

Je li problem slobode volje pseudoproblem?¹

Filip Čeč

Što se misli reći kada se kaže da je problem slobode volje pseudoproblem? Što uopće jest pseudoproblem? Kada netko izriče takvu tvrdnju? Iz kojeg bi razloga netko uopće tvrdio takvo što? U radu ću prikazati stajališta pojedinih filozofa koji su iznijeli takve tvrdnje te ponuditi analizu takvog pristupa problemu slobode volje te ću nastojati ponuditi odgovor na nekoliko pitanja koja se nameću: tvrde li različiti filozofi različite stvari kada tvrde da je problem slobode volje pseudoproblem? Odnosno, javlja li se u raspravi samo jedna ili više shvaćanja slobode volje kao pseudoproblema? Je li moguće razvrstati te interpretacije u nekoliko srodnih, ali ipak različitih skupina? Govorimo li u tim slučajevima zaista o pseudoproblemu ili se u raspravi odvija nešto drugo? Naposljetku, pomoću koje argumentacijske metodologije možemo odbaciti optužbe da se u raspravi o slobodi volje bavimo pseudoproblemom?

U prvom dijelu rada oslikat ću narav problema, u drugom dijelu prikazat ću kako su pojedini klasični kompatibilisti argumentirali da sloboda volje jest pseudoproblem te ću ponuditi argumente kojima se takvo stajalište može dovesti u pitanje, u trećem dijelu prikazat ću Balaguerovo inovativno tretiranje problema slobode volje kao pseudoproblema s libertarijanističkog pijedestala te ću u četvrtom poglavlju ponuditi razloge zašto smatram da je takav tretman problema slobode volje neutemeljen. U konačnici ponuđene bi kritike trebale pokazati da problem slobode volje ne predstavlja pseudoproblem.

¹ Rad je napisan u sklopu znanstveno-istraživačkog projekta *Metametafizika* Sveučilišta u Rijeci (šifra projekta: uniri-human-18-239).

I

Prvi korak jest utvrditi što uopće jest problem slobode volje. Mark Balaguer svoj će napad na taj problem započeti tradicionalnom formulacijom problema slobode volje koja je dana u obliku inkonzistentne trijade:

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

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

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

Svaka od triju gore navedenih tvrdnji ima svoju inicijalnu plauzibilnost utemeljenu na određenim *prima facie* razlozima zbog kojih ćemo i biti skloniji pojedinu opciju inkonzistentne trijade izdvojiti kao pogrešnu.²

Vratimo se ranije navedenim pitanjima: što se misli reći kada se kaže da je problem slobode volje pseudoproblem? Kako tada postupiti? Zašto bi netko uopće tvrdio da se susrećemo s pseudoproblemom? Što uopće

² U okvirima tradicionalne debate razrješenje inkonzistentne trijade vrši se tako da se prihvaćaju dvije tvrdnje, a jedna odbacuje. Odbacivanje prve premise implicira prihvatanje libertarijanizma, odbacivanje druge premise vodi ka skepticizmu po pitanju postojanja slobode volje, a odbacivanje treće premise postavlja nas u kompatibilistički tabor. U sofisticiranim suvremenim raspravama moguća su i drugačija rješenja.

jest pseudoproblem? Nekoliko se odgovora može ponuditi na posljednje pitanje od kojih bih izdvojio tri moguća shvaćanja koja se mogu primijeniti kod klasificiranja statusa rasprave o problemu slobode volje³: pseudoproblem kao besmislica, pseudoproblem kao trivijalna semantička analiza pojmova te pseudoproblem kao pogrešno korištenje pojmova.

Filozofi skloni verifikacionističkom programu Bečkog kruga težili bi jednoj, nazovimo je oštroj, striktnoj interpretaciji pseudoproblema. Pseudoproblem jest problem koji je formuliran na temelju pseudoiskaza, pri čemu pseudoiskaz jest “niz riječi koji ima oblik iskaza, ali nema smisla, tj. značenja” (Berčić 2002: 41). Ne radi se o tome da su iskazi koji se koriste radi prikaza problema istiniti ili neistiniti, naprotiv – stav koji se zauzima znatno je oštrij, korišteni iskazi za opisivanje problema naprosto su – besmisleni. Lišeni značenja. Što napraviti s takvim problemom? Ukoliko taj problem uistinu jest pseudoproblem, tada ga valja eliminirati iz filozofske rasprave. Učiniti pravu stvar, spriječiti nepotrebno gubljenje vremena i truda te pročistiti filozofiju nepotrebnih besmislica. Klasičan primjer takve argumentacije predstavlja Carnapova kritika Heideggera.⁴

Neke se rasprave mogu okarakterizirati kao trivijalne, metafizički isprazne ukoliko te rasprave ne mogu doprinijeti spoznaji svijeta koji nas okružuje, odnosno ako se prezentiraju kao jedna vrsta analize koja želi konstatirati što se pod određenim pojmom misli i je li ponuđena analiza pojma koherentna. Za takve se rasprave može reći da predstavljaju pseudoproblem shvaćen kao trivijalna semantička analiza pojmova. Nerijetko pojedine rasprave mogu stvoriti privid da su metafizički relevantne, ali u pojedinim slučajevima tome nije tako. Primjerice ukoliko se utvrdi da se ne radi o raspravi koja može doprinijeti spoznaji svijeta koji nas okružuje ili ako se radi o nekoj vrsti tričavog nadmudrivanja oko značenja pojedinog pojma, onda takve rasprave valja odbaciti kao irelevantne.

Manje radikalna interpretacija što jest pseudoproblem mogla bi se formulirati na način da se tvrdi da je pseudoproblem problem koji je

³ Pri tome ne smatram da je ponuđena interpretacija pseudoproblema potpuna, no ona jest dovoljna ukoliko se promatra u sklopu rasprave o slobodi volje kao pseudoproblemu.

⁴ Radi detaljnijeg prikaza pristupa filozofa Bečkog kruga pseudopojmovima u metafizici vidi: Berčić, *Filozofija Bečkog kruga*, 40–58.

nastao zbog pogrešnog shvaćanja ili korištenja određenog pojma ili pogrešno postavljene pretpostavke te se zbog te inherentne greške ne može niti ponuditi odgovarajući odgovor na postavljeno pitanje ili se zbog te greške generira problem kojeg zapravo nema. Takvo shvaćanje nije radikalno poput ranije navedenih shvaćanja jer se problem više ne tretira kao besmislica lišena značenja ili kao trivijalnost, nego se radi o pogrešnom razumijevanju ili interpretaciji ili korištenju smislenih pojmova.

Može li se rasprava o slobodi volje podvesti pod jedan od gore navedenih interpretacija što pseudoproblem jest?

II

U raspravi o slobodi volje stav da rasprava u svojoj biti predstavlja pseudoproblem višestruko je bio potenciran od strane klasičnih kompatibilista. Prema mišljenju klasičnih kompatibilista njihova teorija svoju plauzibilnost duguje činjenici da je povezana sa zdravorazumskim promišljanjem svijeta, običnim jezikom, pučkopsihološkim poimanjem, kao i uvažavanjem empirijskih činjenica koje suvremena znanost nudi. Stoga teret dokaza leži na suprotnim, kontraintuitivnim pozicijama koje su optužene da se pozivaju na *ad hoc* rješenja, općenito nerazumijevanje ili krivo baratanje osnovnim pojmovima u debati, odnosno optužuje ih se da se bave “opskurnom i paničnom metafizikom” (Strawson 1962: 36) koja brzopleto nastoji spasiti što se spasiti može.

Kada prikazuju kritike inkompatibilizma, odnosno libertarijanizma koji se optužuje za pseudoproblemsku argumentaciju, McKenna i Pereboom u svojem udžbeniku izdvajaju četiri klasična autora koji su pristupili takvom radikalnom odbacivanju argumenata koji suprotna strana nudi: Humea, Hobarta, Schlicka i Ayera (McKenna, Pereboom 2016: 52–54). Osim što ti autori iznose neke od najčešće upotrebljivanih kompatibilističkih argumenata, oni se izdvajaju i zbog svojih nemilosrdnih stavova prema oponentima u debati koja nerijetko završava u otvorenim optužbama za potpuno nerazumijevanje. Tako će Hume istaknuti da je cjelokupna rasprava “puka verbalna rasprava” (prema Bradley 1958: 34), Hobart će istu raspravu prozvati “ogromnim gubitkom u području samoga rasuđivanja” te jedinim “lošim snom” (Hobart 1934: 27), na što će se kasnije nadovezati Moritz Schlick koji će pak izreći znamenite riječi kojima tvrdi:

... to je doista jedan od najvećih skandala filozofije kojemu se uvijek iznova toliko papira i pisaće tinte mora posvetiti, da ne govorimo o utrošku promišljanja koje bi se moglo primijeniti na važnije probleme [...]. Stoga bih se doista trebao sramiti što pišem poglavlje o slobodi. (Schlick 1930: 143)

Na kojim se argumentima temelje oštre optužbe gore navedenih autora? Hume u *Raspravi o ljudskoj prirodi* (Hume 1983: 348–352) iznosi optužbu koja se zasniva na problemu koji nastaje zbog neadekvatnog razumijevanja uzrokovanja. Kritika započinje definicijom uzrokovanja koje se shvaća kao konstantna konjunkcija između dvaju događaja te odbacivanjem postojanja nužne relacije između uzroka i učinka. Problem nastaje kada nužnost projiciramo i nastojimo je ukalupiti tamo gdje je nema, kao vezu između uzroka i učinka, tada kao posljedica takvog promišljanja nastaje inkompatibilističko viđenje uzrokovanja kao nužnoga slijeda događaja, što pak implicira interpretaciju uzrokovanja kao procesa koji prisiljava pojedinca da se ponaša na točno određen način. Može se reći da tako nastaje pseudoproblem zbog “viđenja nečeg čega nema”: nužnosti u relaciji uzrokovanja. Na takvu kritiku u kasnijoj se raspravi nadovezuju drugi autori poput Alfreda Ayera koji će istaknuti da samo neke vrste uzrokovanja predstavljaju prisilu poput slučajeva u kojoj nas netko tjera da činimo nešto protiv naše volje, da se, primjerice, bacimo s mosta, ali, Ayer naglašava, samo uzrokovanje nas ni na što ne tjera, a samim time ono nije instanica prisile: “uzrokovanje nije u suprotnosti sa slobodom, prisila jest.” (Ayer 1954: 114).

Kritiku koja govori o krivoj interpretaciji jastva koja uvelike nalikuje humeovskoj kritici krive interpretacije uzrokovanja donosi R. E. Hobart. Kritika je usmjerena na libertarijance koji su skloni interpretirati jastvo kao posebnu supstanciju, različitu od uzročno generiranog karaktera pojedine osobe. Ako se tako koncipira jastvo, odnosno sposobnost odlučivanja pojedinca koji može nadvladati svoje karakterne osobine koje su prouzrokovane vanjskim faktorima poput okoline, životnih događaja, genetike, onda govorimo o jastvu koje nadilazi karakterne osobine pojedinca i omogućuje generiranje novih kauzalnih lanaca. Stoga će pojedini autori poput Thomasa Reida ili Rodericka Chisholma standardnom, uobičajenom prirodnom uzrokovanju pridodati djelatnikovo uzrokovanje, vrstu uzrokovanja koju posjeduje djelatnik kao posebna vrsta supstan-

cije koja može stvarati nove kauzalne lance.⁵ Hobartova dijagnoza jest da se ovdje radi o nerazumijevanju prirode jastva. Uzročno formiranom karakteru osobe dodaje se neko posebno jastvo s posebnim uzročnim moćima kojeg u stvarnosti, naposljetku – nema. Hobart iznosi primjer iz devetnaestostoljetne ruralne Njemačke u koju je upravo pristigla željeznica: začuđeni seljaci promatraju lokomotivu, a lokalni pastor koji je upućen u funkcioniranje iste u tančine im objasni način na koji radi, dijelove od kojih je sastavljena te po završetku izlaganja dobiva pitanje: “Da, da, Herr Pastor, ali konj je u njoj, zar ne?” (Hobart 1934: 3). Primjer jasno oslikava ljudsku težnju pridodavanja posebnih moći onome što si ne može objasniti: konja lokomotivi, odnosno specifičnih kauzalnih moći jastvu.

Iz prikazane argumentacije evidentno je da Hume i Hobart karakteriziraju problem slobode volje kao pseudoproblem zato što vjeruju da su inkompatibilisti krivo interpretirali uzročnost, odnosno jastvo. Striktno govoreći, inkompatibilisti ne iznose besmislice. Njihovi iskazi imaju značenje, ali prema iskazanoj kritici u potpunosti krivo shvaćaju narav određenih pojmova i generiraju problem tamo gdje ga ne bi ni trebalo biti! Možemo se priupitati govorimo li uopće o pseudoproblemu? Prije nego li se odgovori na to pitanje, valja preispitati i Schlickovo viđenje slobode volje kao pseudoproblema koje predstavlja opće mjesto te rasprave i koje je stvorilo jedan grozd odgovora na tu temu, među kojima se ističu Campbellovi i Bradleyevi radovi⁶.

U knjizi iz 1930. *Problemi etike* u poglavlju naslovljenom “Kada je čovjek odgovoran?” Moritz Schlick iznosi svoje viđenje načina na koji je rasprava o slobodi volje kontaminirana raznim pogrešnim interpretacijama te time pretvorena u pseudoproblem. Prema njegovu mišljenju, sve što je potrebno jest analiza značenja koje svakodnevno pridajemo iskazima “odgovornost” i “sloboda”. Razjašnjenje načina korištenja tih pojmova dovest će do nestanka pseudoargumenta koji se nalazi u korijenu pseudoproblema. Prema Schlicku, valja naglasiti da nesporazum ima svoj korijen u pojmu “odgovornost” te je upravo na taj pojam usmjerena analiza dok se o pojmu “sloboda volje” govori sporadično. Zanimljivo

⁵ Radi detaljnijeg prikaza Reidove ili Chisholmove teorije djelatnikovog uzrokovanja vidi: (Kane 2005: 44–46) i (McKenna, Pereboom 2016: 64–66).

⁶ Vidi: (Campbell 1951) i (Bradley 1958)

je što Schlick raspravu prvenstveno vidi kao etičku raspravu, kao raspravu o odgovornosti, a ne kao metafizičku raspravu o slobodi volje, što sugerira da metafizičku raspravu i ne smatra filozofski relevantnom, odnosno tretira je kao pseudoproblem.

Schlick, poput brojnih drugih kompatibilista,⁷ napominje da mi ne znamo je li princip uzročnosti, odnosno determinizam univerzalno valjana teza, ali istovremeno znamo da je nemoguće razriješiti spor između determinizma i indeterminizma promišljanjem i vaganjem razloga za i protiv određene pozicije. A rasprava o problemu slobode volje započinje upravo na taj način: jedna skupina koja ističe taj problem nastoji odbaciti valjanost uzročnog principa dok ga druga brani (Schlick 1930: 144–145).

Inkompatibilistički argument koji Schlick odbacuje kao pseudoargument može se formalizirati na sljedeći način:

- (1) Ako je determinizam istinit, onda je i moja volja determinirana zakonima.
- (2) Ako je moja volja determinirana zakonima, onda su i moje odluke nužno determinirane.
- (3) Da bih bio moralno odgovoran za svoje postupke, ja moram moći utjecati na njih.
- (4) Ako je determinizam istinit, ja ne mogu utjecati na odluke koje donosim jer su nužno determinirane.
- (5) Stoga, ja ne mogu biti odgovoran za svoje postupke.
- (6) Dakle, moralna odgovornost pretpostavlja slobodu, odnosno izuzeće iz uzročnosti.

Prema Schlicku, argument koji nudi inkompatibilist obiluje nizom nesuvislosti, a osnovni problem sastoji se u nesposobnosti razlikovanja dviju vrsti zakona: preskriptivnih i deskriptivnih zakona (Schlick 1930: 146–148). Preskriptivni zakoni oni su koje nam nameću određeni au-

⁷ P. F. Strawson u svojem antologijskom radu “Sloboda i zamjeranje” znamenito izjavljuje: “Neki filozofi kažu kako ne znaju što je teza determinizma. Drugi kažu, ili podrazumijevaju, da znaju što ona jest. (...) Ako me se pita kojoj strani pripadam, moram reći da je to ona koja prethodi svima, strana onih koji ne znaju što je teza determinizma.” (Strawson, 1962: 19)

toriteti iz naše društvene zajednice te mogu predstavljati jedan oblik prinude kada se pojedinca tjera da im se pokori. No, za razliku od preskriptivnih zakona, pri opisu prirode koristimo se deskriptivnim zakonima koji samo opisuju činjenice koje se događaju, stoga zakonomjerne uzročnosti u prirodi ne djeluju na nas na način na koji to čine društvene zakonitosti: ne prisiljavaju nas. Takvi zakoni ništa nam ne nameću, ne tjeraju ni na što, oni naprosto jesu. Keplerovi zakoni ne tjeraju planete da se kreću na određeni način. Kada kažemo “čovjek se pokorava psihološkim zakonima”, ne mislimo da mu se određuje koje želje mora imati. Oni opisuju na jednak način na koji to rade astronomski zakoni. Prisila se događa kada nas se sprječava da činimo ono što želimo činiti. Prisila nije prisutna u prirodnim zakonima.

Tom krivom, antropomorfiziranom shvaćanju zakona prirode inkompatibilist pridodaje pogrešnu interpretaciju prisile i na taj način čini drugu grešku u argumentaciji. Schlick nas, u duhu humeovske tradicije, upozorava da kada govorimo o prirodnim zakonima, onda ne valja govoriti o nužnosti nego o univerzalnoj valjanosti zato što ćemo o prirodnom zakonu govoriti tak kada pronađemo neko pravilo za koje smo ustanovili da vrijedi bez iznimaka, da je univerzalno valjano (Schlick 1930: 148–149). Dakle, prirodni zakoni nisu nužni, oni su univerzalno valjani. Što onda s prisilom? Pojam prisile toliko je pojmovno udaljen od pojma univerzalne valjanosti da “jednom kada steknemo uvid u grešku, više nećemo moći ni pojmiti mogućnost zabune.” (Schlick 1930:149). Pojam suprotan univerzalnoj valjanosti jest indeterminizam, odnosno “akauzalnost”, a pojam suprotan prisili jest sloboda. Stoga, ukoliko netko interpretira univerzalnu uzročnost kao nužnost, onda taj griješi, a ukoliko pretpostavi da je ona u suprotnosti sa slobodom, onda čini dodatnu grešku. Schlick, kao i drugi brojni kompatibilisti, ističe da iz takve argumentacije proizlazi često korištena besmislica prema kojoj sloboda znači “izuzetost iz kauzalnih principa” ili “nepodlijevanje zakonima prirode”.

Stoga ranije prikazano tradicionalno shvaćanje problema slobode volje predstavlja pseudoproblem koji se s lakoćom može razriješiti. Valja samo razjasniti što se misli pod pojmom zakon i koji se pojmovi (ne) nalaze u suprotnosti te ćemo tada uvidjeti da problema i nema. Pseudoproblem nastaje zbog neprimjerene pretpostavke da uzročni zakoni uključuju prinudu.

Jesu li klasični kompatibilisti u pravu kada problem slobode volje tretiraju kao pseudoproblem? Ako je tome tako, iznose li inkompatibilisti besmislice? Implicira li to da oni ni ne mogu započeti smislenu raspravu? Kako pokazati da je takav stav neopravdan, odnosno kako odbaciti optužbe da se u raspravi o slobodi volje radi o pseudoproblemu? Smatram da se te optužbe mogu odbaciti ako se pokaže da:

- (1) neosnovano je pozivanje na evidentnost na koju se pozivaju kompatibilisti,
- (2) rasprava koja se vodi ne predstavlja pseudoproblem shvaćen kao iznošenje besmislica,
- (3) rasprava koja se vodi jest uobičajena, metafizička rasprava.

Neosnovanost pozivanja na evidentnost lako je uvidjeti ako se promotre načini pomoću kojih inkompatibilisti započinju raspravu. Pozivanje na introspekcijsko iskustvo često će predstavljati prvi korak, a u nekim slučajevima i posljednji. Tako će, primjerice, Samuel Johnson izjaviti “Mi *znamo* da je volja slobodna i tu je kraj.”⁸ Pri čemu on smatra da je evidentno ne samo da tu rasprava počinje, nego i završava: u evidentnosti naše slobode koju spoznajemo introspekcijom. Nije potrebno ulaziti u evaluaciju takvog argumenta, ono što je bitno jest da se na taj način libertarijanski tabor poziva na evidentnost vlastite pozicije, istu onu evidentnost na koju se poziva i kompatibilistički tabor. Kako razriješiti spor? Ako je evidentnost upitna, onda se spor valja riješiti argumentima.⁹

No, ukoliko rasprava zaista jest jedan pseudoproblem kako to tvrde kompatibilisti, onda bi inkompatibilistička argumentacija zaista bila besmislena te bi rasprava stala na ovoj točki i ne bi se dalje razvijala. No, kao što je ranije prikazano, prema kompatibilističkoj kritici ne radi se o besmislenim argumentima. Optužbe ne idu u tom smjeru. Ono što Schlick, Hobart, Hume i drugi nastoje pokazati jest da inkompatibili-

⁸ Citat preuzet iz (Bradley 1958: 38)

⁹ Jedna metoda pomoću koje bi se moglo utvrditi koja pozicija jest evidentna, a koja nije bilo bi testiranje ljudskih intuicija po tom pitanju. Takvo što provedeno je u okviru eksperimentalne filozofije, ali rezultati do kojih se došlo inkonkluzivni su. Za više detalja o intuicijama o tradicionalnom problemu slobode volje vidi (Nahmias 2011), o doprinosu eksperimentalne filozofije u okviru rasprave o slobodi volje vidi (Čeč 2013).

sti u potpunosti krivo shvaćaju narav određenih pojmova i generiraju problem tamo gdje ga ne bi ni trebalo biti. Ali ako je tome tako, onda raspravu o tradicionalnom problemu slobode volje ne možemo okarakterizirati kao pseudoproblem shvaćen kao iznošenje besmislica, nego se radi o drugoj vrsti pseudoproblema, pseudoproblemu koji nastaje zbog pogrešnog korištenja pojmova.

No, je li opravdanu takvu raspravu tretirati kao pseudoproblem, kao pseudodiskusiju? Kako se inkompatibilisti ne slažu s kompatibilističkom dijagnozom, onda oni nastoje istim oruđem odgovoriti kompatibilistima: argumentima. Time započinje jedna klasična filozofska rasprava u kojoj svaka pozicija iznosi argumente za svoju poziciju i pobija tuđe. Zašto onda govoriti o pseudoproblemu? Ne bi li onda trebali reći da kada se govori o kategoriji pseudoproblema koji nastaju zbog pogrešnog korištenja pojmova, da onda uopće ne govorimo o pseudoproblemima, nego da se radi o uobičajenoj argumentaciji kojom se nastoji pokazati neosnovanost suprotne pozicije. Dakle, kategorija pseudoproblema koja nastaje zbog pogrešnog korištenja pojmova uopće ne postoji. To je uobičajena filozofska rasprava. Stoga Schlickove ratoborne riječi kojima se poziva na gubljenje vremena zbog prisutnosti pseudoproblema čine se poput retoričkog zahvata kojim se želi obezvrijediti suparnička pozicija. Optužbe kompatibilista možda jesu osnovane, možda suprotan tabor zaista krivo koristi pojmove iz rasprave, suprotstavlja determinizam slobodi umjesto da joj suprotstavlja prisilu, ali ako je tomu tako, to ne znači da se oni koriste pseudoargumentacijom, nego da su u krivu. A da su u krivu, nastoji se dokazati argumentima. Dakle, vodi se jedna punokrvna, uobičajena metafizička rasprava.

No, ostaje još jedna mogućnost, a to je da je rasprava trivijalna, da se suprotstavljene pozicije ne bave metafizikom nego nekom vrstom semantičkog nadmudrivanja. Na tu mogućnost upozorava nas Mark Balaguer.

III

Pristup za koji se zalaže Mark Balaguer u svojim radovima, poglavito u svojoj knjizi *Free Will as an Open Scientific Problem* (Balaguer 2010), može se karakterizirati kao inovativan i radikal, barem kada govorimo o raspravi o slobodi volje. Naime, Balaguer je inovativan u tome što je

njegov libertarijanizam postavljen na tvrdo naturalističkim osnovama, što ga uvelike razlikuje od dominantne slike libertarijanizma iz prošlih stoljeća, koja je često bila postavljena na upravo suprotnim, antinaturalističkim premisama. Po tom se pitanju Balaguerova argumentacija preklapa s argumentacijom klasičnih kompatibilista kada nastoje odbaciti sliku svijeta koju nudi antinaturalistički libertarijanizam. Pozicija koju Balaguer brani jest tvrdnja da je sloboda volje, kao što naslov njegovog rada i sugerira, otvoreno znanstveno pitanje.

Što to znači? Jednostavno, jedino metafizički relevantno pitanje jest ono postoje li odluke koje su u svojoj biti indeterminističke, i to na takav način da omogućuju djelatniku slobodu izbora. Takvo je pitanje prema Balagueru otvoreno pitanje jer sadašnji stupanj znanstvenog razvitka onih relevantnih empirijskih disciplina koje bi mogle ponuditi odgovor na ovo pitanje još uvijek nije dovoljan da takav odgovor mogu konkluzivno ponuditi. Dakle, to je posve empirijsko pitanje i zato je metafizički zanimljivo. Sve ostalo u raspravi o slobodi volje nema taj metafizički karakter, naprotiv, ostale rasprave poput pitanja “Što je sloboda volje?” ili pitanja “Je li ona kompatibilna s determinizmom ili nije?” u svojoj su biti semantičke rasprave, lišene ikakvog pravog metafizičkog naboja. Koristeći se ratobornom terminologijom klasičnih kompatibilista, mogli bismo reći da su takve rasprave pseudorasprave. Takav stav uvelike se protivi uobičajenom, tradicionalnom metafizičkom pristupu problemu slobode volje za koji je rasprava o kompatibilnosti slobode volje i determinizma itekako metafizički relevantna i zasigurno neće reći da je priroda te rasprave isključivo semantička.

Mark Balaguer svoju argumentaciju započinje ranije navedenom tradicionalnom formulacijom problema slobode volje koja je dana u obliku inkonzistentne trijade. Uvodna rasprava nastavlja se analizom pojmovi slobode koje posjedujemo. Započinje zdravorazumskom definicijom slobode za koju se zalažu kompatibilisti i koja je utemeljena na idejama koje je David Hume iznio u svojem *Istraživanju o ljudskom razumu*. Definicija tako shvaćene slobode, *humeovske slobode*, glasi: “Osoba S ima humeovsku slobodu ako je osoba S sposobna djelovati u skladu sa svojim izborima i izabirati u skladu sa svojim željama.” (Balaguer 2010: 4) Ali, to nije jedina sloboda koju nude kompatibilisti, Balaguer navodi još nekoliko kompatibilističkih pristupa slobodi te zatim iznosi jednu neobičnu tvrdnju:

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

Te nastavlja tvrdeći:

Do iste točke gledišta može se doći u slučaju svih ostalih kompatibilističkih poimanja slobode u literaturi, ali o tome neću sada argumentirati jer za svaki slučaj rezultat je jednako evidentan i nekontroverzan kao što je u slučaju humeovske ili frankfurtovske slobode. Drugim riječima, u slučaju svakog od tih drugačijih poimanja slobode kontroverzno pitanje nije je li ono kompatibilno s determinizmom, nego daje li ono točnu analizu poimanja slobode volje – točnije, je li ono sloboda volje? (Balaguer 2010: 5)

Za Balaguera je evidentno da posjedujemo humeovsku slobodu, da možemo djelovati na način na koji želimo djelovati, također je evidentno da smo slobodni na frankfurtovski način te isto više ili manje vrijedi i za svaku drugu kompatibilističko poimanje slobode. Sve su one evidentno kompatibilne s determinizmom te ih sve više ili manje posjedujemo. Kako Balaguer dolazi do takvog zaključka? On smatra da je tome tako jer tradicionalna briga o postojanju ili nepostojanju slobode volje ne potječe iz problematike kompatibilizma, nego je u biti ona jedna “briga t o postojanju indeterminističke slobode volje ili točnije, libertarijanističke vrste slobode volje.” (Balaguer 2010: 7) Dakle, do problema s kojima se susrećemo u ranije navedenoj trijadi dolazi zbog libertarijanističkog poimanja slobode volje. Po tom se pitanju Balaguer slaže s klasičnim kompatibilistima jer i prema njihovom shvaćanju problem se generira zbog libertarijanističkog shvaćanja slobode volje, ali za razliku od njih, Balaguer neće to pitanje odbaciti kao pseudoproblem, nego će na tom temelju graditi vlastitu argumentaciju.

No, za libertarijanističku slobodu nije dovoljna prisutnost indeterminizma, kako nam jasno sugerira problem inteligibilnosti,¹⁰ nego se zahtijeva i prisutnost, kako je Balaguer naziva “prikladne neslučajno-

¹⁰ Prema problemu inteligibilnosti, libertarijanističkim pozicijama nije dovoljno pretpostaviti postojanje indeterminizma, nego im treba i smisleno objašnjenje kako indeterminizam može otvoriti vrata slobodi volje. Dakle, radi se o problemu kompatibilnosti slobode volje i indeterminizma.

sti” (Balaguer 2010: 7). odnosno, ideja da indeterminizam sam po sebi nije dovoljan, odnosno da ne smije biti slučajan i mora biti prikladan na način da dovodi do slobode volje. *Prikladna neslučajnost* implicira prisutnost djelatnika koji sam mora biti uključen u proces odlučivanja na način da autorizira i kontrolira odluku, čime ta odluka biva njegova (Balaguer 2010: 7). Dakle, ljudska sloboda nije samo ugrožena determinizmom nego i određenim vidovima slučajnosti ili manjka prikladne neslučajnosti. Stoga Balaguer smatra da bi bolje bilo reći da nije determinizam onaj koji je u ranije navedenoj tradicionalnoj trijadi problematičan, nego je to ono što Balaguer naziva *Determinizam-ili-slučaj-izam*, odnosno *D-ili-S-izam*¹¹. Ukoliko je *D-ili-S-izam* istinit, onda su naše odluke ili determinirane, ili su indeterminirane, ali na način da nisu i prikladno neslučajne. Dakle, *D-ili-S-izam* jest ono što, ako postoji, čini našu slobodu nemogućom (Balaguer 2010: 9–10).

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

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

No, osim što smo došli do definicije L-slobode, došli smo i do definicije onoga što onemogućuje ljudskim bićima da imaju tu istu slobodu: *FE-determinizma*, odnosno indeterminizma koji ne omogućava slobodu, koji možemo zvati i *Determinizam**.¹² Konačni rezultat jest da smo sada

¹¹ U originalu: “*Determined-or-Randomism (D-or-R-ism)*” (Balaguer 2010: 8).

¹² U knjizi Balaguer se koristi pojmom “FE-determinism” da bi govorio o onome što naziva i “No Freedom-Enhancing Indeterminism”, odnosno indeterminizam koji ne omogućava slobodu. Pojam “FE-determinism” čini mi se nespretno formuliranim jer njegov doslovni prijevod glasi “determinizam koji omogućuje slobodu”, što je u suprotnosti s onime što Balaguer želi reći. Stoga ću se koristiti sintagmom “determinizam*” koju koristi Michael McKenna (McKenna 2012), kojom se označava ono što smo ranije nazvali indeterminizmom koji ne omogućava slobodu ili FE-determinizmom. Ta sintagma obuhvaća sve determinizme i indeterminizme koji su takvi da onemogućuju L-slobodu. Tome je tako jer se do ovog pojma došlo preko ranije navedenog “determinizma-ili-slučajnost-izma”, čija je domena dodatno sužena L-slobodom kakvom je koncipira Balaguer. Dakle, pojmovi “determinizam*”, “FE-determinizam” i “indeterminizam koji

došli do rafinirane, preciznije formulirane inkonzistentne trijade od one tradicionalne koja je bila ranije ponuđena:

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

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

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

Gore navedena pitanja mogu se reducirati na dva osnova pitanja:

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

Ta redukcija može se izvršiti na sljedeći način:

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

ne omogućava slobodu” istoznačni su pojmovi. U ovom radu gdje god je Balaguer koristio termin “FE- determinism”, ja koristim onaj koji nudi McKenna: “determinizam*”, bez ikakve suštinske promjene značenja.

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

Posebno zanimljiva jest teza:

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

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

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

Zaključak je ovo koji svakako predstavlja oštro odbacivanje polaznih točaka tradicionalne debate, koja se onda tretira kao metafizički irelevantna, odnosno kao jedna vrsta pseudodebate. Tomu je tako zbog izuzetno naturalističkog karaktera Balaguerove metafizike. Kada se on koristi terminom ‘metafizičko’, onda se značenje tog termina veže uz nešto o svijetu, kada se govori o “ljudskom procesu odlučivanja i ljudskoj slobodi, tada se ‘metafizički’ koristi na način da znači nešto kao o *ljudskim bićima ili o ljudskom procesu odlučivanja*.” (Balaguer, 2010: 28).

Sam argument u prilog teze (iv) te samim time i teze (v) počiva na sljedećem misaonom eksperimentu: zamislimo dva lingvista koji nastoje odrediti kako bi se trebao koristiti termin ‘planet’ te istovremeno zamislimo da su astronomi otkrili neki objekt koji kruži oko Sunca iza

orbite Plutona. Prema teoriji prvog lingvиста, taj će objekt biti planet, prema drugom neće. Balaguer smatra da bi nam se moglo učiniti da smatramo da se lingvisti bave astronomijom, ali on smatra da tome nije tako – oni se bave empirijskom semantikom (Balaguer, 2010: 31–32). Zašto je tomu tako? Ako situaciju iz primjera malo preoblikujemo i učinimo je takvom da je analogna problemu slobode volje, onda ćemo doći do boljeg razumijevanja. Pretpostavimo da ne znamo postoji li planet, odnosno sloboda volje, nego da smo u posjedu nekih naznaka postojanja tih entiteta: perturbacija u orbiti ili introspekcijskih stanja. Zatim postavljamo pitanje “Postoji li planet?” odnosno “Postoji li sloboda volje?” Tada rasprava dvaju lingvиста postaje evidentno trivijalna jer ona ne govori ništa o samoj prirodi Sunčevog sustava, odnosno ljudskog procesa odlučivanja. Ona samo govori kako se riječ “planet”, odnosno “sloboda volje” koristi. Zato

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

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

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

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

IV

Za gore opisani Balaguerov pristup može se reći da počiva na četiri problematična temelja. Ako se ta četiri temelja dobro potkopaju, onda će se i Balaguerova argumentacija urušiti. Problematične su postavke Balaguerove teze sljedeće:

- (1) Pretpostavka da je svaka kompatibilistička definicija slobode evidentno kompatibilna s determinizmom te da takvu slobodu očigledno posjedujemo;

- (2) L-sloboda kao 'istinsko' poimanje slobode;
- (3) Pretpostavka da se do određenog broja zaključaka došlo argumentacijom koja nije metafizička;
- (4) (Pre)strogi naturalizam.

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

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

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

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

Tu ne prestaju problemi s kompatibilizmom jer se sada može dovesti u pitanje tezu (2), tezu da je L-sloboda 'istinsko' poimanje slo-

bode. Tomu je tako zbog toga što se možemo pitati što ako određena poimanja kompatibilističke slobode prežive pojmovnu analizu? Valja li onda i dalje preferirati L-slobodu nad tim poimanjima? No, ovaj se problem može i produbiti. Možemo se pitati zašto govoriti o jednom ili ‘istinskom’ problemu slobode volje? Brojni autori smatraju da postoji čitav niz pristupa i formulacija problema slobode volje pa se, primjerice, McKenna i Pereboom u svom udžbeniku propituju treba li nam za slobodu volje mogućnost drugačijeg postupanja ili je ključno da djelatnik bude krajnji izvor radnji (McKenna, Pereboom 2016: 37–43)? Čini se da Balaguer smatra da je izraz “sloboda volje” jedan od onih izraza čiji se semantički sadržaj može utvrditi ili izučavanjem svakodnevnog jezika, ili izučavanjem svakodnevnog jezika u konjunkciji s nekim pitanjem normativnosti (McKenna 2012: 5). No, je li tomu tako ili je situacija takva da se ne može izučavanjem svakodnevnog jezika utvrditi za što termin “sloboda volje” stoji? Čini se vjerojatnijim tvrditi da je to termin koji figurira kao jedan ‘krovni’ termin kojim govorimo o brojnim međusobno povezanim problemima poput ljudskog donošenja odluka, moralne odgovornosti, kontrole te ih u okviru rasprave koju nazivamo sloboda volje nastojimo razriješiti. Ili kako McKenna kaže:

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

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

Iz gore navedenog lako se dolazi do toga da je velik dio rasprave metafizički itekako relevantan i samim time do negacije teze (3), pretpo-

stavke da se do određenog broja zaključaka došlo argumentacijom koja nije metafizička, a paralelno s time i do negacije teze (4), teze strogog naturalizma za koji se Balaguer zalaže.

Čini se da se moramo pitati je li podjela na materijalna, empirijska pitanja i terminološka, semantička pitanja baš toliko oštra? Brani li Balaguer samo nominalno takvo poimanje ili je posrijedi nešto drugo? Je li zaista tako da je pitanje što je sloboda volje semantičko pitanje i samim time trivijalno pitanje?

Zanimljive su, i po mojemu mišljenju, točne kritike koje, između ostalih, iznosi Neil Levy na prepisci koja se nalazi na blogu “The Garden of Forking Paths”¹³ i do koje je došlo neposredno pred izlazak Balaguerove knjige. Kritike se uglavnom fokusiraju na Balaguerov metafizički pristup koji je on prezentirao u nekim ranijim radovima (Balaguer 2004), kao i u samoj knjizi. Kritika započinje time da se pitamo:

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

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

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

Iz ovih primjera proizlazi da govor o terminima, pitanje o tome kada i kako ih upotrebljavati uistinu ima neku metafizičku težinu; pitamo se koliko vrsti slonova postoji, što je um i gdje se nalazi. Isto vrijedi i za

¹³ The Garden of Forking Paths. Blog.http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2009/06/the-garden-reading-group-comment-now-open.html

pojmove unutar rasprave o slobodi volje: kako odrediti što je kontrola, kako odrediti što je autorstvo nad radnjom? Levy smatra da ako ne odgovorimo na pitanje što je sloboda volje, onda nećemo moći ni opisati, ni razumjeti svojstva svijeta:

“...mi ne možemo znati jesu li svojstva poput ‘kontrola’, ‘autorstvo’ ili ‘prikladna neslučajnost’ realna, a da ne odradimo teške pojmovne napore, osim ako se ne reduciramo na tupo pokazivanje, na iskaze da *ovo* jest ljudsko odlučivanje.” (Levy 2009)

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

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

Odgovor koji se može ponuditi Balagueru tvrdit će da određeno poimanje što vrsta jest ili što um jest, ili što sloboda volje jest može manje ili

više, bolje ili lošije zahvatiti svijet. Odnosno, koristeći se tzv. mesarskom metaforom kada se brani realizam u metafizici, određeni će pojam bolje ili lošije rezati prirodu po spojevima. Određeni će nam pojmovi bolje ili lošije znati reći što je mišić, što hrskavica, a što kost. Odnosno, bolje će ili lošije zahvatiti prirodu onakvu kakva jest. Balaguer prilikom razmatranja te metafore smatra da moramo biti oprezni da ne postavimo semantiku ispred metafizike jer je redoslijed upravo suprotan: metafizika prethodi semantici. (Balaguer 2009 i komentari s bloga “The Garden of Forking Paths”)

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

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

Na gore navedenu kritiku Balaguer će reagirati tako da će opet ponoviti svoj stav i nanovo iznijeti gore navedene argumente, na što mu se može odgovoriti istom mjerom pa se čini kao da nema izlaska iz ovog vrtloga. Pesimistički rečeno, čini se kao da rasprava vodi u prazno. Ipak, smatram da tomu nije tako i da se može puno jednostavnije pristupiti njenom rješavanju, i to na način kako ga u neku ruku pomalo banalnim komentarom na blogu oslikava Eddy Nahmias: “Čini li se to samo meni ili se jako mnogo pojmovne analize odvija u ovoj raspravi?”

Ideja je vrlo jednostavna: čitava ova rasprava sadrži veliku količinu pojmovne analize, analizu koju Balaguer priznaje kao metafizički relevantnu kada se ona bavi artikulacijom pojmova, ali je ne priznaje kao relevantnu kada nastoji argumentima pokazati da je jedan pojam inkohherentan, bolji od drugog ili jednostavno zbog određenog argumenta neprihvatljiv. Čini mi se da je drugi aspekt pojmovne analize, iznalaženje argumenata za određenu analizu ili protiv nje, u funkciji prvog aspekta. Mi ne možemo započeti, a kamoli pak formirati i predložiti prvi aspekt bez drugog. Primjerice, Balaguer se u raspravi na blogu često koristi sintagmom “jasno poimanje slobode” ili “jasno poimanje indeterminiranosti” (Balaguerov komentar na blogu), ali do jasnoće dolazimo upravo pročišćavanjem zamagljenih, nedorečenih, emocijama

ili drugim shvaćanjima okaljanih pojmova i pronalaženjem jasne slike onoga o čemu govorimo – argumentima. To je pogotovo važno u raspravi o slobodi volje unutar koje se miješa čitav niz ne nužno koherentnih intuicija koje čine ovaj problem još kompleksnijim. Zbog svega ranije navedenog, čini mi se da Balaguer ne želi priznati da dio argumentacije koja se odvija, a tiče se samih pojmova, jest metafizički. Mislim da se tijekom rasprave Balaguer implicitno bavi metafizičkom argumentacijom *par excellence*, ali je eksplicitno kao metafizičku ne želi priznati. No, pri tome ide predaleko, tvrdeći da su debata o tome što sloboda volje jest i je li kompatibilna s determinizmom semantičke rasprave lišene metafizičke težine.

Možda Balaguerova želja da se izbjegne govor o pitanju što je sloboda volje i njegova želja da to pitanje klasificira kao nebitno proizlazi iz zbrke koju nudi taj pojam. Kao što sam već pokazao kroz primjer koji nudi McKenna, mi možemo govoriti o više vrsta kontrole pa samim time i o više vrsta slobode volje, ali kako i sam McKenna govori, pojam slobode volje svojevrstan je tehnički termin koji možda ne govori samo o jednoj, 'istinskoj' slobodi volje, nego je jedna vrsta zbirne imenice pod čiji krov svrstavamo niz srodnih problema koji se javljaju u debati. Odrediti koje je ono pravo poimanje izuzetno je teško jer vjerojatno ni jedno ne uspijeva zadovoljiti sve zahtjeve koje postavljamo pred takav pojam. Možda iz tog razloga Balaguer odbija govoriti u tim terminima, o pitanju što sloboda volje jest i stipulira L-slobodu kao nešto na što se može fokusirati suvremena znanost. U tome mu pristup nije pogrešan, ali griješi kada interpretira izuzetno kompleksno, čak možda nemoguće pitanje "što sloboda volje jest?" kao trivijalno. A čak i za tu tvrdnju, za nemogućnost, odnosno trivijalnost, treba nam argument, koji Balaguer i daje!

Zaključno, ono što se može reći na temelju kritika koje sam ponudio jest da je težnja k interpretaciji rasprave o slobodi volje kao besmislenom pseudoproblemu, odnosno kao trivijalnom problemu – neutemeljena. Takve težnje ne uspijevaju jer se i same, ulaskom u raspravu, bave metafizikom. Borbenost, pozivi na evidentnost vlastite pozicije, optužbe za pseudoraspravu onda predstavljaju samo retoričko oruđe, intuiciju koju tek treba dokazati argumentima. Time se pokazalo da se u raspravi o slobodi volje ne iznose besmisleni ili trivijalni iskazi nego naprotiv, da se vodi smisljena, punokrvna metafizička rasprava.

Popis literature

- Ayer, A. J., 1954. "Freedom and Necessity". U: *Philosophical Essays*. Greenwood Press. str. 3–20.
- Balaguer, M. 2004. "A Coherent, Naturalistic, and Plausible Formulation of Libertarian Free Will". *Noûs* 36 (3). str. 379–406.
- Balaguer, M. 2009. "Reply to Levy". http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2009/06/the-garden-readinggroup-comment-now-open.html (stranica posjećena 9.9.2020.)
- Balaguer, M. 2010. *Free Will as an Open Scientific Problem*. MIT Press.
- Berčić, B. *Filozofija Bečkog Kruga*. KruZak. Zagreb. 2002.
- Bradley, R. D. 1958. "Free Will: Problem or Pseudo-problem?". *Australasian Journal of Philosophy*. 36:1. str. 33–45.
- Campbell, C. A. 1951. "Is Free Will a Pseudo-Problem?". *Mind* 60. str. 245–261.
- Čeč, F. 2013. "Utjecaj eksperimentalne filozofije na problem slobode volje". U: Boršić, L, Skuhala Karasman, I.(ur.). *Filozofija u dijalogu sa znanostima*. Institut za filozofiju. Zagreb. str. 291–329.
- Cornman, J. W., Lehrer, K., Pappas, G. 1992. *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. Hackett Publishing.
- De Caro, M. 2007. "How To Deal with the Free Will Issue: The Roles of Conceptual Analysis and Empirical Science". U: Maraffa, M., De Caro, M., Feretti F. (ur.). *Cartographies of the Mind*. str. 255–268.
- Hobart, R. E. 1934. "Free Will as Involving Determinism and Inconceivable Without It". *Mind*. 43 (169). str. 1–27.
- Hume, D. 1983. *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Veselin Masleša. Sarajevo.
- Kane, R. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press.
- Levy, N. 2009. "Just What is that is Metaphysically Irrelevant? A Response to Balaguer". http://gfp.typepad.com/the_garden_of_forking_pat/2009/06/the-gardenreading-group-comment-now-open.html (stranica posjećena 9.9.2020.)
- McKenna, M. 2012. "The Metaphysical Importance of the Compatibility Question: Comments on Mark Balaguer's *Free Will as an Open Scientific Problem*". *Philosophical Studies Online*. str. 1–12.
- McKenna, M., Pereboom, D. 2016. *Free Will: A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Nahmias, E. 2011. "Intuitions About Free Will, Determinism, and Bypassing". U: Kane, R. (ur.). *The Oxford Handbook of Free Will*. 2nd edition. Oxford University Press.

Schlick, M. 1939. *Problems of Ethics*. Prentice-Hall Inc.

Strawson, P. F. 1962. "Freedom and Resentment". U: McKenna, M., Russell, P. (ur.) 2008. *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment"*. Ashgate. str. 19–3.