremenim ispitivanjima od 107 parova identičnih blizanaca drugi brat bio osuđivan u 71% slučajeva, a od 118 parova fraternalnih blizanaca to je ustanovljeno samo u 34% slučajeva. Nameće se zaključak da su ljudi velikim dijelom genetski determinirani i s obzirom na svoje moralne kva-

litete. Ono što iz toga još slijedi kao konzekvenca od fundamentalne važnosti je da ukoliko se rezultati daljnjih i detaljnijih istraživanja budu kretali u istom pravcu, time dobivamo jake razloge da vjerujemo kako je ličnost čovjeka objašnjiva genetskim faktorima, s jedne strane, i utjecajem sredine u najširem smislu, s druge strane.

(2) Još jedan razlog da u to vjerujemo je činjenica da nema neke treće vrste uzroka /osim naslijeđa i okoline/ u kojoj bismo mogli tražiti porijeklo osobina čovjekove ličnosti. Već su prije spomenuti pokušaji da se razumijevanje i objašnjenje čovjekovih postupaka izgradi izvlačenjem ljudske volje iz kauzalnog niza i tvrdnjom da sva prošlost zajedno ne sadrži dovoljne uzroke za odluke u moralnim dilemama. No, što je onda, i otkuda dolazi, to što donosi prevagu i konačno opredjeljuje čovjeka za jednu od alternativa? Zar nije najprirodnije pretpostaviti da su i te presudne crte ličnosti kao moralna snaga ili slabost, poštenje ili nepoštenje također morali nastati nekim uzročnim putem? Uostalom, čak i da su nastali slučajno, njihovo posjedovanje upravo zbog toga ne može biti predmet moralnog suda, odnosno pohvale ili osude.

Moralna odgovornost

Ako daljnja prošlost doista unaprijed određuje kakvi će ljudi biti i kakve će odluke donositi, nije li očigledna konzekvenca da nijedan čovjek ne može biti odgovoran za svoje postupke? Jer, kako bi netko mogao biti kriv što je, posve neovisno o svojoj volji, postao takav čovjek kakav jest? Deterministi na to odgovaraju: čovjek se etički ocjenjuje na osnovu posjedovanja izvjesnih svojstava bez obzira kako je do tih svojstava doslo. Neka svojstva su moralno pozitivno ocijenjena a druga negativno i ta njihova moralna ocjena ostaje nepromijenjena i nakon utvrđivanja njihovog porijekla. Prema tome, utvrdi li se da je posjedovanje tih svojstava potpuno kauzalno određeno, to ništa ne umanjuje njihovu moralnu kvalifikaciju. Da treba lučiti i jasno odvojiti te dvije stvari tvrdio je odlučno i Miller: »Građa od koje su neki ljudi sačinjeni je ono što izaziva divljenje i naklonost. Odakle je ona potekla je drugo pitanje; ona je po svojoj vlastitoj naravi dragocjena; budimo zahvalni kada postoji. Njezino porijeklo ne može joj oduzeti vrijednost, a njezina vrijednost jest ono što priznajemo kada hvalimo.« /Berofsky, 1966, str. 84/

Moralne osobine se pokazuju kao proizvod datog skupa uzroka jednako kao što su to ostala prirodno nastala svojstva /ljepota, inteligencija itd./ Jedino je naš odnos prema njima

drukčije. Lako je, međutim, razumjeti zašto: zato što samo kod moralnih osobina naš stav neodobravanja ili odobravanja može uzročno djelovati na promjenu tih osobina. Bez obzira koliko mi smatrali da je loše što je netko neinteligentan, čak i kada se on sam s nama slaže, nema načina da se on »potruži« da bude inteligentniji. To ne ovisi o njegovoj volji. U moralnim stvarima, naprotiv, čovjekova je volja bitan faktor koji može utjecati na ishod zbivanja.

148 Svaki postupak je rezultat djelovanja dvaju faktora, objektivnog stanja stvari i subjektivnog ustrojstva čovjeka. To subjektivno ustrojstvo upravo i jest predmet moralnog suda. Smatrajući nekoga moralno odgovornim i negativno ga moralno ocjenjujući, mi u stvari hoćemo reći da je njegovo ustrojstvo ličnosti takvo da ima negativne konsekvence po druge ljude i da bi on sam uz neki napor i dodatnu motivaciju mogao to svoje ustrojstvo izmijeniti na bolje. Baš taj drugi element i omogućuje osnovnu socijalnu funkciju moralnog suda. Moralni sud nije naprosto određivanje mjesta nekog postupka na ljestvici moralnih vrijednosti; kao stav neodobravanja i osude od strane društva on može predstavljati onu dodatnu motivaciju za koju se pretpostavlja da bi mogla pozitivno utjecati na postupke ljudi u budućim sličnim situacijama.

* * *

Ispitujući pretpostavku o potpunoj determiniranosti ljudskih postupaka nismo uspjeli pronaći osnovu za argumentaciju protiv radikalnog materijalizma koji tu pretpostavku doista povlači. Doduše, uvjerali smo se da prihvaćanje determinizma zahtijeva mijenjanje i odbacivanje nekih naših ustaljenih uvjerenja o slobodi, moralu i odgovornosti, ali to se ne može upotrijebiti kao prigovor fizikalizmu. Naime, postoje ionako dobri razlozi za mijenjanje i odbacivanje tih uvjerenja, koji su neovisni od prihvaćanja fizikalističke teze. Prvo, gledano u historijskoj perspektivi, obična se moralna svijest razvijala u pravcu stalnog sužavanja sfere važenja takvih pojmova kao što su kategorička sloboda, bezuvjetna odgovornost, zasluženost kazne itd. Stoga ne bi trebalo biti posebno neočekivano i iznenađujuće ako se, u skladu s tim trendom, navedeni pojmovi i sasvim prestanu primjenjivati. Drugo, oni se i moraju prestati primjenjivati jer je teorija u okviru koje su izgrađeni /libertarijizam/ logički neodrživa.

Iz toga svakako ne proizlazi da je jednostavno i lako dati deterministički prikaz ličnosti. U ovom poglavlju naznačena je samo skica determinističke interpretacije nekih etičkih poj-

149 mova, a mnogo toga je sigurno ostalo nerazjašnjeno i sporno. Međutim, ono što je bitno uočiti kao glavni rezultat čitave rasprave je to da je determinističko tumačenje, čini se, jedini način da se spomenutim pojmovima prida koherentno značenje. Druge dvije teorije /osim determinizma/ koje su tu još »u igri« neprihvatljive su: indeterminizam je irelevantan a libertarijizam je kontradiktoran.