Aksiološki neuzročni libertarijanizam Elly Ebenspanger

Gjurašin, Matko

Doctoral thesis / Disertacija

2021

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

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:186:083383

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

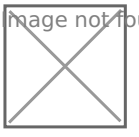
Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-28**



Repository / Repozitorij:

Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository





SVEUČILIŠTE U RIJECI

FILOZOFSKI FAKULTET

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ „FILOZOFIJA I SUVREMENOST“

Matko Gjurašin

AKSIOLOŠKI NEUZROČNI LIBERTARIJANIZAM ELLY EBENSPANGER

DOKTORSKI RAD

Mentor: dr. sc. Luka Boršić, viši znanstveni suradnik

Komentor: prof. dr. sc. Snježana Prijić-Samaržija

Rijeka, 2021.

UNIVERSITY OF RIJEKA

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

POSTGRADUATE DOCTORAL STUDY PROGRAMME
"PHILOSOPHY AND CONTEMPORANEITY"

Matko Gjurašin

THE AXIOLOGICAL NON-CAUSAL LIBERTARIANISM OF ELLY EBENSPANGER

DOCTORAL THESIS

Rijeka, 2021

Mentor rada: dr. sc. Luka Boršić, viši znanstveni suradnik, Institut za filozofiju

Komentorica rada: prof. dr. sc. Snježana Prijić-Samaržija, Filozofski fakultet u Rijeci

Doktorski rad obranjen je dana 5.7.2021. u/na Rijeci

_____, pred povjerenstvom u sastavu:

1. prof. dr. sc. Boran Berčić

2. doc. dr. sc. Filip Čeč

3. dr. sc. Ivana Skuhala Karasman

SAŽETAK

Hrvatska filozofkinja Elly Ebenspanger (1904. – 1942.) u svojoj doktorskoj disertaciji, prvoj o problemu slobode volje u hrvatskoj filozofiji, razvila je neuzročnu libertarijansku teoriju slobodne volje koja je jedinstvena po tome što slobodne radnje, shvaćene kao neuzrokovani događaji, svodi samo na one koje kao svoj motiv ili razlog imaju moralnu vrijednost. Specifično, prema toj teoriji djeluje se slobodno kada se djeluje zbog ili protiv moralne vrijednosti. Zbog ovoga se ta libertarijanska teorija slobodne volje može nazvati aksiološki neuzročni libertarijanizam. U prvom dijelu ove disertacije analizira se razumijevanje slobode volje Elly Ebenspanger i stavlja se u intelektualni kontekst filozofskog pokreta novokantijanizma koji je u ranom dvadesetom stoljeću, kada je već bio na zalazu u Europi, ipak dospio i imao utjecaj na filozofe na području Hrvatske. Zatim se identificiraju njezini intelektualni izvori, filozofi od kojih je preuzela ideje i pojmove te u intelektualnoj sintezi tih ideja i pojmova formulirala teoriju slobodne volje. U drugom dijelu disertacije njezina se teorija proširuje i osuvremenjuje u četiri smjera. Prvi su smjer vrsta i broj moralnih vrijednosti te njihovi nositelji. Jesu li moralne vrijednosti instrumentalne ili intrinzične? Radi li se samo o jednoj moralnoj vrijednosti ili o pluralnosti moralnih vrijednost? Iskazuju li ih konkretne stvari kao ljudi, automobili i jabuke ili apstraktne stvari kao svojstva i stanja stvari? Drugi je smjer aksiološko slobodno djelatništvo. Pod kojim je točno uvjetima djelovanje slobodno a pod kojim neslobodno? Od čega se aksiološko slobodno djelatništvo zapravo sastoji? Treći je smjer aksiološka neuzročna teorija djelovanja – kada slobodan djelatnik djeluje, koja je struktura njegova slobodnog djelovanja? I naposljetku, četvrti su smjer aksiološki neuzročni libertarijanizam i argument sreće tj. kako može aksiološki neuzročni libertarijanizam odgovoriti na neku od više formuliranih varijanti argumenta sreće protiv indeterminističke slobodne volje?

Ključne riječi: Elly Ebenspanger, sloboda volje, inkompatibilizam, libertarijanizam, neuzročni libertarijanizam, aksiologija, moralne vrijednosti, novokantijanizam

ABSTRACT

Croatian woman philosopher Elly Ebenspanger (1904 – 1942) in her doctoral dissertation, the first about the problem of free will in the history of Croatian philosophy, developed a non-causal libertarian theory of free will which is unique in that she reduces free actions, understood as uncaused events, to those that have as their motive or reason moral values. Specifically, one acts freely according to this theory when one acts for or against a moral value. For this reason, her libertarian theory of free will can be named axiological non-causal libertarianism. In the first part of this dissertation, how Elly Ebenspanger understands free will is analyzed and is put in an intellectual context which is Neo-Kantianism which in the early 20th century, when it was in decline in Europe, still came and influenced philosophers in Croatia. Then her intellectual sources are identified, philosophers that she took ideas and concepts from and in an intellectual synthesis constructed a theory of free will from them. In the second part of this dissertation, the theory is expanded and made contemporary in four directions. The first direction is nature and kind of moral value and their bearers. Are moral values instrumental or intrinsic? Is there only one moral value or a plurality of moral values? Are they exemplified by concrete objects such as people, cars, and apples or abstract objects like properties and states of affairs? The second direction is axiological free agency. Under what exact conditions is an action free and under what conditions is it not free? What exactly does axiological free agency consist of? The third direction is the axiological non-causal theory of action – when a free agent acts, what is the structure of his free acting? And finally axiological non-causal libertarianism and the Luck argument – how can the axiological non-causal libertarianism respond to one of more formulated variants of the Luck argument against an indeterministic free will?

Key words: Elly Ebenspanger, free will, incompatibilism, libertarianism, non-causal libertarianism, axiology, moral values, Neo-Kantianism

SADRŽAJ

UVOD 9

1. ELLY EBENSPANGER O SLOBODNOJ VOLJI 13

1.1 Uvod 13

1.2 Elly Ebenspanger o determinizmu i indeterminizmu 13

1.2 Elly Ebenspanger o slobodi 19

1.3 Elly Ebenspanger o slobodi volje 21

1.4 Zaključak poglavlja 26

2. NOVOKANTOVSKI UTJECAJ NA ELLY EBENSPANGER: NICOLAI HARTMANN, WILHELM WINDELBAND I ÉMILE BOUTROUX 28

2.1 Novokantijanizam 28

2.2 Nicolai Hartmann 31

2.2.1 Ebenspanger i Hartmann 31

2.2.2 Čovjek, sloboda i vrijednost 33

2.2.3 O mogućnosti dokazivanja slobodne volje 34

2.2.4 Analitički argument za slobodnu volju 37

2.3 Wilhelm Windelband 49

2.3.1 Ebenspanger i Windelband 49

2.3.2 Dualizam perspektiva 50

2.4 Émile Boutroux 58

2.4.1 Ebenspanger i Boutroux 58

2.4.2 Boutroux o slobodi 59

1.5 Zaključak poglavlja 72

2. AKSIOLOGIJA 73

2.1 Uvod 73

2.2 Instrumentalne i intrinzične vrijednosti 73

2.2 Moralni vrijednosni monizam i vrijednosni pluralizam 76

2.3 Apstrahizam i konkretizam 77
2.4 Moralne vrijednosti aksiološkog neuzročnog libertarijanizma 84
2.5 Zaključak poglavlja 85
3. AKSIOLOŠKO SLOBODNO DJELATNIŠTVO 86
3.1 Uvod 86
3.2 Teorija slobodnog djelatništva Garyja Watsona 86
3.2 Teorija libertarijanskog djelatništva Roberta Nozicka 90
3.3 Teorija aksiološkog slobodnog djelatništva 97
3.4 Zaključak poglavlja 99
4. AKSIOLOŠKA NEUZROČNA TEORIJA DJELOVANJA 101
4.1 Uvod 101
4.1 Kauzalistička kritika neuzročnog djelovanja 101
4.2 Odgovor neuzročnih libertarijanaca na kauzalističku kritiku neuzročnog djelovanja 104
4.3 Ralph Wedgewood o intrinzičnim vrijednostima kao razlozima djelovanja 108
4.3.1 Uvodne opaske 108
4.3.2 Priroda intrinzičnih vrijednosti 108
4.3.3 Intrinzične vrijednosti radnji 112
4.3.4 Teorija djelovanja i vrijednosti 115
4.4 Aksiološka neuzročna teorija djelovanja 116
4.5 Zaključak poglavlja 117
5. AKSIOLOŠKI NEUZROČNI LIBERTARIJANIZAM I PROBLEM SREĆE 118
5.1 Uvod 118
5.2 Problem sreće 118
5. 2 Uzročni libertarijanizam o problemu sreće 119
5.2.1 Događajno-uzročni libertarijanizam 119
5.2.1.1 Robert Kane o problemu sreće 119
5.2.1.2 Mark Balaguer o problemu sreće 121

5.2.2 Djelatničko uzročni libertarijanizam o problemu sreće 123

5.2.2.1 Timothy O'Connor o problemu sreće 123

5.1.2.2 Randolphe Clark o problemu sreće 124

5.3 Neuzročni libertarijanizam o problemu sreće – Stewart Goetz o problemu sreće 125

5.3.1 Goetz o prvoj verziji problema sreće 125

5.3.2 Goetz o drugoj verziji problema sreće 129

5.3.3 Goetz o trećoj verziji problema sreće 132

5.4 Aksiološki neuzročni libertarijanizam o problemu sreće 134

5.5 Zaključak poglavlja 135

ZAKLJUČAK 137

BIBLIOGRAFIJA 142

UVOD

Važan trenutak za povijest hrvatske filozofije bio je 1939. godine kada je malo poznata filozofkinja Elly Ebenspanger (1904. – 1942.) obranila doktorsku disertaciju naslova *Problem slobode volje*, prvu doktorsku disertaciju o problemu slobodne volje u povijesti Sveučilišta u Zagrebu i vrlo vjerojatno prvu doktorsku disertaciju iz filozofije koju je napisao neki hrvatski filozof o toj temi.[1] Povijesna važnost te disertacije nije, međutim, jedino što je čini vrijednom filozofske pažnje. Naime, u njoj je Ebenspanger razvila libertarijansku teoriju slobodne volje koja se suvremenom terminologijom može kategorizirati kao neuzročna libertarijanska teorija slobodne volje. Takve indeterminističke teorije slobodne volje slobodne radnje karakteriziraju kao jednostavne, neuzrokovane događaje za koje djelatnik[2] ima razloge, a koji ujedno nisu njihovi uzroci. Iza neuzročnog libertarijanizma je sljedeće razmišljanje: da bi nešto bilo uzročno determinirano, ono prvo mora biti uzrokovano, stoga ono što je neuzrokovano ne može biti determinirano. Ako su radnje neuzrokovane, one su indeterminirane i stoga slobodne. S obzirom na to da je djelatnik imao razlog zašto je počinio te slobodne radnje, te su radnje pripisive njemu i za njih je odgovoran.

Svaka neuzročna teorija slobodne volje ima svoje specifičnosti koje je razlikuju od ostalih neuzročnih teorija. Specifičnost neuzročne teorije koju je formulirala Ebenspanger jest njezina fokusiranost na etiku kao izvor ljudske slobode i slobodnog djelovanja. Postulat etike, prema Ebenspanger, jest to da je čovjek slobodan da može ne učiniti ono što je učinio, tj. da ima sposobnost učiniti drugačije nešto što je učinio. Da čovjek nema tu sposobnost, ne bi bio

[1] Elly Ebenspanger, *Problem slobodne volje* (Zagreb: Tiskara C. Albrecht (P. Acinger), 1939). Disertacija je dostupna i u digitaliziranom obliku web adresi: http://www.ifzg.hr/hrvatskeFilozofkinje/djela/pdf/ebenspangerElly-problem_slobode_volje.pdf (posjećeno 9. lipnja 2019.). Za prikaz i analizu disertacije vidi moj članak „Elly Ebenspanger o slobodi volje“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 44, br. 2 (2018): 439 – 467. Kratak životopis Elly Ebenspanger nalazi se u tekstu Mihaele Girardi Karšulin „Elly Ebenspanger“, u *Filozofkinje u Hrvatskoj*, ur. Luka Boršić i Ivana Skuhala Karasman (Zagreb: Institut za filozofiju, 2017), 163 – 176. Premda je prva hrvatska filozofkinja koja je doktorirala temom o slobodnoj volji, Ebenspanger nije prva hrvatska filozofkinja koja se njome bavila. O problemu slobodne volje pisala je Helene Druskowitz (1856. – 1918.). Vidi njezinu knjigu *Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne Annahme der Willensfreiheit möglich?* (Heidelberg: Georg Weiss, 1887) i rad Ivane Skuhala Karasman, „Helene Druskowitz o slobodi volje“, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 44, br. 2 (2018): 427 – 438.

[2] U mojoj disertaciji kada se koristim ovim trima terminima mislim sljedeće: "djelatnik" je biće koje čini neku radnju, "djelovanje" je činjenje radnje, a "djelatništvo" je kapacitet za djelovanje.

moralno odgovoran i etika ne bi bila moguća. Drugim riječima, stajalište je Ebenspanger da samo postojanje etičkih fenomena kojima je pretpostavka alternativna mogućnost djelovanja pokazuje da čovjek ima zbiljnu mogućnost djelovanja drugačije nego što djeluje u nekom trenutku da je želio drugačije djelovati. Moral je područje gdje determinizam i uzročnost ne vrijede. Ebenspanger ne određuje koja točno moralna teorija stoji iza slobodnog djelovanja nego se okreće prema onom što stoji iza moralnih pravila i načela, bez obzira na to koja ona bila, a to su moralne vrijednosti. Slobodu čini, kako kaže Ebenspanger, usmjerenost prema moralnim vrijednostima, tj. takvo djelovanje koje za svoj razlog ima moralnu vrijednost tako da se djeluje u smjeru te vrijednosti ili protiv te vrijednosti, npr. ako je odanost moralna vrijednost, onda slobodan djelatnik ima dva moguća djelovanja: ili će djelovati u skladu s odanošću ili protiv odanosti. U konkretnoj situaciji, recimo da je djelatnik u braku i ima mogućnost počiniti preljub, on može djelovati tako da djeluje u skladu s vrijednošću odanosti, u ovom slučaju prema supružniku, i ne počini preljub ili da djeluje u suprotnosti s odanošću i počini preljub. Bez obzira na to kako je djelatnik djelovao, djelovao je slobodno jer je djelovao usmjeren prema moralnoj vrijednosti ili usmjeren protiv nje, a kako moralne vrijednosti nemaju uzročni utjecaj na radnje, djelatnik je bio indeterminiran te je mogao izbjeći djelovati kako je djelovao i umjesto toga djelovati drugačije. Zbog središnjosti moralnih vrijednosti u njezinoj teoriji slobodne volje, Ebenspanger slobodnu volju opisuje kao „aksiologijsku slobodu htijenja“[3].

U svojoj disertaciji namjeravam teoriju aksiološke neuzročne libertarijanske slobodne volje koju je razvila Ebenspanger unaprijediti i dati joj suvremen oblik libertarijanske teorije slobodne volje. Ebenspanger, unatoč tome što je formulirala libertarijansku teoriju slobodne volje za koju se može reći da ima „glavu i rep“, u mnogim aspektima nije dala mnogo detalja te je tako stvorila neodgovorena pitanja što je prostor koji svojom formulacijom namjeravam ispuniti.

U prvom poglavlju disertacije izlažem aksiološku neuzročnu teoriju slobodne volje kako ju je razvila Ebenspanger. Ići ću postupno. Prvo izlažem pojmove determinizma i indeterminizma kako ih je shvaćala, zatim ću iznijeti pojam slobode kako ga je shvaćala te ću izložiti njezinu teoriju. Nakon toga ću nešto reći o novokantijanizmu, nekoč vrlo utjecajnom filozofskom pokretu unutar čijih pretpostavki je razmišljala i čija je idejna sljedbenica najvjerojatnije bila. Na kraju prikazujem njezine glavne izvore ideja kojima se koristila za izradu svoje teorije slobodne volje. To su tri filozofa: Nicolai Hartmann, Wilhelm

[3] Ebenspanger, 1939, p. 62.

Windelband i Émile Boutroux. Od Hartmanna je preuzela tezu da se ljudska sloboda sastoji od zauzimanja stava prema vrijednostima i argument da takvu slobodu dokazuje postojanje moralnih fenomena. Hartmann daje elaborirani argument u kojem specifično objašnjava zašto moralni fenomeni kao osjećaj samoodređenja, moralna odgovornost i svijest o slobodi kao i narav moralnog sukoba mogu postojati jedino pod pretpostavkom libertarijanske slobode. Od Windelbanda preuzima tezu o dvjema perspektivama. Jedna je uzročna perspektiva koju zauzima znanost kada objašnjava fenomene koje proučava, a druga je moralna perspektiva koja pri vrednovanju radnji ne uzima u obzir njezino uzročno podrijetlo iako ga ne negira. Windelband je bio kompatibilist koji je time želio pokazati da su determinizam i moralna odgovornost spojivi i rehabilitirati Kantovu ideju inteligibilnog uzroka. Ebenspanger te dvije perspektive pretvara u dvije odvojene domene stvarnosti gdje u etičkoj domeni uzročnost ontološki ne postoji. Émilea Boutrouxa Ebenspanger spominje kao mislioca koji je dokazao da među živim bićima postoji indeterminizam i da je kod čovjeka stupanj slobode najviši. Boutroux analizira različite prijedloge redukcije uma na nižu materiju ili njegovo determiniranje preko psiholoških zakona i pokazuje da su svi manjkavi. Taj neuspjeh Boutroux vidi kao potvrdu da je čovjek indeterministički slobodan.

U drugom poglavlju govorit ću o prirodi moralnih vrijednosti, o tome u koju kategoriju vrijednosti spadaju i preko čega se ostvaruju. Pokazat ću da su moralne vrijednosti intrinzične vrijednosti s obzirom na to da su intrinzične vrijednosti u središtu etike. Druga relevantna aksiološka tema jest pitanje jesu li stvari koje su intrinzično vrijedne konkretne stvari kao ljudi, mentalna stanja, knjige ili apstraktne stvari kao svojstva, stanja stvari i činjenice. Ovdje ću pretpostaviti da su to činjenice jer je ta pretpostavka najbolje spojiva s razradom aksiološkog slobodnog djelatništva u trećem poglavlju. Uz to, odredit ću specifične moralne vrijednosti koje će biti osnova slobodnog djelovanja u kontekstu ove disertacije. To su intrinzične vrijednosti koje je naveo William Frankena.

U trećem poglavlju razrađujem ideju aksiološkoga neuzročnog slobodnog djelatništva, odnosno kako izgleda slobodno i neslobodno djelovanje kod aksiološkoga neuzročnog libertarijanizma i koja je njihova razlika. Oslonit ću se na ideju slobodnog djelatništva koju je razvio kompatibilist Gary Watson kao odgovor na kritiku da slobodno djelatništvo definirano kao hotimično nespriječeno djelovanje nije dovoljno precizno da isključi očite slučajeve neslobode kao kompulzivno ponašanje. Tu Watson dodaje element da je čovjek slobodan u svojem činjenju kada je njegov motiv ujedno ono što za njega ima najveću vrijednost. Čovjek, prema Watsonu, ima dva sustava u sebi, procjenjivački sustav gdje se nalaze njegove vrijednosti i motivacijski sustav gdje se nalaze njegovi motivi za djelovanje. Slobodan

djelatnik je onaj kod kojeg se preklapaju procjenjivački i motivacijski sustav. Kada je ova teorija integrirana u i prilagođena za aksiološki neuzročni libertarijanizam, ispada da se aksiološko slobodno djelatništvo sastoji od toga da se i kod njega poklope procjenjivački i motivacijski sustav s izmjenom da i kada će motivacija za djelovanje ići protiv vrijednosti a djelatnik nije na to prisiljen, procjenjivački i motivacijski sustavi se poklapaju. Tomu dodajem jedan element indeterminističke teorije odlučivanja Roberta Nozicka tj. ideju stvaralačke vrijednosti djelatnika. Djelatnik svojim djelovanjem u svijet uvodi vrijednosti koje bez njegova djelovanja ne bi postojale. Pa je tako aksiološko slobodno djelovanje kada se djeluje u skladu s moralnom vrijednosti instanca kada djelatnik ostvaruje svoju intrinzičnu stvaralačku vrijednost. Tu se uvodi postavka iz drugog poglavlja da su nositelji moralnih vrijednosti činjenice. Slobodan djelatnik djelovanjem ostvaruje činjenicu da je djelovao tako da njegovo djelovanje iskazuje moralnu vrijednost.

U četvrtom poglavlju govorit ću o aksiološkoj teoriji neuzročnog djelovanja koja će biti ugrađena u aksiološki neuzročni libertarijanizam. Kao temelj koristit ću se teorijom djelovanja s intrinzičnim vrijednostima kao razlozima koje je formulirao Ralph Wedgewood. Prema Wedgewoodovoj teoriji, djelatnikov razlog za djelovanje u nekom trenutku jest to da izvođenje radnje iskazuje vrijednost jer je posljedica radnje apstraktno stanje stvari da djelatnik čini tu radnju koje iskazuje tu vrijednost. Formalnije izraženo, aksiološka teorija neuzročnog djelovanja je:

> Djelatnik *a* čini slobodnu radnju A u trenutku *t* ako i samo ako je razlog za djelatnika A da učini radnju A u trenutku *t* taj da je *a*-ovo činjenje radnje A činjenica koja iskazuje moralnu vrijednost V ili ako je razlog taj da je *a*-ovo očinjenje radnje A činjenica koja iskazuje negaciju moralne vrijednosti V.

Neuzročno djelovanje je mnogima protuintuitivna ideja, stoga ću prije toga prikazati kvalitetnu obranu neuzročnog djelovanja koju je napravio neuzročni libertarijanac Stewart Goetz.

U petom i posljednjem poglavlju svoje disertacije stavljam aksiološki neuzročni libertarijanizam ukoštac s problemom sreće koji kaže da indeterminizam podriva slobodu volje. Pokazat ću da može odgovoriti na verziju toga problema koja kaže da je djelovanje stvar sreće i izvan kontrole jer ne možemo birati koje ćemo razloge imati za djelovanje. Kako su kod aksiološkog neuzročnog libertarijanizma svi mogući razlozi djelovanja koje djelatnik može imati prisutni, djelatnik ima apsolutnu kontrolu nad time zbog čega će činiti.

1. ELLY EBENSPANGER O SLOBODNOJ VOLJI

1.1 Uvod

U ovom poglavlju izložit ću aksiološki neuzročni libertarijanizam kako ga je izvorno formulirala Elly Ebenspanger u svojoj doktorskoj disertaciji. Radi njegova jasnijeg razumijevanja prije toga ću prikazati kako Ebenspanger razumije determinizam, indeterminizam i slobodu u svojoj disertaciji, a nakon toga prikazat ću njezina tri glavna filozofska izvora za teoriju: Nicolaia Hartmanna, Wilhelma Windelbanda i Émilea Boutrouxa. Moj prikaz njih bit će veoma iscrpan jer Ebenspanger ima tendenciju nešto spomenuti a da ne pruži detaljnije obrazloženje, što dovodi i do težeg razumijevanja njenih tvrdnji. Ovako i njena filozofska pozicija o slobodi volje postaje razumljivija.. S obzirom na to da su sva trojica članovi novokantijanske škole ili su s njom povezani, u potpoglavlju posvećenom njima reći ću ukratko nešto i o novokantijanizmu.

1.2 Elly Ebenspanger o determinizmu i indeterminizmu

Ebenspanger u svojoj disertaciji daje definiciju determinizma uobičajeno prihvaćenu među filozofima i znanstvenicima u razdoblju u kojem je živjela. Do sredine dvadesetog stoljeća relacija uzrok – učinak smatrala se deterministčkom, stoga su determiniranje i uzrokovanje bili međusobno poistovjećeni pojmovi.

> „(…) determinizam, koji uzima da je princip kauzaliteta potreban za tumačenje svih pojava fizički i psihičkih, dakle i voljni akti nužno su određeni po kauzalnoj vezi koja važi za čitavu zazbiljnost.“[4]

Determinizam Ebenspanger zatim dijeli na apsolutni determinizam koji negira slobodu, relativni determinizam koji dopušta specifičan smisao slobode.

> „Apsolutni determinizam utvrđuje bezuvjetno važenje kauzalnog principa i niječe slobodu, jer bi sloboda stajala u opreci prema nužnoj uvjetovanosti svih pojava, dakle i ljudskih čina. Relativni determinizam doduše priznaje važenje kauzalnog

[4] Ibid., p. 29.

princip, ali ipak dopušta slobodu, koja u psihologijskom smislu znači kauzalitet ličnost, t.j. [sic] znači neovisnost od vanjske prisile.“[5]

Ebenspanger objašnjava kako determinizam objašnjava subjektivni osjećaj moralne odgovornosti kod djelatnika i što determinira nekoga na moralno hvalevrijedno djelovanje.

„Po determinizmu kajanje, savjest, odgovornost nastaje tako, da društvo od pojedinca zahtijeva određeni kvalitet čina; ako djelovanje pojedinca nije u skladu sa zahtjevima, u pojedincu se javlja glas savjesti, kajanje i čuvstvo odgovornosti. Determinizam tumači etičke činjenice iz odnosa pojedinca prema društvu, etičke činjenice nastaju kao postulat društva ili zajednice; etički zahtjevi postaju determinantama našega djelovanja.“[6]

Determinizam ima i implikaciju da je pojedinac određen zajednicom i da ga se odgovara od nesocijalnog ponašanja kažnjavanjem.

„Odlika determinizma je ta, da obzirom na procese motivacije upotrebljavamo rezultate psihologijskih istraživanja i pokazuje sociologijsku ovisnost individuuma od zajednice. Obzirom na pravno shvaćanje problema (…) determinizam upotrebljava kaznu kao sredstvo za zaštitu društva.“[7]

„Deterministi ističu, da moralna statistika (…) pokazuje da izvjesni broj ljudi uz određene sklonosti uvijek izvode iste čine, tako ne na pr. broj samoubojstva i zločina ovisna od vanjskih okolnosti. Ako na pr. u nekom narodu broj samoubojstava najednom postaje veći, nego li što je bio prijašnjih godina, razlog je u izmijenjenim vanjskim okolnostima.“[8]

I definicija indeterminizma kod Ebenspanger je ona koja je bila općeprihvaćena u tom razdoblju. S obzirom na to da se tada smatralo da je determiniranje jednako uzrokovanju, indeterminizam je odsutnost uzročnosti. Ta odsutnost uzročnosti ne može biti bilo gdje; mora biti tamo gdje je važno za slobodu, a to su radnje.

[5] Ibid.

[6] Ibid., p. 30.

[7] Ibid., p. 32.

[8] Ibid.

„Indeterminizam naprotiv uzima, da voljni akti nisu nužno određeni, oni stoje izvan kauzalne veze u tom smislu, da su mogući slobodni počeci djelovanja.“[9]

Radnje moraju biti neuzrokovane – jer jedino tako su mogući različiti moralni fenomeni kao odgovornost koji za svoju smislenost pretpostavljaju da se učinjena radnja mogla i ne učiniti.

„Indeterminizam pretpostavlja, da su voljni akti neovisni od kauzalnog zakona, jer samo je na taj način moguća dogovornost za čin i djelovanje; kada bi naši čini bili produkt kauzalne veze oni bi nastali po nuždi i zbog toga ne bismo mogli čovjeku pripisati odgovornost za ono što nastaje nužno, te se prema tome moralo dogoditi. Indeterminizam se poziva na značenje etičkih činjenica: odgovornosti, ubrojivost, kajanja i savjesti, i drži da su ove etičke činjenice moguće samo uz pretpostavku slobodne volje.“[10]

Kao i kod determinizma, Ebenspanger razlikuje dvije vrste indeterminizma: apsolutni determinizam i relativni indeterminizam.

„Apsolutni indeterminizam dopušta slučaj i proizvoljnost; ovakav indeterminizam zastupa na pr. Epikur. Naše 'ja' stvara odluku neovisno od motiva.“[11]

Za apsolutni determinizam kaže da onemogućuje moralnu odgovornost kao i determinizam, ali zbog drugog razloga. Radnje bez motiva su prenasumične da se njihova djelatnika može smatrati odgovornim za njih.

„Premda je indeterminizam htio spasiti ljudsku odgovornost, ipak se čini da proizvoljnost ne možde da zajamči našu etičku odgovornost.“[12]

Relativni indeterminizam nema taj nedostatak jer kod takvog indeterminizma postoji smislena nedeterministička spona između radnji s jedne strane i djelatnikovih motiva i karaktera s druge strane i djelatnikove radnje nisu nenasumične.

„Relativni indeterminizam se približava relativnom determinizmu i dopušta da motivi utječu na volju, bez motiva nema ni voljnog akta. Volja prihvaća ili otklanja

[9] Ibid., p. 29.

[10] Ibid.

[11] Ibid.

[12] Ibid., 30.

motive; (…) Relativni indeterminizam dopušta da odluku čovječju tumačimo iz karaktera, ali drži da voljna odluka nije nužni produkt karaktera niti je karakter nužni produkt kauzalno determiniranog razvoja. Nasljedstvo i odgoj sudjeluju kod stvaranja karaktera, ali moramo pretpostavljati jezgru slobode; mi slobodno stvaramo naš individualni karakter.“[13]

„Indeterminizam stavlja prigovor da determinizam čovjeku oduzima ljudsko dostojanstvo i da njegovu volju tumači poput automatizma, te na taj način ukida odgovornost. (…) po indeterminizmu nemoguća je odgovornost ako je naš karakter nužni posljedak stranih uzroka; potrebno je da mi sami stvaramo svoj karakter; samo na taj način možemo biti odgovorni. (…) indeterminizam naprotiv ističe da činjenice savjesti, kajanja i odgovornosti imadu izvor u tome, da naše htijenje i djelovanje stavljamo u odnosu prema normama i vrednotama i njihovom općenom važenju.“[14]

Indeterminizam također ima objašnjenje za prisutnost moralne odgovornosti u djelatniku. Izvor moralne odgovornosti je on sam, a ne nešto izvan njega.

„Etičke činjenice nisu nastale izvana po zahtjevima društva, etički zahtjevi su neposredno u svijesti pojedinca; glas savjesti nije izvana nametnut zahtjev, glas savjesti je neposredno nutarnji zahtjev naše svijesti u odnosu prema vrednotama. Isto vrijedi i za ostale etičke zahtjeve.“[15]

Ebenspanger navodi jedan argument u prilog indeterminizma, a to je naše subjektivno iskustvo slobode koje determinizam ne uzima u obzir.

„Indeterminizam se poziva na etičke činjenice i na neposrednu svijest o slobodi koju nalazimo u tome, da se osjećamo aktivnima, djelatnima.“[16]

„Indeterminista prigovara deterministočkom shvaćanju, da ne prikazuje pravo stanje stvari, jer svjesni procesi jesu doživljaji našega 'ja', valja istaknuti njihov subjektivni karakter, zbog čega onda indeterminizam ističe da je potrebno subjektiviziranje.“[17]

[13] Ibid.

[14] Ibid.

[15] Ibid.

[16] Ibid., p. 29.

[17] Ibid., p. 31.

Na koncu, Ebenspanger je svjesna najnovijih događanja u fizici koja su relevantna za pitanje determinizma i indeterminizma i slobode volje. Izvještava da neki fizičari koji se bave tada svježom granom fizike, kvantnom mehanikom, smatraju da je u prirodi pronađena indeterministička uzročnost.

> „Prirodne nauke upotrebljavaju princip kauzaliteta kao nužni i opće valjani zakon. – Zakon kauzaliteta primjenjuju na mehaničke odnose. Ima teorija, koje u samu prirodu stavljaju slobodu. Već je Epikur držao, da atomi proizvoljno otstupaju [sic] od smjera gibanja, a u današnjoj fizici na osnovu teorije kvanta neki fizičari kao na pr. De Broglie, Heisenberg i drugi tvrde da princip kauzaliteta ne može da služi kao općevaljani princip Heisenberg je za fiziku postavio princip indeterminacije, prema kojemu treba napustiti princip općenoga kauzaliteta u prirodi. Eddington i Bohr zaključuju da ovo stajalište ima odlučno značenje i za problem slobode volje. Protiv indeterminacije Samuel drži da princip kauzaliteta moramo priznati kao nužni i općevaljani princip; sam začetnik teorije kvanta Max Planck zastupa determinizam, dakle drži Samuel, fizičari, koji iz teorije kvanta hoće da izvode indeterminizam, nemaju pravo.“[18]

Ebenspanger spominje filozofa F. C. S. Schillera[19] koji, uzevši u obzir ova kretanja u fizici i kako prema njegovu tumačenju uzročnost tretiraju Hume i Kant, zaključuje da je determinizam i time uzrokovanje spoznajna kategorija koju djelatnik stavlja na sirovu stvarnost, a ne objektivna danost stvarnosti.

> „F. C. S. Schiller ističe da na osnovu fizičke teorije indeterminizacije filozof treba da shvati determinizam samo kao znanstvenu metodu (…) Na osnovi Humeove i Kantove nauke, Schiller uzima: znanost ne može da pasivno promatra pojave, već obrađuje dato po nekoj svrsihodnosti [sic]. Datost je uvijek selekcija, determinirana ljudskim interesima i svrhama, ona je 'zauzeta', a nije 'dana'. Intelektualističko znanje je fikcija i treba da nadomjesti voluntarističkim shvaćanjem. Oznake nužnosti i slobode su jednako vrijedne jer znače subjektivne dodatke, koji tumače predmete i opravdavaju praksu. Schiller postavlja pitanje: da li možemo

[18] Ibid., pp. 93 – 94.

[19] Ferdinand Canning Scott Schiller, uobičajeno navođen kao F. C. S. Schiller, (1864 – 1937) bio je njemačko-britanski filozof aktivan u prvoj polovici dvadesetog stoljeća. Kritizirao je naturalizam i idealizam.

determinizam smatrati potrebnim za svrhu znanstvenog pretkazivanja, a da ga ipak ne uzimamo kao posljednji faktum metafizike?“[20]

Ebenspanger se slaže sa Schillerovim stajalištem. Smatra da je uzročnost kategorija koja je legitimna u znanstvenoj perspektivi o radnjama koja njih sagledava objektivno iz trećeg lica, ali zato nije u osobnoj subjektivnoj perspektivi gdje iz prvog lica vidimo odsutnost determinizma i uzročnosti i prisutnost indeterminizma u mentalnoj sferi gdje subjekt donosi odluke o radnjama.

„Ovo pitanje mogli bismo potvrditi, te možemo zastupati shvaćanje, da je princip kauzaliteta kategorija s kojom naše mišljenje pristupa znanstvenom obrađivanju voljnih čina. Za znanstveno obrađivanje može da važi princip kauzaliteta. Ali mehanički kauzalitet važi samo za objektivirane pojave, t.j. koliko pojave (fizičke i psihičke) obrađujemo objektualno, predmetno. Ali drukčiji je odnos kada neposredno zahvaćamo svjesne činjenice, kod doživljavanja ne upotrebljavamo mehanički kauzalitet, jer u voljnim činima neposredno doživljujemo dinamički odnos. Pogrešno je ako mehanički kauzalitet upotrebljavamo za psihičko područje. (…) Možemo reći: znanstveno je opravdan determinizam, jer znanost operira s principom kauzaliteta – metafizički po intuitivnom shvaćanju dubina svjesnosti opravdan je indeterminizam.

Ako zauzmemo stajalište prema principu kauzaliteta, reći ćemo ovo: kauzalitet u smislu mehaničkoga odnosa između uzroka i učina [sic] dopustiv je za znanstveno tumačenje, koje svoje predmete fiksira u prostoru, te ih kvantitativno određuje. Pomoću mehaničkoga kauzaliteta dolazimo do determinizma; znanstvena teorija je deterministička. Dinamički kauzalitet dovodi do slobode, do indeterminizma; dinamički kauzalitet vrijedi za doživljenu zazbiljnost, za psihičko događanje. Psihologija kao egzaktna znanost dolazi do determinizma, jer kvantitativno određuje fizikalne procese i pomoću njih označuje psihičke procese, ali dublji psihički procesi ne mogu se egzaktno mjeriti. Kvantitativna određenja moguća su za područja osjeta, koje mjerimo prema fizikalnim procesima (…), ali za dublja psihička stanja još nisu pronađene zakonitosti, dublja psihička stanja ne mogu se

[20] Ibid., p. 94.

mjeriti niti egzaktno odrediti, jer se kod njih ne radi o kvalitativnim već o kvantitativnim oznakama. (…).“[21]

1.2 Elly Ebenspanger o slobodi

Ebenspanger slobodu dijeli na negativnu slobodu, slobodu od nečega što priječi u činjenju i pozitivnu slobodu, slobodu djelovanja.

„Pojam slobode negativno označuje neprisutnost nečega što bi priječilo očitovanje vlastita bića. Takova je sloboda pasivna. Pozitivno značenje pojma slobode pokazuje sposobnost za neku funkciju. Takova je sloboda aktiva. Negativna sloboda može da postoji bez pozitivne, ali pozitivna je sloboda moguća tek na osnovi negativne nespriječenosti.“[22]

Ebenspanger razlikuje i apsolutnu slobodu, slobodu samouzrokovanja i relativnu slobodu, slobodu u ostalim radnjama. Čovjek kao konačno biće ima samo relativnu slobodu jer je nečim drugim uzrokovano njegovo postojanje.

„Apsolutna sloboda u smislu causa sui može da pripada samo apsolutnom biću. Čovjeku pripada relativna sloboda.“[23]

Deterministi koji smatraju da je sloboda spojiva s determinizmom skloni su stavljati negativnu slobodu kao onu vrstu slobode koja je relevantna, dok indeterministi smatraju da je negativna sloboda nedovoljna za istinsku slobodu i njoj pridodaju pozitivnu slobodu kao nužan uvjet.

„Deterministi ističu negativno značenje slobode, indeterministi upućuju na pozitivno značenje; tako na pr. Joël[24] ističe: sloboda nema samo negativno značenje, ona ne znači samo slobodu od nečesa; mi pitamo slobodan od česa, ali pitamo i slobodan za što (u koju svrhu)? Pozitivni je smisao slobode aktivnost; čuvstvo slobode nam

[21] Ibid., pp. 94 – 95.

[22] Ibid., p. 33.

[23] Ibid.

[24] Karl Joël (1864. – 1934.) bio je njemački filozof. Napisao je knjigu o slobodi volje *Der freie Wille: eine Entwicklung in Gesprächen*, (München: Bruckmann Verlag, 1908) na koju se Ebenspanger u ovom pasusu osvrće.

kaže; ja sam stvorio odluku. Kada kažem 'ja', onda taj 'ja' postavljam kao slobodan agens.“[25]

Koristeći se tom podjelom, Ebenspanger određuje od čega se sastoji ljudska sloboda. U negativnom smislu sloboda je sloboda od vanjskih i unutarnjih prisila, u pozitivnom smislu sloboda je aksiološki usmjereno djelovanje.

„[Z]a pojam slobode važno je dakle ovo: biti slobodan znači biti neovisan od nečesa. Ovakova neovisnost može da postoji u različitom smislu; čovjek može biti slobodan od vanjske prisile, od nutarnje prisile (patoloških stanja). Sloboda može da znači neovisnost od kauzalnog zakona, ali valja istaknuti: znanost ne može da tumači htijenje, a da ne primijeni kauzalni zakon; ako naš psihički život hoćemo znanstveno tumačiti (t.j. ako hoćemo tumačiti voljne akte), onda nužno primjenjujemo princip kauzaliteta; dakle u perspektivi znanosti nema slobode od kauzalnog zakona. Kao pozitivno značenje slobode uzimamo vrednosno određenje, koje pokazuje aktivnost u smjeru vrednota.“[26]

Naposljetku Ebenspanger izvor ljudske slobode vidi u etici koja se bavi pitanjem moralno ispravnih i pogrešnih radnji. Kako je moralni status radnje određen time je li ona urađena u skladu i nasuprot nekoj moralnoj vrijednosti, slobodne su one radnje koje su bilo pozitivno ili negativno određene prema nekoj moralnoj vrijednosti.

„Koje značenje ima dakle pojam slobode u našemu problemu? Čini se da bitno značenje pojma slobode moramo tražiti u etici. Sloboda je etički relevantan pojam. Čitav problem slobode volje dobiva svoje specifično značenje u etici ili nauci o vrednotama. Ako pitam za slobodu čovjeka u smjeru etike, naš je problem ovaj: možemo li da se kao kulturna slobodna bića određujemo prema vrijednostima, ili jesmo li i mi poput podvrgnute mehaničkoj nužnosti? U prirodi sve se događa onako kako mora da se događa, procesi u prirodi se odvijaju po mehaničkoj nužnosti. Ali čovjek nije samo prirodno biće, kao duhovno biće čovjek se određuje prema vrednotama. Po vrednovanju čovjek se razlikuje od životinje. Čovjek je biće koje vrednuje.“[27]

[25] Ibid.

[26] Ibid., p. 40.

[27] Ibid., pp. 40 – 41.

Da pozitivna sloboda aksiološki usmjerenog djelovanja nije samo zamisao nego i stvarnost prema mišljenju Ebenspanger, pokazao je filozof Émile Boutroux.

> „Sloboda u etičkom smislu znači, da prema vrednotama možemo zauzeti stajalište. Ali budući da sloboda nije samo psihologijski i etički problem, već je i ontologijski i metafizički problem, nastaje pitanje: imali li slobode u zazbiljnosti? Boutroux je pokazao da sloboda postoji u čitavoj zazbiljnosti, svaki viši sloj zazbiljnosti koji se uzdiže na osnovu nižega sloja omogućuje slobodu.“[28]

1.3 Elly Ebenspanger o slobodi volje

Ebenspanger za svoju teoriju slobodne volje kaže da obuhvaća tri sfere. Prva je sfera naš osjećaj spontanosti i slobodnog djelovanja iz prvog lica. Ovaj subjektivni osjećaj slobodnog djelovanja temelj je na kojem se zasniva ideja da ljudi posjeduju indeterminističku slobodnu volju. Ebenspanger, preuzevši tu kvalifikaciju od Alberta Bazale, svojega mentora, ovaj osjećaj opisuje kao metalogički, misleći pod time da je spoznajno izvan racionalnog rezoniranja i spoznaje se drugim načinom, u ovom slučaju subjektivnim iskustvom.[29]

> „Naše htijenje u neposrednom doživljavanju pokazuje nam da se osjećamo slobodnima jer imamo čuvstvo aktivnosti, spontanosti. U ovoj primarnoj sferi doživljavanja čuvstvo slobode je naročito živo jer doživljavanje još nije podvrgnuto znanstvenoj refleksiji, još nije logizirano; čuvstvo slobode, kakovo nalazimo neposredno doživljenom htijenju, pretstavlja [sic] metalogički osnov slobode.“[30]

Druga sfera je sfera gdje racionalno rezoniramo o radnjama iz perspektive trećeg lica koje je prisutno u znanosti, specifično u psihologiji. Radnje su ovdje shvaćene kao uzrokovani događaji dakle kao determinirani a subjektivni osjećaj slobode objašnjen je kao neistinito vjerovanje nastalo zbog našeg neznanja o uzrocima svojih radnji.

> „Druga sfera refleksije: vidjeli smo, da se u primarnoj sferi doživljavanja osjećamo slobodni, ali u logičkom osvrtu na htijenje, kada izlazimo iz doživljavanja i

[28] Ibid., p. 41.

[29] Vidi Albert Bazala, „Metalogički korijen filozofije“ u: *Filozofska hrestomatija – Filozofska hrestomatija Sv. 10 Novija hrvatska filozofija*, uredio Franjo Zenko (Zagreb: Školska knjiga, 1995), p. 1.

[30] Ebenspanger, p. 57.

prelazimo na tumačenje htijenja, onda podvrgavamo htijenje kauzalnoj analizi, tj. dinamičko htijenje pretvaramo u prostornu shemu; u toj perspektivi tumačenja dolazimo do determinizma. Psihologija obrađuje svo psihičko događanje, dakle i htijenje, kao objekt, kao predmet. Ako dakle volja ne znači supstanciju, već znači htijenje (volitiones), t.j. ako stoji u procesu htijenja, onda psihologija, kada proučava kauzalnu vezu motiva našega htijenja, ne može da pokaže slobodu izvan kauzalnosti, psihologijski, sloboda može samo da znači kauzalitet ličnosti. Vidjeli smo, da se u neposrednom doživljavanju htijenja osjećamo aktivnima i da po tome držimo slobodnima, psihologija doduše priznaje čuvstvo slobode, koje može eksperimentalno pokazati, jer opažanici kod voljnih akata ističu čuvstvo djelatnosti, aktivnosti, spontanosti. Ipak psihologija držim, da je čuvstvo samo privid, koji nastaje po tome, što ne poznajemo uzroke naših čina, jer kada tražimo uzroke htijenja i djelovanja, vidjet ćemo, da je uvijek neki razlog bio odlučan za htijenje i za čin. (…) Dakle psihologija, koja se udaljila od duševnih moći, rješava slobodu volje u smislu determinizma. Ali pretpostava psihologije je općeno [sic] važenje principa kauzaliteta na području duševnosti. Jer ako ne priznajemo opčevaljanost [sic] (mehaničkog) kauzaliteta za duševna stanja, onda je moguć indeterminizam. Ali znanstvena egzaktna psihologija ispituje zakonitosti duševnog događanja i operira principom kauzaliteta.“[31]

Treća sfera je sfera etike u kojoj se radnje moralno procjenjuju, a libertarijanska sloboda djelovanja je pretpostavljena. Ona je u onim situacijama kada se djeluje u smjeru ili suprotno od moralnih vrijednosti.

„Trećom sferom ili perspektivom obzirom na problem slobode volje. U perspektivi vrednovanja čini se, da je sloboda postulat, a po Kantu etički princip, odnosno savjest po kojoj spoznajemo etičko trebanje, ujedno nam zajamčuje slobodu. Mi dakle ovoj trećoj sferi ili perspektivi vrednovanja uzimamo slobodu volje, ali ta sloboda nije dana, ona je zadaća i treba da se realizira po htijenju i činjenju prema smjeru vrednota.“[32]

Ebenspanger je svjesna da su deterministično-uzročna sfera psihološke znanosti i indeterministično-neuzročna sfera etike s obzirom na to kako gledaju na slobodu volje na prvi

[31] Ibid., pp. 58 – 59.

[32] Ibid., p. 59.

pogled međusobno isključive, ali to je samo privid jer se svaka od njih bavi odvojenim stvarima. Psihologija se bavi radnjama kakve jesu, a etika kakve trebaju biti. Drugačije rečeno, psihologija je deskriptivna, a etika preskriptivna.

> „Sada izgleda kao da u tom stoji protuslovlje, što za znanstveno tumačenje u psihologiji uzimamo determinizam, a za etiku, t.j. za vrednovanje pretpostavljamo slobodu volje u smislu indeterminizma. Protuslovlje nestaje kada uočimo da se radi o različitom shvaćanju pojma volje; empirijska psihologija uzima volju kao skup faktičnih voljnih akata, etika stavlja volju (htijenje) u odnos prema vrednotama, ona ne pita kakovo je faktično htijenje, već pokazuje kakovo htijenje treba da bude, ili možemo reći: etika ne obrađuje bitak, ali obrađuje trebanje.“[33]

Indeterministička sloboda u etici nije samo zamisliva slika slobodne volje, nego je čovjek zaista i ima jer on nije kao životinje determiniran. Čovjek je posebna vrsta tzv. duhovna bića koje izlazi iz naturalističkoga deterministčkog okvira svojom sposobnošću aksiološkoga neuzročnog slobodnog djelovanja. Ali čovjek nije u potpunosti slobodan što se tiče svojih radnji. One radnje koje nisu vrijednosno orijentirane uzročno su determinirane i čovjek je neslobodan kada ih počini. Jedino radnje koje su napravljene u smjeru vrijednosti su slobodne neuzrokovane radnje. Što se tiče motiva slobodnih radnji, moralnih vrijednosti, one nisu unaprijed zadane već ih stvara djelatnik imajući stvaralački impuls u svojoj volji za koji se ne može dati uzročno objašnjenje.

> „Za nas nastaje pitanje: kako može empirijski čovjek da bude odgovoran za svoje čine, ako mu sloboda pripada samo u ideji? Odgovornost je za čovjeka moguća samo onda, ako čovjek nije samo prirodno, već je i duhovno biće (…). Možemo reći: odgovornost postoji za čovjeka, jer treba da djeluje u smjeru duhovnosti. Prirodno biće ne može biti odgovorno; odgovornost je za životinju besmislena, ali čovjek nosi odgovornost za svoje čine, jer čovjek tek po duhovnosti postaje čovjekom. Problem slobode volje ima svoj pravi smisao tek u ovoj višoj perspektivi, naime kada problem ne postavljamo kao prirodnoznanstveni već kao duhoznanstveni. Za područje prirode kauzalitet je kategorija, bez koje ne možemo ništa tumačiti, ali za područje duha, za odnos čovjeka prema vrednotama t.j. za trebanje potrebna je pretpostava slobode. Za prirodu nema trebanja, na području prirode sve je nužno i faktično, ali za čovjeka kao duhovno biće t.j. koliko se

[33] Ibid., pp. 59 – 60.

> određuje u smjeru vrednota, postoji trebanje, ima postulata, ima slobode. Čovjeku pripada odgovornost, jer ima sposobnost da se određuje prema vrednotama (…) Duhovnost nije samo u umu, duhovnost nalazimo i u aktima emocionalnima i voljnima. Pored empirijskih kauzalno nužnih voljnih akata uzimamo još voljne akte, koji se određuju prema vrednotama; te uzimamo djelovanje, u kojem vrednote postaju motivima. Carstvo vrednota ili trebanja ne shvaćamo kao statički nad nama dano, već kao dinamički po stvaralačkom impulzu [sic] stvoreno. Dakle kod voljnih akata, koji su usmjereni prema duhovnosti, ne možemo govoriti o kauzalno mehaničkoj determiniranosti, jer ako ih hoćemo protumačiti iz kauzalno mehaničkih uvjeta, onda je to nemoguće; valja uočiti iracionalni, t.j. voljni faktor, koji se kauzalno ne može protumačiti.“[34]

Ebenspanger odgovara na jedan prigovor protiv slobode htijenja koji je dao Schopenhauer. Schopenhauer se žali da ako možemo slobodno birati naše htijenje, onda završavamo u beskonačnom regresu: ako želimo reći da slobodno biramo naše htijenje, onda moramo moći slobodno birati htijenje da želimo to htijenje i ako želimo reći da slobodno biramo htijenje da želimo to htijenje, onda moramo moći slobodno birati htijenje da želimo to drugo htijenje i tako unedogled.[35] Ebenspanger odgovara da kod aksiološki usmjerenog djelovanja nema beskonačnog regresa biranja htijenja jer iza htijenja ne stoji neko prethodno htijenje nego vrednovanje za koju ćemo se vrijednost odlučiti da djelujemo u njezinu smjeru ili protiv nje.

> „Nastaje pitanje: imaju li motivi prisilnu moć, ili da li motivom našega htijenja može da postane samo ono što mi prihvaćamo, t.j. prema čemu smo zauzeli stav. Nastaje dalje pitanje: možemo li htjeti htjeti? Po Schopenhaueru je ovakvo htijenje htijenja nemoguće, jer vodi do regressus in infinitum. Ako naime postavljam pitanje: mogu li htjeti htjeti, onda ne dolazimo do rezultata; ali možda je pitanje krivo postavljeno. Stoga ćemo pitanje drukčije staviti, naime ovako: mogu li prema motivima zauzeti stav, mogu li ih vrednovati i prema tome prihvatiti ili odbaciti? Ovdje ne postoji regresus in infinitum, jer za htijenje ne pretpostavljamo opet htijenje, već vrednovanje. Naše pitanje dakle nije: mogu li htjeti htjeti – mi

[34] Ibid., p. 60.

[35] Schopenhauer je formulirao ovaj argument u svojem eseju "O slobodi ljudske volje" [Ueber die Freiheit des menschlichen Willens] koji je izložio 1839. godine pred Kraljevskim norveškim znanstvenim društvom. Esej je zajedno s esejom "O temelju morala" [Ueber die Grundlage der Moral] objavio kao knjigu *Dva temeljna problema etike* 1841. godine.

postavljamo pitanje ovako: mogu li htjeti ono što osjećamo kao vrijedno, tako da prirodno ili kauzalno-mehanički nastali motivi htijenja nemaju prisilnu moć? Odgovor će na to pitanje biti ovo: ja mogu htjeti ne samo ono što nastaje u meni po kauzalno-mehaničkoj vezi motiva i njihovoj kauzalnoj nužnosti, jer ja mogu da vrednujem motive, mogu da ih prosuđujem, te da zauzmem stav prema nužno nastalim motivima; ja mogu da ih prihvaćam ili odbacujem. Htijenje čovjeka kao persone nije samo nužni produkt kauzalnih faktora, jer mi zauzimamo stav prema kauzalno-mehanički nastalome htijenju; – ovo više stajalište jest stajalište vrednovanja. Sloboda postoji u ovoj više sferi ili bolje će biti da kažemo; u ovoj drugoj perspektivi gledanja.“[36]

Ebenspanger razjašnjava da aksiološka neuzročna sloboda nije isto što i apsolutni indeterminizam, prema kojem čovjek djeluje bez motiva za svoju radnju i jer je nasumična, stoga nije za nju moralno odgovoran. Djelovanjem u smjeru za vrijednosti ili protiv vrijednosti, dakle, vrednovanje je djelovanje s motivom i svaka aksiološki zasnovana radnja stoga je nenasumična i unutar djelatnikove kontrole.

„To ne znači dakle da čovjeku pripada sloboda htijenja u smislu nekoga *liberum arbitrium indifferentiae*, jer takova sloboda, da mogu činiti i htjeti nešto bez obzira na motive, bila bi neka proizvoljnost. Ovdje ne bismo mogli govoriti o slobodi, jer sloboda u pravom smislu riječi je vrednosni pojam. Proizvoljnost nije aksiološki usmjerena i stoga ne može da zajamči odgovornost. Indeterminizam koji kaže: mogu htjeti što me je volja, t.j. neovisno od svih motiva, takav indeterminizam još ne rješava problem slobode volje. Tek aksiologijska perspektiva može da pokazuje smisao problema slobode volje; jer *liberum arbitrium indifferentia*, koji uzima sposobnost volje da bira proizvoljno između različitih mogućnosti, te da izvodi čin koji hoće, takova proizvoljnost još ne znači izbor, jer svaki izbor moguć je samo na osnovi vrednovanja.“[37]

Imamo, kaže Ebenspanger, dobre razloge za vjerovati da imamo slobodnu volju. Etički fenomeni, kao npr. osjećaj moralne odgovornosti i savjesti, ne bi postojali da je čovjek u potpunosti determiniran u svojim radnjama. Njihovo postojanje pokazuje da čovjek u stvarnosti ima sposobnost vrijednosno usmjerenog djelovanja.

[36] Ibid., pp. 61 – 62.

[37] Ibid.

„Jer i onda kada smo spoznali sve uzroke našega htijenja, ipak ne možemo da zatomimo čuvstvo slobode; u nama se javlja čuvstvo odgovornosti, glas savjesti, kajanje zbog lošeg čina ili zadovoljstvo zbog etički usmjerenog djelovanja. Ovi etički fenomeni postoje i ne možemo ih nijekati. Stoga se ne možemo zadovoljiti time, da tumačimo postanak htijenja i djelovanja, treba da pokažemo odakle potiču etički fenomeni i koji je njihov smisao. Upravo ovi fenomeni pokazuju da vrednujemo, t.j. da smo duhovna bića. Kada bi naši volji akti bili samo kauzalno-mehanički produkti, onda ne bi ni postojali etički fenomeni. Ali ovi etički fenomeni postoje u svakoj nepatvorenoj, etički izgrađenoj svijesti.“[38]

Naposljetku, Ebenspanger odgovara na pitanje imaju li svi ljudi slobodnu volju ovako shvaćenu. Ne, nemaju svi ljudi takvu slobodnu volju jer većina ljudi je vrijednosno slijepa i ne djeluje prema ili protiv moralne vrijednosti i stoga je u stvarnosti mali broj ljudi slobodan u svojem činjenju.

„Nastaje pitanje; da li svaki čovjek ima sposobnost vrednovanja? Čini se da ima i takovih ljudi, koji su vrednosno slijepi, koji ne shvaćaju i ne vide vrednote. Mi to ne osporavamo, ali se ne radi o tome, da li su svi ljudi kao takovi slobodni u svome htijenju, jer ovo pitanje moramo zanijekati, pače moramo tvrditi, da za vrlo malen broj ljudi vrijedi sloboda htijenja, ali principijelno to ne mijenja ništa na rješenju problema. Premda sloboda htijenja nije svagda realizirana, sloboda ipak nije iluzija.“[39]

1.4 Zaključak poglavlja

U ovome poglavlju prikazao sam neuzročnu aksiološku teoriju libertarijanske slobodne volje koju je razvila Elly Ebenspanger u svojoj doktorskoj disertaciji. Učinio sam to u tri koraka radi jasnijeg razumijevanja njezine teorije. Prvo sam izložio kako razumije pojmove determinizma i indeterminizma. Kao i većina filozofa i znanstvenika razdoblja u kojem je živjela, relaciju uzrok – učinak smatrala je deterministčkom te je determinizam poistovjećivala s uzrokovanjem. Determinizam djeli na apsolutni determinizam po kojem nema nikakve slobode i relativni determinizam koji dopušta slobodu djelovanja bez vanjske prisile. Shodne tome, indeterminizam za Ebenspanger je odsutnost uzročnosti i to tamo gdje

[38] Ibid., p. 64.

[39] Ibid., p. 63.

je to bitno za slobodu i moralnu odgovornost, u radnjama koje su neuzrokovani događaji. Jedino ako su radnje neuzrokovane one mogu biti istinske slobodne jer onda ih se može ne učiniti i umjesto njih učiniti druge radnje. Kako i kod determinizma indeterminizam dijeli na dvije vrste. Na apsolutni indeterminizam koji odvaja radnje od motiva. Takav indeterminizam Ebenspanger označava kao jednako nespojiv sa slobodom i neodgovornošću kao i determinizam. I na relativni indeterminizam po kojem postoji neka neuzročna povezanost između radnje i motiva i karaktera djelatnika.

Zatim sam izložio kako Ebenspanger razumije pojam slobode. Slobodu shvaća u negativnom i pozitivnom smislu. U negativnom smislu sloboda je sloboda od vanjskih i unutarnjih prisila, a u pozitivnom smislu aksiološki usmjereno djelovanje tj. djelovanje u skladu ili nasuprot moralnih vrijednosti. Kao izvor slobode Ebenspanger vidi etiku koja se bavi pitanjem koje su radnje moralno ispravne a koje pogrešne s obzirom na to da je moralno ispravna radnja ona radnja koja je napravljena u skladu i zbog neke moralne vrijednosti a moralnoe pogrešna ona radnja koja je napravljena nasuprot neke moralne vrijednosti.

Naposljetku sam prikazao njezinu teoriju slobodne volje. Za svoju teoriju slobodne volje Ebenspanger kaže da sadrži u sebi tri sfere. Prva je sfera naš osjećaj spontanosti i slobodnog djelovanja iz prvog lica na kojem se zasniva ideja da ljudi posjeduju indeterminističku slobodnu volju. Ovaj osjećaj Ebenspanger opisuje kao metalogički, misleći pod time da je spoznajno izvan racionalnog rezoniranja i spoznaje se drugim načinom, u ovom slučaju subjektivnim iskustvom. Druga sfera je sfera gdje racionalno rezoniramo o radnjama iz perspektive trećeg lica koje je prisutno u znanosti pa tako i u psihologiji. Radnje su ovdje shvaćene kao uzrokovani događaji dakle kao determinirani a subjektivni osjećaj slobode iluzija. Treća sfera je sfera etike u kojoj se radnje moralno procjenjuju, a libertarijanska sloboda djelovanja je pretpostavljena. Ona je u onim situacijama kada se djeluje u smjeru ili suprotno od moralnih vrijednosti. Što se tiče motiva slobodnih radnji, moralnih vrijednosti, one nisu unaprijed zadane već ih stvara djelatnik imajući stvaralački impuls u svojoj volji za koji se ne može dati uzročno objašnjenje. Između druge i treće sfere nema proturječnosti jer se svaka od njih bavi odvojenim stvarima. Psihologija se bavi radnjama kakve jesu, a etika kakve trebaju biti.

2. NOVOKANTOVSKI UTJECAJ NA ELLY EBENSPANGER: NICOLAI HARTMANN, WILHELM WINDELBAND I ÉMILE BOUTROUX

2.1 Novokantijanizam

Ebenspanger je s hrvatskim filozofima Albertom Bazalom, Vladimirom Filipovićem i Pavlom Vuk-Pavlovićem bila članica hrvatskoga ogranka filozofskog društva *Philosophia* čiji je osnivač bio njemački filozof Arthur Liebert (1878. – 1946).[40] Liebert je došao u Kraljevinu Jugoslaviju 1933. iz Njemačke bježeći od agresivnog antisemitizma, a po svojoj filozofskoj orijentaciji bio je sljedbenik novokantijanizma.[41] Ovo nije jedina poveznica koju Ebenspanger ima s tim filozofskim pokretom. Tri glavna utjecaja na njezinu teoriju aksiološkoga neuzročnog libertarijanizma – Nicolai Hartmann, Wilhelm Windelband i Émile Boutroux – bili su sljedbenici novokantijanizma ili su imali neku prisnu vezu s njime. Kao što se može vidjeti, novokantijanizam je važan čimbenik kod Ebenspanger i bez razumijevanja kakav je to točno bio pokret, teško ćemo razumjeti intelektualni kontekst aksiološkoga neuzročnog libertarijanizam Elly Ebenspanger i njezinih utjecaja.

Novokantijanizam je veoma utjecajan filozofski pokret u devetnaestom stoljeću koji je nastojao oživjeti i obraniti Kantovu filozofsku misao. Pokret je započeo i bio primarno smješten u Njemačkoj, no u nešto manjem opsegu bio je prisutan u Francuskoj, Italiji i u nekoliko ostalih europskih zemalja.[42] Njegovi počeci sežu još u vrijeme Kantova života, kada je njegov utjecaj počeo slabiti te neki njegovi sljedbenici pišu obrane njegove filozofije. Ključne godine za novokantijanizam bile su šezdesete godine devetnaestog stoljeća, kada filozofi pišu članke i knjige u kojima zagovaraju kantovsku filozofiju, a zlatno razdoblje novokantijanizma, kada je u potpunosti dominirao njemačkom akademskom filozofijom bilo je između 1880. i 1920.[43] U to vrijeme u Njemačkoj slijediti najnovije filozofske tokove

[40] Girardi Karšulin, p. 153.

[41] Reinhard Mehring, "Arthur Liebert im Exil", *Kant Studien* 109, br. 3 (listopad 2018): 452.

[42] Frederick J. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796 – 1880*, (Oxford: Oxford University Press, 2014): p. 1.

[43] Ibid., p. 2.

značilo je baviti se Kantom. S Prvim svjetskim ratom novokantijanizam gubi utjecaj u akademskoj filozofiji, a potpuno iščezava neposredno nakon njega.[44]

Novokantijanizam se standardno poistovjećuje s dvjema filozofskim školama. Prva je Marburška škola, koja je djelovala na Sveučilištu u Marburgu a čiji su članovi bili filozofi Hermann Cohen (1842. – 1918.), Paul Natorp (1854. – 1924.) i Ernst Cassirer (1874. – 1945.). Druga je Jugozapadna, Badenska ili Heidelberška škola. Njezini su članovi djelovali na Sveučilištu u Heidelbergu i Sveučilištu u Badenu na jugozapadu Njemačke. Nju su činili Wilhelm Windelband (1848. – 1915.), Heinrich Rickert (1863. – 1936.) i Emil Lask (1875. – 1915.).[45] Novokantijanizam je bio primarno njemački pokret, ali bio je prisutan i u drugim zemljama, npr. u Francuskoj. Ključni francuski novokantijanci bili su Charles Renioview (1815. – 1907.), Jules Lachelier (1832. – 1918.), Émile Boutroux (1845. – 1921.) i Octave Hamelin (1856. – 1907.).[46]

Za naše potrebe nije potrebno ići u detalje filozofskih teza obiju škola i njihovih članova. Bit će dovoljno objasniti okolnosti zbog koji je novokantijanizam postao dominantna paradigma u njemačkoj filozofiji devetnaestog stoljeća da bi se moglo razumjeti iz kakvog kuta problemu slobodne volje prilazi Ebenspanger. Okolnosti su dvije intelektualne kontroverze koje su dominirale sredinom devetnaestog stoljeća: identitetska kriza filozofije i materijalistička kontroverza. Kako objašnjava stručnjak za njemačku filozofiju devetnaestog stoljeća Frederick Beiser:

> „Identitetska kriza filozofije, koja je započela u 1840-ima, bila je rezultat dvaju čimbenika: propast spekulativnog idealizma i pojave empirijskih znanosti. Sada kada su empirijske znanosti obuhvaćale svaku sferu stvarnosti, i sada kada su se stare *a priori* metode spekulativnog idealizma pokazale bankrotiranima, doimalo se da više nema mjesta za filozofiju u *globus intellectualis*. Što bi, onda, filozofija trebala biti? Što može napraviti? Mnogima se činilo kao da je filozofija zastarjela, kada nije mogla ponuditi više od metafizičkog ćiribu-ćiriba. Novokantijanci su se doimali da spašavaju filozofiju od nadolazeće zastarjelosti i daju joj novu misiju i identitet. Njihovo rješenje krize (…) zvalo se 'teorija znanja' (Erkenntnistheorie),

[44] Steven Galt Crowell, „Neo-Kantianism“, u: *A Companion to Continental Philosophy*, uredili Simon Critchley i William R. Schroeder (Oxford: Blackwell, 1998), p. 185

[45] Sebastian Luft i Fabien Capeillères, „Neo-Kantianism in Germany and France“, u: *The History of Continental Philosophy Volume 3: The New Century*, uredili Keith Ansell-Pearson i Alan D. Schrift (Durham: Acumen, 2010), pp. 52 – 53, p. 64.

[46] Ibid., pp. 70 – 76.

ono što sada zovemo 'epistemologija'. Središnja i definirajuća teza novokantijanizma u 1860-ima je bila da filozofija može uskrsnuti sebe i da može pronaći specifično mjesto u podjeli znanosti, samo kao epistemologija. Novokantijanci su imali na umu vrlo određena shvaćanja epistemologije: ispitivanje metoda, standarda i pretpostavki empirijskih znanosti. Iako će se to shvaćanje na kraju pokazati preuskim, bilo je vrlo strateško kada je prvi put bila predložena. Jer nije samo usuglasila filozofiju s prirodnim znanostima čiji je vrtoglavi uspjeh postavio intelektualne standarde doba, nego je i filozofiji dao specifičnu i određenu zadaću neovisno o njima. Shvaćena kao epistemologija, filozofija više nije u opasnosti od zastarjelosti jer određuje 'logiku znanosti', logiku koju znanosti rabe i primjenjuju, ali je nikada ne ispituju ili o njoj diskutiraju. Ono što znanost pretpostavlja to filozofija dovodi do samosvijesti, tako da znanost postane samokritična.

Materijalistička kontroverza započela je 1854. i trajala je desetljećima kasnije. Središnje pitanje koje je postavila kontroverza bilo je to vodi li znanost neizbježno u materijalizam. Doimalo se da napredak prirodnih znanosti u prvoj polovici stoljeća pretvara stara vjerovanja u osobnog boga, besmrtnost i slobodu koji su bitni za kršćansku dogmu i mitologiju. Kao poznata panteistička kontroverza kasnog osamnaestog stoljeća, materijalistička kontroverza je suočila filozofe s drastičnom dilemom: odabrati između razumnog materijalizma ili iracionalnog skoka u vjeru. Doimalo se da kritička filozofija spašava filozofe od te grozne dileme, dajući istinsku *via media* između njezinih rogova: kritička filozofija je pokazala kako je moguće imati prirodnu znanost *i* moralno ili religijsko vjerovanje. Dok je zagovarala slobodu istraživanja za prirodne znanost, pravo istraživanja bez ograničavanja uzroka fenomena, također je zagovarala autonomiju i razumnost moralne i vjerske sfere. Kantova slavna tvrdnja da je morao negirati znanje radi vjere odzvanjala je u devetnaestom koliko i u 18. stoljeću. Dok su novokantijanski filozofi bilo vrlo kritični prema Kantovu učenju o praktičnoj vjeri, tj. prema njegovu pokušaju opravdanja vjere u Boga, providnost i besmrtnost na osnovi morala, ipak su vjerovali u nužnost moralne ili normativne sfere nad i onkraj prirode.“[47]

Nije teško vidjeti novokantijansku pozadinu kod Ebenspanger. Ebenspanger svojom teorijom aksiološkog neuzročnog libertarijanizma doduše eksplicitno ne brani filozofiju, ali

[47] Beiser, pp. 6 – 7.

implicitno odbacuje scijentizam, koji zagovara da sve neznanstvene discipline, uključujući filozofiju, ne mogu ništa reći o stvarnosti, a koji je stajao iza napada na filozofiju u identitetskoj krizi. Ako postoje područja do kojih znanost ne može doprijeti, a to su kod Ebenspanger jedna potkategorija ljudskih radnji, vrijednosno pozitivno ili negativno orijentirane radnje i dio ljudske psihe jer se za njih ne može dati uzročno objašnjenje, onda znanost koja se služi pojmom uzročnosti za svoja objašnjenja ne može objasniti sve. Scijentizam, koji smatra da svaki fenomen mora imati uzročno objašnjenje, je, dakle, neistinit.

2.2 Nicolai Hartmann

2.2.1 Ebenspanger i Hartmann

Kao što je rečeno, Ebenspanger slobodu volje definira kao sposobnost djelovanja u skladu ili suprotno od moralnih vrijednosti. U poglavlju svoje disertacije posvećenom pojmu slobode Ebenspanger piše:

> „Koje značenje ima dakle pojam slobode u našemu problemu? Čini se da bitno značenje pojma slobode moramo tražiti u etici. Sloboda je etički relevantan pojam. Čitav problem slobode volje dobiva svoje specifično značenje u etici ili nauci o vrednotama. Ako pitam za slobodu čovjeka u smjeru etike, naš je problem ovaj: možemo li da se kao kulturna slobodna bića određujemo prema vrijednostima, ili jesmo li i mi poput podvrgnute mehaničkoj nužnosti? U prirodi sve se događa onako kako mora da se događa, procesi u prirodi se odvijaju po mehaničkoj nužnosti. Ali čovjek nije samo prirodno biće, kao duhovno biće čovjek se određuje prema vrednotama. Po vrednovanju čovjek se razlikuje od životinje. Čovjek je biće koje vrednuje.“[48]

U poglavlju posvećenom slobodi volje piše:

> „Ali pojam slobode u etičkom smislu, u smislu vrednosnog određivanja znači negativno, da nema prisile po kauzalnim mehaničkim faktorima, a pozitivno znači određivanje prema vrednotama. Vrednote same još ne determiniraju, ali čovjek kao

[48] Ebenspanger, pp. 40 – 41.

persona sam se određuje za ili protiv vrednota, t.j. treba da htijenje određuje u smjeru vrednota.“[49]

Kao argument za postojanje slobode volje ovako shvaćene Ebenspanger u istom poglavlju spominje realnost etičkih fenomena kao odgovornost i kajanje koji pretpostavljaju postojanje slobode volje. S obzirom na to da ti etički fenomeni postoje, postoji i sloboda volje.

„Jer i onda kada smo spoznali sve uzroke našega htijenja, ipak ne možemo da zatomimo čuvstvo slobode; u nama se javlja čuvstvo odgovornosti, glas savjesti, kajanje zbog lošeg čina ili zadovoljstvo zbog etički usmjerenog djelovanja. Ovi etički fenomeni postoje i ne možemo ih nijekati. Stoga se ne možemo zadovoljiti time, da tumačimo postanak htijenja i djelovanja, treba da pokažemo odakle potiču etički fenomeni i koji je njihov smisao. Upravo ovi fenomeni pokazuju da vrednujemo, t.j. da smo duhovna bića. Kada bi naši volji akti bili samo kauzalno-mehanički produkti, onda ne bi ni postojali etički fenomeni. Ali ovi etički fenomeni postoje u svakoj nepatvorenoj, etički izgrađenoj svijesti.“[50]

Njezin izvor ideje da se sloboda sastoji od djelovanja u skladu ili suprotno od moralnih vrijednosti i argumenta da moralni fenomeni pokazuju da ta sloboda postoji je njemački filozof Nicolai Hartmann (1882. – 1950.). Hartmann filozofsku karijeru započinje kao sljedbenik Marburške škole, ali napušta je te stvara osobni iako još uvijek kantovstvom obojeni filozofski put.[51] Godine 1926. napisao je knjigu *Etika* koja je njegov magnum opus iz područja etike, a u kojoj je pojam vrijednosti središnji pojam. *Etika* je podijeljena na tri glavna dijela. Treći dio bavi se problemom slobode volje i upravo iz toga djela Ebenspanger preuzima ideju da je slobodno djelovanje aksiološki usmjereno djelovanje i argument iz postojanja moralnih fenomena za postojanje slobodne volje.

Slijedi detaljan prikaz Hartmannove formulacije što je za njega slobodna volja i njegovih argumenata za postojanje slobodne volje.[52]

[49] Ibid., p. 57.

[50] Ibid., p. 64.

[51] Jensen.

[52] Prikaz je iz Nicolai Hartmann, *Ethics Vol. III: Moral Freedom*, preveo Stanton Colt, (London: George Allen & Unwin, 1932). Stranice pp. 19 – 22, pp., 137 – 200.

2.2.2 Čovjek, sloboda i vrijednost

Etički problem, prema Hartmannu, ima dva dijela: moralne vrijednosti i metafizika moralnih radnji. U središtu metafizike moralnih radnji nalazi se problem slobode volje. Moral shvaća kao čovjekovo ispunjenje vrijednosti, a do toga može doći samo njegovim ponašanjem kada se odlučuje za ili protiv neke moralne vrijednosti. Moć u čovjeku koja odlučuje kako će se ponašati u odnosu na vrijednosti, hoće li se odluči za ili protiv vrijednosti nije moć osjećanja ili poznavanja vrijednosti, objašnjava Hartmann. To je moć odlučivanja, zauzimanja stava prema onome što je već spoznato. Ta moć zove se slobodna volja i zbog toga su moralne vrijednosti suštinski blisko povezane sa slobodom volje. Hartmann ovu drugu tezu dodatno objašnjava.

> „Ovom tvrdnjom misli se na to da se [moralne vrijednosti] pojavljuju samo u radnjama u kojima takva presudna moć na neki način sudjeluje. Osobitost je moralne vrijednosti i negativne vrijednosti to da su pripisane osobi, da na njega pada krivnja, odgovornost, zasluga. Osoba nije jednostavno obilježena vrijednošću (ili negativnom vrijednošću); smatran je i pokretačem njezina ispunjenja ili neuspjeha da je ispuni. Pod tim pokretanjem mislimo nešto prilično određeno: ma tko čini krivo je jednako mogao djelovati ispravno; ma tko kaže laž ili prekrši riječ je bez obzira na to mogao učiniti drugačije; nije bio sputan; bio je u poziciji reći istinu i održati obećanje. I samo ako je ovo bilo moguće za njega, postoji pitanje glede stvarne laži ili kršenja njegove riječi. Na isti način, ma tko učini pravo, ma tko govori istinu, i tako dalje, je samo pravedan i istinoljubiv onoliko koliko je bilo moguće za njega da učini drugačije.“[53]

Navedeno, kaže Hartmann, pokazuje da je izraz „sloboda volje“ preuzak. Moralne vrijednosti ne dodaju se samo fenomenima vezanima uz volju. Pojam slobodne volje prikladan je za etiku koja se bavi moralnim obavezama i ciljevima; u takvoj etici ponašanje i volja su osnovni fenomeni. Pitanje slobodne volje ne dotiče se samo slobode volje u užem smislu nego i slobode unutarnjih stavova i tendencija. Sva unutarnja i vanjska ponašanja zauzimanjem stava i smjerova potpadaju pod isti moralni standard i jednako su povezani sa slobodom. Za Hartmanna sloboda volje je ovaj širi pojam, no to ne mijenja činjenicu da su najupadljiviji fenomeni volja i ponašanje.

[53] Ibid., p. 20. Moj prijevod.

Metafizika moralnih radnji nije jedino što vodi do pitanja slobodne volje. Do njega vodi i metafizika moralnog propisa. Priroda je vrijednosti to da ne određuju nešto što postoji u stvarnosti, nego iskazuju što bi trebalo biti, a što je pozitivno kada stvarnost nije u skladu s time. Vrijednosti ne podvrgavaju stvarnosti sebi niti je sile na neki način. Vrijednosti gledane za sebe nemaju moć da se ostvare. Ostvaruju je samo gdje postoji neko biće koje dolazi do moralnog propisa izraženog u vrijednostima i odlučuje da će ga se pridržavati.

Čovjek je takvo biće zbog svojih stavova prema vrijednostima, kaže Hartmann. Kao osoba ima potrebne kvalitete i kapacitete: osjeća domenu vrijednosti, ima sposobnost predviđanja, ima kapacitet za odluku i posjeduje svrhovitu energiju. Među tim kapacitetima najvažnija je njegova sposobnost odlučivanja u kojoj je element slobode najočitije prisutan. Taj element slobode izrazito je važan, naglašava Hartmann. Bez njega, premda bi čovjek slijedio zahtjeve vrijednosti te služio kao osovina i posrednik između njih i stvarnosti, bi bio pasivna osovina i prisiljen posrednik. Ne bi bio entitet kod kojeg se manifestiraju vrijednosna obilježja. Svojim bi djelovanjem ostvario situacijske vrijednosti izvan sebe, ali ne bi ostvario moralne vrijednosti u sebi. Bio bi tada bez volje što se tiče obuhvaćenih vrijednosti.

Tako neslobodno u stvarnosti čovjek ne posreduje, ali zbog toga nije u potpunosti pouzdan posrednik između vrijednosti i stvarnosti. Čak i da posjeduje potpun uvid u vrijednosti i beskonačnu moć, svojim djelovanjem ne bi mogao učiniti svijet savršenim. Jer svaki put kada djeluje radi vrijednosti, djeluje ako se na to obvezuje kao osoba, ali to obvezivanje nije učinjeno iz nužnosti, tj. mogao je to i ne učiniti. Čovjek, stoga, iako je jedino biće koje posreduje između moralnog propisa i života, nije apsolutno savršen posrednik između vrijednosti i stvarnosti. Međutim, nastavlja Hartmann, upravo zbog te nesavršenosti superioran je nekom stroju koji bi bio savršen posrednik između vrijednosti i stvarnosti. Kod stroja se ne bi radilo o moralu nego o korisnosti kao sredstvu, dok bi se kod čovjeka radilo o autentičnoj slobodi i moralu. Za razliku od zamišljenog stroja nije nikada prisiljen uraditi ono što mu je naloženo, čak i da je naloženo od najviših vrijednosti, u načelu on sadržava mogućnost da učini suprotno.

2.2.3 O mogućnosti dokazivanja slobodne volje

Prije nego što će dati svoje argumente za postojanje slobodne volje, Hartmann prvo govori o mogućnosti dokazivanja metafizičkih stvari kao što je slobodna volja. Na početku kaže da ne

možemo pružiti dobar i konkluzivni dokaz za slobodnu volju i da moramo odustati od te namjere.

> „Kako se uobičajeno dogodi da laik očekuje daleko više od metafizičke ekspozicije nego što može dati, neka se kaže na početku, da ne možemo na naše potpuno zadovoljstvo riješiti poteškoće koje se tiču slobode; ne možemo propisno razriješiti sukob u masi antinomija. Stoga ne možemo dosegnuti cilj koji uvijek pluta ispred etičko-filozofske svijesti, ne možemo propisno 'dokazati' slobodu volje. Sada, je li to uraditi iznad ljudske moći i hoće li inherentno-iracionalni ostaci zauvijek sprječavati put, ili je samo to da na trenutačnoj razini istraživanja određene prepreke ne mogu biti nadvladane, moramo barem, kako stvari stoje, napustiti ponosnu pretenziju da smo pronašli dokaz.“[54]

Hartmann iz ovoga ne izvlači odveć pesimistične zaključke. Iz naše nemogućnosti da je dokažemo, ne slijedi da slobodna volja ne postoji. Postojanje ili nepostojanje stvari neovisno je o tome može li se to dokazati ili ne. Isto tako, premda se metafizičke istine u strožem smislu ne mogu dokazati ni opovrgnuti, u filozofiji se o metafizičkim istinama može raspravljati kao o problemima te njihov objektivni i rigorozni tretman može objasniti dosta stvari.

Da objasni kako filozofija može tretirati pitanje postojanja slobode i time razjasni kako će on tretirati to pitanje, govori o odnosu između metafizičkih objekata i pojava. Metafizički objekti nikada nam nisu dani izravno, nego, ako postoje, u svijetu se pojava pojavljuju posredno preko popratnih pojava. Ali kako pojava nečega nije jamstvo da to i postoji, ne postoje pojave koje bi konkluzivno pokazale postojanje metafizičkog objekta, npr. može li se iz pojave naizgledne slobode izvesti postojanje stvarne slobode je diskutabilno. Zbog ovoga odnosa između metafizičkih istina i mogućnosti znanja o njima, tretiranje metafizičkih istina ograničeno je na dvije stvari. Prva je jasno navođenje činjenica koje idu u prilog metafizičkom objektu i njihovo razmatranje kao metafizički ukazatelji. Druga je istraživanje ontološke mogućnosti metafizičkog objekta na osnovi njegovih odnosa s činjenicama. Ako se u obje točke ostvari uspjeh, ide se na treći potez: daje se hipotetička formulacija o postojanju metafizičkog objekta.

Hartmann kaže da će, imajući na umu navedena ograničenja, govoriti o „argumentima“ i „dokazima“ za slobodnu volju. Sada još mora precizirati kakve točno argumente daje za

[54] Ibid., pp. 137 – 138. Moj prijevod.

slobodnu volju. Moguća su tri vrste argumenata: empirijsko-opisni argument, čisto apriorni argument i analitički argument.

Argument za postojanje slobodne volje ne može biti empirijsko-opisni argument jer se empirijski argumenti ne mogu dati za postojanje metafizičkih objekata. Ovdje Hartmann povlači paralelu s nemogućnošću empirijsko-opisnog argumenta za moralna načela. Empirijsko-opisni argument za moralno načelo je nemoguć jer ne postoje moralne činjenice koje bi bile u skladu s načelom kako su egzistencijalne činjenice u skladu s načelima bitka. Drugačije rečeno, u prirodi normativnosti je da činjenično stanje nije u skladu s njime. Identična je stvar sa slobodnom voljom. Ne postoje nikakve činjenice slobode koje bi zahtijevale objašnjenje.

Argument za postojanje slobodne volje ne može biti ni čisto apriorni argument jer sloboda je nešto konkretno i kao takva ne spoznaje se a priori. Hartmann ponovno povlači usporedbu s moralnim načelima, ali ovoga puta kao kontrast. Moralna se načela spoznaju apriorno i vrijednosti imaju apriornu spoznatljivost. Sloboda, međutim, ima konkretno postojanje u pojedincima i njihovim životima, i kao nešto konkretno nije ideal. Pitanje slobode je egzistencijalno pitanje, a egzistencijalna pitanja nisu rješiva a priori nego zahtijevaju empirijske podatke.

Argument za postojanje slobodne volje jedino može biti analitički argument. Hartmannovim riječima:

> „Stoga cijelo breme dokaza, ako ga može pretpostaviti filozofska misao, leži na trećoj vrsti argumenta, analitičkoj proceduri. Uistinu, čak ovo ima ograničenu odlučnost, samo dobiva hipotetsku sigurnost; a ipak ide najdalje. Jedino ona odgovora predmetu. Ovdje se započinje od dane etičke situacije, od stvarnoga kao i od idealnoga – od prijašnjega u svijesti slobode, od potonjega u prirodi moralnih načela– ; od načela pri svim događajima može se uraditi povratak prema stvarnom ontalnom bitku slobode. Povratak ima oblik zaključka od uvjetovanog prema uvjetu.
>
> U ovoj vrsti rezoniranja aprioristički i empirijski su elementi spojeni. Polazišne točke imaju karakter dokazivog fenomena: kao takvi, imaju vrijednost činjenica. Ali veze između njih i zaključka apriorističke su prirode."[55]

[55] Ibid., p. 142. Moj prijevod.

2.2.4 Analitički argument za slobodnu volju

Hartmann sada izlaže svoj analitički argument za slobodnu volju. U tom su argumentu tri sljedeće složene činjenice ljudskoga moralnog života polazišna točka: svijest samoodređenja, činjenica odgovornosti i uračunljivosti[56] i svijest vlastite krivnje. Te su činjenice nadopunjene s dva dodatna čimbenika: ovisnost moralnih vrijednosti o slobodi i opozicijski odnos između moralne preskripcije i volje, tj. priroda moralnog sukoba. Svaka od tih činjenica i nadopuna razmotrena je zasebno u argumentu.

Hartmann prvo razmatra svijest o samoodređenju. Pod samoodređenjem smatra mogućnost da osoba sama određuje kako ćemo djelovati. Svijest o samoodređenju je općeraširen fenomen među ljudima. Prisutna je kod naše svake radnje, dispozicije i samoobveze prema nečemu. No to nije eksplicitna svjesnost. Mnoge ljudske radnje i dispozicije nemaju u sebi element samorefleksije, a tamo gdje nastupi refleksija o radnji, radnja je vrlo lako izmijenjena ili iskrivljena. Svijest o samoodređenju zapravo je kao neka vrsta uvjerenja, ali ne tipično uvjerenje koje svjesno branimo. Ono je potpuno latentno uvjerenje skriveno od svjesnosti. U svijesti se pojavljuje samo onda kada se putem dane situacije pojavi poziv na samoodređenje ili kada dođe do moralne dileme. U tim situacijama čovjek svjesno stječe dojam da može tako uraditi, ali može i drugačije i sve ovisi o njemu. Upečatljivo obilježje svijesti o samoodređenju jest to da je kod svakog čovjeka prisutno kao podsvjesno uvjerenje. U bilo kojem trenutku čovjek odmah kada o tome pomisli može postati svjestan svojega samoodređenja i svaki put kada do toga dođe, vlastito se samoodređenje čini kao nepobitna činjenica o kojoj nema sumnje.

Kao argument za slobodnu volju Hartmann ocjenjuje da se s jedne strane iz svijesti o samoodređenju ne može napraviti valjan argument za slobodu volje. Argument koji bi svijest o samoodređenju imao kao svoju premisu nevaljano bi dokazivao postojanje stvari iz njezine fenomenološke pojave. Ali s druge strane činjenica da u ljudskoj svijesti postoji uvjerenosti u samoodređenje mora imati neku osnovu jer to slijedi iz metafizičkog načela da za sve što postoji postoji razlog zašto je ono takvo i zašto nije drugačije od toga kakvo jest. Svijest o samoodređenju je etička činjenica i stoga mora biti razlog zašto postoji. To, sada, ne pokazuje

[56] Riječi koje prevodim kao odgovornost i uračunljivost su u njemačkom izvorniku "Verantwortung" i Zurechnung" a u engleskom prijevodu *Etike* kojim se služim prevedene su kao "responsibility" i "accountability". Hartmann na uračunljivost osobe gleda kao pretpostavku njene odgovornosti, ne kao njen dio, stoga ta dva pojma odvaja kao zasebne.

da je razlog iza svijesti samoodređenosti stvarno postojanje samoodređenosti; razlog može biti nešto sasvim drugo što za sobom povlači da je svjesnost samoodređenosti iluzija. Hartmann daje primjer:

> „Uistinu, nema manjka takvih teorija. Da se spomene jedna ekstremna: osnova svijesti samoodređenja možda je u uzročnom nizu, nužnim učincima kojima pripada iluzija specifične determinacije subjekta. Takva teorija osobito dobiva na težini kada je se tumači s evolucijskog stajališta; svijest samoodređenja je od koristi čovjeku u njegovu komunalnom životu (možda je izaziva osjećaj odgovornosti). Ova korisnost postoji neovisno o tome temelji li se na istini ili na iluziji. Ljudsko bi se pleme, stoga, u kojem je subjektivna svijest samoodređenja bila dominantna, neizbježno pokazalo superiornim u borbi za postojanje. Ovdje bi cijela tekstura povijesnih i evolucijskih okolnosti bila 'osnova'.“[57]

Ali isto tako, ovo ne pokazuje da taj razlog neizbježno mora biti nešto što za sobom povlači da je svjesnost samoodređenosti iluzija. Ovdje skepticizam o samoodređenosti nije u boljoj poziciji. Zapravo je u lošijoj poziciji kao svako skeptično objašnjenje jer kako svako skeptično ide negacijski nasuprot nekom fenomenu, ono u sebi sadrži niz složenih metafizičkih pretpostavki da objasni podrijetlo onoga što negira.

Zbog svega ovoga argument iz svjesnosti o samoodređenju Hartmann ocjenjuje kao argument koji se nalazi u stanju neodređenosti. Ovim se fenomenom postojanje slobode ne može dokazati, no, s druge strane, skeptična negacija svjesnosti samoodređenja ispada slabija. Razlog leži u tome što se, bez obzira na to što nije moguće zaključiti slobodu iz svjesnosti samoodređenja, u toj svijesti nalazi nešto što kategorički gura prema slobodi, ali to se ne može zvati dokazom. Ipak, prisutnost ovakvih tendencija koje odvraćaju od skeptičnog zaključka ima važne implikacije. To znači da postoji sila u čovjeku koja održava tu ravnotežu. Postojanje slobodne volje upravo bi bila valjan kandidat za tu silu. Stoga, zaključuje Hartmann, premda svjesnost o samoodređenju ne uspijeva pokazati postojanje slobodne volje, zbog ovih posebnosti dovodi nas blizu toga zaključka.

Sljedeće su na redu odgovornost i uračunljivost. Argument za slobodnu volju iz odgovornosti i uračunljivosti ima veću objektivnost i uvjerljivost nego argument iz samoodređenja. Razlog je u tome što dok u slučaju samoodređenja imamo samo svijest o njemu, odgovornost i uračunljivosti izravno su prisutni kao pojava; odgovornost je etička

[57] Ibid., pp. 148 – 149. Moj prijevod.

činjenica koja prati svaku radnju. Ta činjenica ima važne metafizičke implikacije jer biće koje preuzima odgovornost na sebe mora imati kapacitet da to može, a taj kapacitet je sloboda.

Hartmann zatim dodaje da je teško negirati da je argument iz odgovornosti pravi argument za slobodu. Za razliku od svijesti o samoodređenju, između slobode i odgovornosti postoji logična veza. Također, sloboda na koju ovaj argument upućuje je sloboda pojedine osobe, a ne obična autonomija praktičnog razuma. Ovo je vidljivo u trenutku u kojem pojedinac preuzima odgovornost. Hartmann daje detaljan opis.

> „Ova radnja ne znači samo prihvaćanje posljedica, ako zaista utječu na samo osobu, nego preuzimanje na sebe svih unutarnjih, idealnih, aksioloških posljedica, zajedno s onima koje su stvarne, čak one koje utječu samo na druge osobe. Začetnik se nalazi uključenim u bilo čemu što se dogodi njegovom inicijativom, uistinu čak i ono što se samo moglo dogoditi; svjestan je da je on sam ono od čega sve odskače, ne samo što je prouzrokovano. Ako s punom sviješću ulazi u svoj pothvat, već, prije nego što se bilo koja radnja dogodila, preuzima na sebe kao začetnik svaku moguću posljedicu. Ova povratna referenca na sebe je aprioristična, ne čeka prvo na događanje. Uistinu je prisutna čak i ondje gdje čovjekovo predviđanje nije u stanju pregledati posljedice. Sam pothvat koji se nalazi u neadekvatnoj anticipaciji je ono što osoba preuzima na sebe u svojoj inicijativi."[58]

Sloboda koja se ostvaruje kada se pretpostavlja i preuzima odgovornost jest sloboda individualne moralne savjesti. Ovdje su ispunjena dva zahtjeva, zahtjev Kanta i zahtjev Leibniza: autonomija svijesti i autonomija pojedinca. Oba zahtjeva, kada su ispunjena, daju slobodu individualne osobe u vezi s moralnim načelom koje nešto propisuje.

U svakoj odgovornosti postoje dva autoritativna čimbenika. Onaj koji je odgovoran i onaj pred kojim je odgovoran. Onaj pred kojim je odgovoran je moralno načelo, a onaj koji je odgovoran je osoba koja može ispuniti ili ne ispuniti zahtjeve načela. Da jedan od tih čimbenika nije prisutan, osoba ne bi bila odgovorna. Da osoba nema mogućnost da može ne ispuniti zahtjeve načela, nego samo bespogovorno ispunjava zahtjeve načela, bio bi pod njegovom kontrolom i u odnosu na njega ne bi posjedovao autonomiju. Da osoba nema spoznaju načela, ne bi imao ništa u odnosu na što bi se njegova odluka odnosila jer u odnosu na druge zakone nema mogućnost odluke, nego mora djelovati u skladu s njima.

[58] Ibid., p. 156. Moj prijevod.

Hartmann sada govori o uračunljivosti. Uračunljivost se razlikuje od odgovornosti u tome što je pripisivanje uračunljivosti neovisno o tome je li učinjena radnja moralna ili nemoralna. Ova se osobina najbolje može vidjeti prije nego što neka osoba počini radnju. Ne može se znati hoće li ona počiniti moralno dobru ili lošu radnju, ali se zna da je osoba ta koja je odgovorna za radnju ako nešto krene po krivu. Apriorno se spoznaje da je začetnik i da na sebe preuzima odgovornost. Isto tako, kada se nekom pripisuje odgovornost, postoji mogućnost da će se dati pogrešna vrsta moralnog suda kao i to da će se na taj sud osoba koja se vrednuje uvrijediti ili suprotno, dok kada se nekom pripisuje uračunljivost, samo se dosuđuje da je djelatnik radnje.

Pripisivanje uračunljivosti ima tri razine. Prva je razina sam čin pripisivanja uračunljivosti. Nije važno pripisuje li sama osoba ili netko drugi jer pripisivanje nije individualan čin koji ima sebe za subjekta. On je komunalna, međusubjektivna činjenica. Svatko tko vidi da neka osoba djeluje, njegovoj radnji mora nužno i neizbježno pripisati vrijednost toj osobi, bilo pozitivnu ili negativnu. Ovaj je odnos aprioristički i stoga je međusubjektivno valjan. Svatko pretpostavlja da je svačiji čin uključujući i svoj slobodan. Zbog toga nam se svačije djelo čini kao radnja i svačije ponašanje moralno relevantno. Kako svi dijelimo ovo shvaćanje, ovo nas međusobno veže.

Druga je razina uračunljivost osobe. To je ono što u osobi odgovara na čin pripisivanja. Moguće je nekome pogrešno pripisati uračunljivost jer je moguće da netko nije slobodan. Međutim, to što je netko neslobodan nema nikakvu važnost jer je pitanje slobodne volje pitanje postoji li ona općenito, a ne kod svakoga u svakom trenutku. Uz slobodu može postojati i nesloboda. Ista je stvar i s uračunljivosti. Ona nije osobina prisutna kod svih ljudi i zbog toga možemo barem u načelu, ako ne uvijek, u praksi prepoznati nečiju neuračunljivost.

Ova načelna sposobnost prepoznavanja uračunljivosti bitna je za pitanje postojanja slobodne volje. Naime, biti uračunljiv nije ništa više nego biti moralno slobodan, a kako je i nesofisticirana osoba sposobna barem načelno razlikovati između uračunljive i neuračunljive osobe, onda je to dokaz da sloboda postoji. Kao i kod odgovornosti, ne radi se o autonomiji načela, nego o autonomiji volje same osobe.

Treća je i odlučujuća razina pripisivanja uračunljivosti odgovor koji osoba daje na pripisivanje. Moguće je imati sumnju da je uračunljivost osobe kojoj je pripisana nepostojeća ako je odbacuje kao neopravdanu, kao i to da je uračunljivost iluzorna ako je osoba uopće ne uvažava. Na to se može dodati da je svaka uračunljivost koju osoba ne uvažava upitna. Međutim, kaže Hartmann, to je kazuistički problem koji nije bitan za pitanje postoji li uistinu

osobna sloboda. Ono što jest bitno je činjenica da osoba koja je zabrinuta da nije uračunljiva jasno i promišljeno prihvaća pripisivanje uračunljivosti.

> „Čovjek visokoga moralnog razvoja potvrđuje pripisivanje koje rade drugi, ne samo pripisivanje sebi bilo što što radi nego i branjenjem svojega prava na takvo pripisivanje; uistinu osjeća da je njegovo ljudsko dostojanstvo povrijeđeno ako je njegova uračunljivost za njegove činove negirana. Takvo negiranje smatra priznanjem da nije uračunljiv, kao pokušaj da ga se zakine za njegovo moralno biće kao osobu, i na osnovi toga kao degradaciju i vrsta napada na njega u njegovu kapacitetu kao samousmjeravajući djelatnik. Uistinu moralno zreli čovjek s pravom odbija dobronamjernu ekskulpaciju – bilo na osnovi 'okolnosti' ili mentalnog 'stanja'. Inzistira da je odgovoran, ako se osjeća da je takav. Pazi na svoju reputaciju kao uračunljiv. Za njega je mnogo više na kocki nego što iskušava u omalovažavajućoj moralnoj prosudbi – njegova sloboda.“[59]

Hartmann zaključuje da se upravo u pripisivanju uračunljivosti nalazi jedna od najsnažnijih indikacija postojanja slobode. Pripisivanje, objašnjava Hartmann, ide nasuprot ljudskim prirodnim interesima, indolenciji i ljudskoj slabosti da se miče krivnja sa sebe. Ovo je dokaz postojanja snage u ljudskoj ličnosti koja uvodi totalno novo gledište u život, gledište stroge osobne autonomije, dakle slobode.

Premda Hartmann argument iz odgovornosti i uračunljivosti smatra jačim od argumenta iz samoodređenja, i njemu daje određena ograničenja. Argument ne postiže više od obične hipotetične sigurnosti jer samu slobodu ne možemo nikada izravno spoznati. Kako odgovornost i uračunljivost nisu sloboda, nego je pretpostavljaju, argument je analitički, tj. zaključak je iz uvjetovanoga prema uvjetu. Ali to nipošto, kaže Hartmann, ne znači da je argument zbog toga slab. Ovdje je identična situacija kao i s argumentom za znanje o stvarima. Kao što on referira na stvarnost stvari, tako i argument iz odgovornosti i uračunljivosti referira na stvarnost slobode. Dakle, imaju istu razinu hipotetičke sigurnosti jer skeptička negacija znanja ili slobode vodi od stvari koje negira i zapravo dokazuje ono što negira. Hipotetička je sigurnost u oba slučaja visoko vjerojatna. Stvarno postojanje stvari prihvaćeno je kao metafizički vrlo sigurno, jednako tako metafizički je vrlo sigurna sloboda.

Naposljetku, Hartmann razmatra svjesnost krivnje. Svjesnost krivnje je vrlo slična odgovornosti i uračunljivosti, ali je specijaliziranija, kaže Hartmann. Odgovornost prati svaku

[59] Ibid., p. 160. Moj prijevod.

radnju, prije i nakon što je učinjena, dok svjesnost krivnje tek postoji kao posljedica nastala kada se radnjom počinio moralni prijestup. U svijesti krivnje intenzivira se ono što se nalazi i u odgovornosti, a to je zadavanje tereta osobi i nužnost da ga nosi. Teret se jače osjeća, elementarniji je, imperativniji je i neizbježniji. Također, netko može prihvatiti ili odbiti odgovornost, ali ne može odbaciti krivnju sa sebe.

> „Stanje krivnje nije anticipirana stvar, ali je u najvišem stupnju stvarna i osjeti se stvarnom. Navaljuje na čovjeka kao sudbina. Ne pravi pogrešku o krivnji. Iznenada je tamo, sudi, proturječi, nadvladava. Ali bez obzira na to osjeća da ovo navaljivanje nije izvana. Moć nastaje unutar njega, koja daje dokaze protiv njega. Ono što je već bilo latentno u odgovornosti, unutarnji sud u kojem je osoba dva puta predstavljena i istovremeno podijeljena protiv sebe, prvi put u krivnji dolazi do drastične ekspresije, do najuvjerljivije unutarnje stvarnosti. Svatko je upoznat s ovim fenomenom kao glas savjesti i, sa svojim posebnim moralnim karakterom, kao žaljenje. Etički ovo su elementarne manifestacije, neovisno o svakoj refleksiji. Unutarnjom nužnosti uslijede na djelo, odmah nakon što se osjeti njegova etička negativna vrijednost. Ova nužnosti i neizbježnost (…) čine svijest krivnje, svjedoka samoodređenju s uvjerljivošću koja je sveukupno dosta različita od one od odgovornosti i uračunljivosti. Ovdje, izravno iz dubine ljudske prirode, nešto domaće, nepatvoreno, obraća se moralnoj svijesti, nešto nad čime čovjek nema moć.“[60]

Metafizički je značaj savjesti krivnje u tome, objašnjava Hartmann, što referira na stvarno samoodređenje osobe jer krivnja nedvojbeno znači da je izvor radnje sama osoba, a ne neka druga sila izvan nje koja njime upravlja. Optužujuća savjest je svijest te izvornosti koja je spojena sa sviješću da se djelovalo protiv moralne vrijednosti. Iz ovoga spoja proizlazi unutarnji sukob u čovjeku koji nastaje iz spoznaje da smo djelovali nemoralno. Nadalje, posebnost je svijesti krivnje ta da ide protiv svih ljudskih prirodnih sklonosti te ju je nemoguće krivotvoriti. Nitko ne bi želio sam sebi zadati krivnju; ona je protiv volje čovjeka koji je nešto skrivio. Ovo je još jedna razlika između krivnje i odgovornosti. Kod odgovornosti postoji određeni užitak u tome što je netko odgovoran, dok je ideja užitka u vlastitoj krivnji u potpunosti odbojna.

[60] Ibid., p. 173. Moj prijevod.

Hartmann upozorava da se kao argument protiv ovoga ne može navesti želja za vlastitom krivnjom jer upravo želja za krivnjom govori u prilog tome da postoji sloboda. Zašto? Krivnja je neodvojiva od slobode, stoga ako se netko želi riješiti krivnje to jedino može pod cijenu vlastite slobode i autonomije. To je teška cijena za platiti s obzirom na to da je čovjek koji se odrekao slobode nepotpuno ljudsko biće. Oni koji žele i trpe krivnju žele je ne radi krivnje same nego radi posjedovanja slobode. Zbog ovoga kada se čovjek koji je kriv uzdigne do stanja u kojem može nositi svoju krivnju, to je stanje zapravo visoki osjećaj slobode. Ovaj osjećaj isti je dokaz slobode koji se nalazi u samoj krivnji sa žaljenjem, očajem i ostalim popratnim osjećajima.

Argument iz svjesnosti krivnje Hartmann ocjenjuje snažnijim od argumenta iz odgovornosti i uračunljivosti. Za razliku od odgovornosti i uračunljivosti za koje se može dati koherentno naturalističko objašnjenje unutar evolucijskog konteksta – kao iluzije i sredstvo služe da se ostvari cilj – za fenomen krivnje takvo objašnjenje je nemoguće. Ona ograničava i guši čovjeka i u ekstremnim primjerima šteti njegovu životu umjesto da mu ide u korist.

Kada nastupi krivnja kod čovjeka, on svjedoči protiv sebe i ide protiv svojih interesa. Ovo je jedino moguće ako se u njemu nalazi nešto što zahtijeva ovakvu negaciju i kršenje života da se sačuva njegov integritet. Takvo nešto, zaključuje Hartmann, može biti jedino nešto neovisno, dakle, autonomija moralne savjesti pojedinca. Ovo, dodaje, nije apsolutna sigurnost, ali je hipotetska sigurnost najvišeg stupnja koji je moguć u pogledu metafizičkih predmeta.

Sada, nakon što je razložio i razmotrio tri složena etička fenomena – svijest samoodređenja, odgovornost i uračunljivost i svijest krivnje – kao argumente za slobodnu volju, Hartmann navodi ostale etičke fenomene koji imaju određenu argumentacijsku težinu za pokazivanje postojanja slobodne volje, ali manjeg su značaja i imaju manju logičku uvjerljivost od njih.

Hartmann prvo spominje da postoji „moralni osjećaj biti dostojan i biti nedostojan uživanja u dobroj sreći, življenja kroz nešto veliko, proživljavanja ljubavi, pouzdanja, prijateljstva, ili samo posjedovanja neke vanjske vrijedne stvari“.[61] Ovaj osjećaj dostojnosti prisutan je kod svih ljudi. Neposredan je i prethodan refleksiji. Pokazuje da u osobi postoji zahtjev da u njegovu moralnom biću mora postojati ravnoteža spram vrijednosti koje su mu ponuđene. Ovaj bi zahtjev bio besmislen da čovjek nema sposobnost da ostvari tu ravnotežu, a uvjet koje je impliciran u tome da je čovjek nositelj osobnih vrijednosti je sloboda.

[61] Ibid., p. 179.

Osobna se sloboda jednako tako nalazi „u odmazdi, osveti, kazni, nagradi i u svemu ostalome sličnom“.[62] Ovdje se ne radi o tome kada je smisleno nekoga kazniti ili je li se ikada opravdano osvetiti, već o značaju ovih fenomena neovisno o tomu. U tom pogledu ti fenomeni pretpostavljaju da su osobe shvaćene kao autonomni izvor svojih radnji. Ako osoba ne posjeduje slobodu, onda odmazda, osveta i kazna nisu samo predmet kritika, nego su jednostavno besmisleni i izmišljeni fenomeni. Osvetiti se nekomu je pogrešno, a kazna postaje nepotrebno zlo.

Jednako vrijedi za dominiranje i vladanje nad drugima uz prisutnost želje za moći i arogancije. Ovdje je prisutan odnos prema drugim osobama koji je visoko spontan. Radi se o energiji inicijative koja izaziva inicijativu ostalih, nadvladava je i potom uzurpira.[63] Relevantni značaj želje za moći i arogancije u ovom kontekstu leži u njezinoj pretpostavci da je osoba slobodna i da stoga krši tuđu slobodu. Kao i kod poniznosti, nema opresije nego dolazi do spontanog podređenja, stoga kod arogancije i volje za moći nastaje spontano širenje i uzurpacija slobode. Ova skupina fenomena, bez obzira na to što je negativna, od velikog je značaja jer je manifestacija slobode.

Hartmann svoju diskusiju o nadopunjavajućim moralnim činjenicama završava opaskom da su te tri skupine moralnih fenomena samo ilustracija. Ljudski moralni život iskazuje veliko bogatstvo ovakvih sličnih moralnih fenomena. Preko njih koji upućuju na jednu te istu metafizičku pretpostavku da je čovjek slobodan, naime, usmjeren je prema osobi shvaćenoj kao biće koje je samoodređujuće, odgovorno i uračunljivo. Ova pretpostavka nije toliko jasno vidljiva u ljubavi i mržnji spram nekoga, ali može se zato vidjeti u poštovanju, prijeziru, nenaklonosti i ljubomori koja se prema nekome osjeća. Još je jasnije vidljiva u ufanju, pouzdanju, samopredaji, davanju obećanja, davanju pristanka, savjetovanju, ali i u negativnim moralnim fenomenima kao nepovjerenje, sumnjičavosti kod svakoga, u prijevari, krivom navođenju i dr.

Kao posljednjim, Hartmann se bavi moralnim sukobom. Kao što je cilj znanja uspostaviti slaganje između misli i vanjske stvari, tako je cilj svih etičkih tvrdnji uspostaviti slaganje između moralne preskripcije i ljudske volje, objašnjava Hartmann. Volja se mora prilagoditi vrijednostima. Međutim, u stvarnosti volja nikada nije u potpunosti u skladu s normativnim zahtjevom. Da je tako, onda bi čovjek bio savršen, a ispunjenje moralne tvrdnje uvijek bi bio dovršen zadatak. S obzirom na to da nije, postojanje normativnog zahtjeva je

[62] Ibid., p. 180.

[63] Ibid., pp. 180 – 181.

problem za čovjeka. Etički je život postavljen tako da između sadržaja moralnoga propisa i volje stoji relacija neidentiteta.

Da odredi što stoji iza neslaganja između moralne preskripcije i volje, Hartmann razmatra dva moguća kandidata. Prvi koji razmatra je sukob između vrijednosne determinante i empirijske volje. Svaka volja određena je dijelom moralnom vrijednosti i dijelom drugim pretežito psihološkim čimbenicima. Do moralnog sukoba dolazi kada nastupa nesklad između vrijednosne determinante i kompleksa uzročnih čimbenika. Vrijednosna determinanta vodi čovjeka u jednom smjeru, kako nalaže moralna preskripcija, a uzročni čimbenici u drugom koji je protivan preskripciji i ne dopuštaju da vrijednost u potpunosti zavlada.

Ova vrsta sukoba, prema Hartmannu, ne stoji iza neslaganja moralne preskripcije i volje. Tu se zapravo radi o sukobu moralne preskripcije i činjeničnog stanja stvari u kojem se neslaganje moralne preskripcije i volje ne nalazi s obzirom na to da je neslaganje prvoga izraženo Kantovom uzročnom antinomijom, dok se kod potonjega radi o drugoj antinomiji slobode.

Druga vrsta sukoba koju razmatra Hartmann je sukob vrijednosti. Vrijednosti mogu biti u određenom međusobnom protivljenju koje onda može prerasti u vrijednosnu antinomiju. Kod vrijednosnih antinomija postoji tendencija prema sintezi kao razrješenju. Čovjek instinktivno pokušava napraviti tu sintezu, ali kako je ne može postići kada je želi, što je još pogoršano praktičnim problemom pravljenja te sinteze, sukob uobičajeno razrješava u korist jedne vrijednosti na štetu one druge. Kod takve odluke dolazi do ispunjenja jedne vrijednosti i kršenja druge te osoba neizbježno u konkretnoj situacija bude napadnuta od jedne strane.

Uz međuvrijednosni sukob, postoji vrsta sukoba vezana uz vrijednosti, ali proizlazi iz same situacije, nesukobljenih vrijednosti. Postoje takve situacije u kojoj se ne mogu ostvariti više vrijednosti koje su međusobno spojive ili nadopunjujuće i to zato što im to situacija ne dopušta.

> „Ako strepim govoriti istinu, jer ne želim reći što mi je rečeno u najstrožem povjerenju, sukob nije između dviju vrijednosti – istinoljubivosti i pouzdanosti – kao takvih, nego u potpunosti u osvrtu na dani slučaj. Same dvije vrijednosti ni na koji način se ne sudaraju – radije se može reći da se međusobno pojačavaju, jer je

njihov sadržaj sličan –: ali situacija je takve prirode da ih ne mogu zadovoljiti obje odjednom.“[64]

Obje vrsta moralnog sukoba koji su empirijski vrijednosni sukobi najčešći su sukobi u ljudskom moralnom životu s obzirom na to da je ljudsko nastojanje uvijek usmjereno prema vrijednostima, nikad prema negativnim vrijednostima. Čak je i slučaj kada netko tko radi moralno pogrešnu radnju zapravo instanca ljudske usmjerenosti prema vrijednostima. Hartmann daje primjer.

„Lopov želi posjedovati materijalna dobra: kao takva su vrijedna, imaju vrijednost kao dobra, dok je njihovo posjedovanje situacijska vrijednost. U suprotnom slučaju nitko ne bi krao. To ne čini radnju dobrom; jer krši još višu vrijednost, moralnu vrijednost.“[65]

Kako se i kod lopova, jednoga nemoralnog djelatnika, radi o sukobu između vrijednosti, a ne između njegovih prirodnih inklinacija i moralne dužnosti, jedini valjani zaključak koji se može izvesti jest taj da je dualni sukob koji stoji iza relacije neidentičnosti moralne preskripcije i volje sukob među vrijednostima. Drugim riječima, do moralnog sukoba ne dolazi kada je ljudska volja determinirana nečim što nije etičko i nije vrijednosno i što stoji nasuprot vrijednostima, nego kada se jednoj vrijednosti postavi druga vrijednost.

Da je moralni sukob sukob između vrijednosti ima implikacije za pitanje slobode volje. Razlog tomu leži u samim vrijednostima. Opće vrijednosti nisu jedina kategorija vrijednosti. Uz njih postoje i vrijednosti ličnosti koje, premda ne stoje kao ciljevi ljudskih radnji, ipak informiraju i vrše utjecaj na ljudsko djelovanje. Ovo potonje jednako tako posjeduje moralnu preskripciju kao i opće vrijednosti. Do sukoba dolazi svaki put kada individualna moralna preskripcija nešto propisuje istovremeno s općom moralnom preskripcijom.

Uvijek je bilo pretpostavljeno da kada je volja u sukobu s moralnom preskripcijom, onda je volja ta koja čini nešto pogrešno. To jest slučaj kada iza volje leže inklinacije, impulsi ili emocije ili, kada se radi o međuvrijednosnom sukobu, iza toga leži niža vrijednost koja volju odvraća od više vrijednosti. Ali nije slučaj kada nasuprot općoj vrijednosti stoji vrijednost ličnosti. Tada, jer su vrijednosti ličnosti također više vrijednosti, ona ne odvraća od opće vrijednosti prema dolje, nego prema gore. Ovo pokazuje da se ispunjenje čovječanstva nalazi ne u općim vrijednostima, nego u vrijednostima kojima je sklona ličnost. U skladu s time

[64] Ibid. Moj prijevod.

[65] Ibid. Moj prijevod.

sukob između moralne preskripcije i volje, uz uvjet da se radi o općim vrijednostima iza preskripcije, je uvijek u korist volje.

Da nije tako, da postoji samo opća moralna preskripcija, onda metafizički ne bi bila moguća sloboda. Općost bi bila u suštini moralne preskripcije i vrijednosti, dok bi etička individuacija bila nešto što ne bi smjelo biti, nešto zlo ili nešto niti zlo niti dobro. Po ovome pojedinac ispada moralni kompromis i nužnost da se moralno načelo ostvari putem njegovih radnji. Ovakva metafizika, kaže Hartmann, ima pogrešno shvaćanje pojedinca kao etičku silu i nositelja vrijednosti te je jedna od izvora tendencije da se pojedinca zakine za slobodu koja se nalazi u teorijama providnosti i predestinacije. Ovakvo shvaćanje, prisutno u mnogim etikama, uči pogrešnu etiku pojedinca. Nedvojbeno postoje vrijednosti pojedinca koje preko osoba dobivaju etički značaj. A sam pojedinac je uzdignuće, prelazak u viši oblik prema superiornim vrijednosti. Gubitak univerzalnih vrijednosti nije gubitak vrijednosti, nego samo jednog dijela viših vrijednosti.

Sada se na moralni sukob može gledati kao na situaciju koja leži u temelju slobode. Sloboda se nalazi unutar moralne sfere unutar koje je volja u suprotnosti spram moralne preskripcije, a iza nje stoji druga moralna preskripcija. Ta aksiološka opozicija vrijednosnih determinanta uvjet je slobode.

Ali, upozorava Hartmann, pogrešno je poistovjetiti slobodnu volju s vrijednostima ličnosti. Slobodna osoba je slobodna nasuprot ne samo općim vrijednostima nego i vrijednostima ličnosti s obzirom na to da može ne uspjeti djelovati u skladu s objema vrstama vrijednosti. Zbog ovoga uz autonomiju spram općih vrijednosti, mora postojati i autonomija spram vrijednosti općenito, uključujući spram specifičnih vrijednosti. Drugim riječima, pretpostavka slobode je antinomija dviju autonomija – autonomije osobe spram vrijednosti i autonomije osobnih vrijednosti spram općih. Ta antinomija traži sklad u obliku identiteta između čiste moralne preskripcije i empirijskog htijenja. Ostvarenje toga identiteta i posljedično slobode ne može nigdje postojati osim u stvarnom ponašanju, odgovornost za to pada na samu osobu. Iz ovoga slijedi da antinomija moralne preskripcije i volje nije između vrijednosti, nego između moralne preskripcije i etičkog postojanja osobe.

Svaka ljudska radnja, nastavlja Hartmann, proizašla iz vrijednosnog sukoba je već razrješenje tog sukoba. Metafizički uvjet uz koji je ovo moguće je da je osoba autonomna ne samo kada je u skladu s vrijednostima, nego i kada je u opoziciji s njima, tj. kada je njegova autonomija u usporedbi s njihovom autonomijom viša. Upravo ova autonomija proizlazi iz sukoba vrijednosti zbog odluka koje donosi. Hartmann opisuje strukturu situacije u kojoj je osoba slobodna.

„U svakoj situaciji tri su elementa povezana: empirijski sadržaj situacije (unutarnji i vanjski), vrijednosna relacija koja je uključena u nju i zbiljno htijenje koje traži izlaz iz nje. Ovo posljednje imenovano mora imati inicijativu, u usporedbi s prvim i drugim. Ako ima inicijativu (pod vodstvom vrijednosti) što se tiče prvoga, slobodno je samo u smislu uzročne antinomije, u sukladno nije osobno slobodno. Ali ako također ima inicijativu glede vrijednosne relacije, to jest ako može uz to odlučiti između smjerova moralne preskripcije pod kojom vidi empirijski sadržaj situacije, dodatno je slobodna u smislu antinomije moralne preskripcije. Onda je osobno slobodno. Takvo htijenje više ne posjeduje 'slobodu pod zakonom' (kako je izražava Kantova formula), nego usprkos zakonu, stoga nad njime.“[66]

Naposljetku, Hartmann objašnjava u kojem smislu moralni sukob i njegova priroda govore u prilog postojanja slobode. Započinje usporedbom njega i prethodnih argumenata iz složenih etičkih fenomena. Dok su oni pokazivali da je osoba autonomna i da posjeduje osnovni etički kapacitet, nisu ništa rekli o njegovoj prirodi. Suprotnost moralne preskripcije i volje to čini umjesto njih.

„Ovdje je uspostavljen odnos slobode prema etičkom načelu, prema sferi vrijednosti i njihovoj idealnoj autonomiji. Ona je antinomična relacija, nenadanija nego odnos prema prirodnom zakonu. I nov je čimbenik, rasvjetljujući element u ovoj perspektivi. Jer antinomični protučlan pretpostavlja neovisnost. Ali jedino je ovo od značenja u prirodi osobe. Neovisnost je cijelo značenje slobode u pozitivnom smislu. Gledano iz ovoga motrišta, osnovni kapacitet na koji se odgovornost i uračunljivost krivnje referiraju zapravo je metafizički Plus determinacije; i to je Plus koji jedino osoba posjeduje među entitetima, usprkos prirodnom zakonu i moralnom zakonu, usprkos ontološkoj i aksiološkoj determinaciji.“[67]

Najsnažniji dokaz da sloboda stoji iza odgovornosti i uračunljivosti krivnje je nemogućnost rješavanja vrijednosnih sukoba na prihvatljiv način. Oni su nerješivi ljudskim uvidom koji s poteškoćama spoznaje vrijednosnu sintezu, ali može se donijeti odluka odredbom, inicijativom bića koje na sebe preuzima odgovornost i krivnju. Odlučiti znači ne riješiti. Kroz svoj život čovjek tako odlučuje a da ih ne može razriješiti; jedino može neizbježno prolaziti kroz njih svojom inicijativom. Stoga, kada osoba bilo kada djeluje,

[66] Ibid., p. 194. Moj prijevod.

[67] Ibid., pp. 199 – 200. Moj prijevod.

donijela je odluku i moć koja je donijela odluku kako djelovati je stvarna. Stoga stvarna volja stvarne osobe mora biti slobodna barem u odnosu na vrijednosti u sukobu.

2.3 Wilhelm Windelband

2.3.1 Ebenspanger i Windelband

Ebenspanger preuzima i izmjenjuje tezu o postojanju dviju perspektiva o radnjama, uzročno-determinističke i neuzročno-etičke perspektive od novokantovca Wilhelma Windelbanda. U poglavlju o slobodi volje Ebenspanger piše:

> „Psihologijski i Windelband, kada ispituje slobodu izbora, dolazi do determinizma, ali slobodu nalazi u smjeru etičkog vrednovanja naime u drugoj perspektivi djelovanja.“[68]

> „Po našem shvaćanju možemo problem slobode volje rješavati kao prirodonaučni ili kao problem vrednota; radi se o različitoj perspektivi gledanja; i prirodonaučnom tumačenju s jedne strane i o vrednovanju, prosuđivanju, procjenjivanju s druge strane. Možemo potpuno razumjeti postanak htijenja i djelovanja, možemo uzeti u račun sve faktore, koji sudjeluju pri nastanku htijenja i čina; (…) Ali pri tome treba da imamo na umu, da znanstvenim tumačenje nismo iscrpli sve što možemo reći o činu; je na taj način smo način protumačili njegovu genezu. Ali kada pitamo, što vrijedi čin, onda kauzalno tumačenje ne kaže ništa o njegovoj vrijednosti; za prosuđivanje je potrebnu drugo stajalište. (…) [T]a činjenica nam dokazuje, da je perspektiva vrednovanja ili prosuđivanja jednako važna jednako nužna, a za naš neposredni uvid možda i pretežnija od znanstvenoga tumačenja.“[69]

> U poglavlju gdje izražava svoj stav o Kantovoj teoriji slobodne volje:

> „Ali pored znanstvene perspektive postoji perspektiva etičkog djelovanja, koja se ne zadovoljava mehaničkim kauzalitetom, nego pita za vrijednost voljnih akata, pita kako treba da budu voljni akti u smjeru personalnog htijenja. Znanstveno tumačenje

[68] Ebenspanger, p. 55.

[69] Ibid., pp. 63 – 62.

ne može da pokaže slobodu, ali znanstveno t.j. kauzalno spoznavanje ne iscrpljuje svu zazbiljnost, nije jedina perspektiva gledanja, vrednovanje je druga perspektiva, koja povrh kauzalne nužnosti postavlja etički zahtjev i na taj način hoće da utječe na kauzalni tok događanja.“[70]

„[P]o Windelbandu, kauzalno tumačenje nije jedina perspektiva, u kojoj promatramo ljudsko htijenje; kada vrednujemo, onda bez obzira na kauzalno tumačenje pitamo za etičku svrhu.“[71]

Wilhelm Windelband jedan je od glavnih predstavnika Jugozapadne novokantovske škole. Na Sveučilištu u Strasbourgu i Sveučilištu u Heidelbergu održao je niz od dvanaest predavanja na temu slobodne volje. Ta predavanja kasnije je objavio kao knjigu *O slobodi volje* 1904. godine. Knjiga ima dvanaest poglavlja koja odgovaraju dvanaest njegovih predavanja. U jedanaestom poglavlju kritizira Kantovu ideju inteligibilnog uzroka kojom se Kant koristi da pokaže da ljudi posjeduju libertarijansku slobodnu volju, ali umjesto da je odbaci preoblikuje ju u dva gledišta na ljudske radnje da pokaže da je moralna odgovornost spojiva s determinizmom. Iz tog poglavlja Ebenspanger preuzima tezu o dvjema perspektivama odbacujući Windelbandovu kompatibilističu poziciju.

Slijedi detaljan prikaz Windelbandovog dualizma uzročno-determinističke i neuzročno-moralne perspektive.[72]

2.3.2 Dualizam perspektiva

Nauk o inteligibilnom karakteru kojim je Kant pokušao riješiti problem slobodne volje prema Windelbandu jedno je od njegovih najvećih postignuća. Temeljne misli njegove teorijske i praktične filozofije u toj se ideji spajaju i tvore sjajnu sliku, no zbog toga ujedno povlače za sobom mnoge proturječnosti njegove misli. Osnova inteligibilnoga karaktera nalazi se u spoznajnoj teoriji transcendentalnog idealizma s kojim je Kantova teorija o slobodnoj volji toliko povezana da se međusobno uvjetuju i prema Kantu istinitost jedne teorije ovisi o istinitosti druge.

[70] Ibid., p. 83.

[71] Ibid.

[72] Prikaz je iz Wilhelm Windelband, *Über Willensfreheit* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904), pp. 176 – 202.

Teza Kantove *Kritike čistog razuma* je da je ljudska znanstvena spoznaja ograničena na iskustvo, ali da je pozvana da iz zakonitosti intelekta razvije skup općih i nužnih tvrdnji o svim predmetima koji se mogu pojaviti u ljudskoj percepciji čime bi predmeti percepcije dobili smisao. Oblici koji se prikazuju kao osnovni zakoni spoznaje su pojmovi prostor, vrijeme i kategorije, od kojih je kod Kanta uzročnost došla najviše do izražaja. Suština je transcendentalnog idealizma to da se spoznaja o iskustvenom svijetu do koje dolazimo kroz prostor, vrijeme i kategorije jedino kroz njih može smatrati utemeljenom i da je taj iskustveni svijet svijet naše predodžbe koji je tim kategorijama određen. Taj svijet predodžbe upućuje na to da uz njega postoji svijet stvari po sebi koji nam nije spoznajno dostupan. Svakom iskustvenom biću i iskustvenom događaju odgovara nešto nespoznatljivo u svijetu stvari po sebi za koje Kant upotrebljava naziv inteligibilno.

Gledano na čovjeka kao na biće s voljom, objašnjava Windelband, Kant u *Kritici* nasuprot njegovu inteligibilnom karakteru koji je neovisan o vremenu, prostoru i kategoriji stavlja njegov empirijski karakter. Prema našem empirijskom znanju, čovjek je uvjetovan prostornim, vremenskim i uzročnim čimbenicima. Sve ljudske radnje i odluke kao i njihovi motivi svoje uzroke imaju u snopu događaja te je čovjek determiniran jednako kao i svaka pojava koja može biti predmet našega empirijskog znanja. Međutim, taj determiniran empirijski karakter čovjeka je valjan kao predmet znanja samo za pojavu koja zbog ograničenja ne može reći što empirijskom karakteru odgovara u svijetu Stvari po sebi. Stoga je moguće da je čovjek kao inteligibilni karakter slobodan od prostorne, vremenske i uzročne uvjetovanosti. Prema ovoj poziciji, sloboda i uzročna nužnost nisu međusobno isključivi pojmovi nego su sjedinjeni. Ono što je kod čovjeka kao inteligibilnog bića slobodno, tj. neuzročno samoodređeno, u empirijskom znanju se prikazuje kao uzročno determinirano i u određenim prostorno-vremenskim pojavama nužno.

Sada, Windelband nastavlja, kod Kantove teorije slobodne volje pojavljuje se u odnosu između pojave i Stvari po sebi metafizički oblik uzročne relacije. Kada se govori o odnosu odgovaranja između njih, mora se pretpostaviti da je pojava na neizrečen način uzrokovana od Stvari po sebi, tj. da je Stvar po sebi temelj ili uzrok pojave i da inteligibilni uzrok ima empirijski učinak. U svijetu postoje dvije vrste uzročnosti: empirijski uzročni odnos između pojava u kojem je svaka pojava uzrokovana od druge pojave i tako u beskonačnost i koji isključuje mogućnost postojanja slobode bez uzročnosti i uzročni odnos između pojave i inteligibilnog bića koje a da ne potpadne pod uzročnu zakonitost pojava kao nešto neuzrokovano uzrokuje pojavu. Ovaj uzročni odnos Kant naziva transcendentalna sloboda ili uzročnost kroz slobodu. Time je dao mogućnost da čovjekov empirijski karakter ili jedna

njegova radnja ili odluka nema uzrok u svijetu pojava nego u svijetu Stvari po sebi, tj. u svojem inteligibilnom karakteru. Prema Kantu, ova dualnost uzročnosti ne može biti predmet spoznaje s obzirom na to da je ona jedino ograničena na empirijsku uzročnost, no kako se supostojanju tih uzročnosti ne može prigovoriti, o inteligibilnoj se slobodi koju pruža uzročnost kroz slobodu može teorijski misliti.

Windelband zatim govori o tome da ipak zbog te neposredne nespoznatljivosti neuzrokovanoga slobodnog inteligibilnog karaktera, taj pojam ostaje problematičan u Kantovoj teorijskoj filozofiji, ali u njegovoj praktičnoj filozofiji prelazi u pozitivnu tvrdnju preko svijesti o moralnoj odgovornosti. Na više mjesta Kant je rekao da se dualnost empirijske i inteligibilne uzročnosti prikazuje u neposrednom iskustvu kroz našu savjest. Naša savjest nas uči da su naše radnje i odluke u empirijskom svijetu uzročno nužni učinci i da djelujemo kako djelujemo jer smo takvi kakvi jesmo, ali istovremeno osjećamo se moralno odgovornima za naše postupke kao da je bilo moguće za nas da djelujemo drugačije nešto što jesmo. To je, prema Kantu, jedino moguće ako je u temelju empirijskog karaktera inteligibilni karakter koji ga uzrokuje i stoga bi empirijski karakter bio drugačiji da je inteligibilni karakter u svojem neuzrokovanom samoodređenju bio drugačiji.

Sada se, objašnjava Windelband, vidi da ako se ova teorija slobodne volje shvaća kao metafizička teorija, onda ona nužno završava u poteškoćama koje dijeli s ostalim pozicijama koje u sebi sadrže pretpostavku aseiteta osobnosti, a o kojima je govorio u prethodnim predavanjima. To je osobito problematično za Kanta jer je on etičko htijenje i život svoje etičke metafizike utemeljio na pretpostavci ove slobode. Zbog toga u *Kritici praktičnog razuma* Kantova teorija slobodne volje ulazi u novu fazu.

Kant u drugoj *Kritici* razvija novi pojam slobode koji kasnije usklađuje sa slobodom inteligibilnog karaktera. Preko kategoričkog imperativa pokazuje da moralni život pretpostavlja da volja odlučuje djelovati jedino iz poštovanja prema moralnom zakonu čiji je nalogodavac bez dodatnoga empirijskog uzročnog čimbenika. Ovu sposobnost etičko samoodređenje postavlja nasuprot determinizmu, naziva je slobodom i pridodaje joj nadosjetilnu stvarnost. Windelband objašnjava da ovdje Kant misli na isti odnos koji postoji između inteligibilnog i empirijskog karaktera. Jer Kant izravno pretpostavlja da postoji određena vrsta radnji, u ovom slučaju moralne radnje, koje imaju moralni zakon kao svoj nadosjetilni i neuvjetovani uzrok. Moralno djelovanje ispada kao proboj determinizma motivacije radnji i ulazak nadosjetilnoga u osjetilni svijet i kao primjer uzročnosti kroz slobodu kojom se u vremenskom slijedu pojava pojavljuju događaji koje nemaju uzrok u

pojavama koje im vremenski prethode. Moralne radnje koji empirijski karakter čini su izravan učinak inteligibilnog karaktera.

Windelband sada ukazuje na jednu poteškoću s ovom slikom slobodnog djelovanja.

> "Ali time se istovremeno cjelokupno shvaćanje inteligibilnog karaktera kao jedne od ličnosti koje pripadaju nadosjetilnom svijetu počinje kolebati. Pojam slobode kao autonomije je etički idealni i normativni pojam: sadrži značajke onoga što smo u ranijem istraživanju nazvali moralnom slobodom i analizirali njegov odnos prema činjeničnim odnosima slobode odlučivanja. Taj idealni pojam ipak ne nudi podršku da se misli i razjasni priroda pojedinačne inteligibilne ličnosti. Kao što, što se ovdje ne može ići u detalje, iz Kantova načela kategoričkog imperativa pri cijeloj njegovoj veličini također slijedi jednostranost morala općeg zakonodavstva, pri kojem su individualni trenuci moralnog života morali ispasti prekratki, isto tako ovom uporabom pojma slobode metafizičke predodžbe inteligibilnog karaktera u *Kritici čistog razuma* utisnuta je individualistička razuzdanost koja je čini neizvršivom. Jer kada iz nadosjetilnog bića čovjeka u njegov empirijski život ulaze samo autonomne moralno ispravne radnje koje su određene moralnim zakonom, time svi neprepoznatljivi inteligibilno karakteri potpadaju pod jedno te isti normativni pojam u kojem sve razlike, upravo prema prirodi moralnog zakona, prestaju i koji je zbog toga najmanje prikladan učiniti razumljivima razlike između empirijskih karaktera koji nastupaju u svijetu pojava. Tako pronalazimo čak i ovdje, kao i prije, da, odmah kada nadempirijsko mora biti sadržajno određeno, ne zakazuje samo spoznaja nego i 'mišljenje mogućega' jer sve značajke kroz koje želimo različito mišljenje sadržajno samo pripadaju empirijskom svijetu."[73]

Stoga je Kant, kaže Windelband, tražeći zajednički sadržaj nadosjetilnog svijeta u formalnom moralnom zakonu, zapravo došao do toga da je nemoguće misliti na inteligibilne karaktere različite u moralnom smislu. Pojam slobode koji uvodi etika i sam ima moralnu formu ne može se poistovjetiti s pojmom neuzrokovane slobode inteligibilnog karaktera.

Druga poteškoća na koju Windelband upućuje kod Kanta je ta što je inteligibilna sloboda ljudi u proturječju s božjom uzročnošću. Kant je u svojim ranijim tekstovima konstatirao da je božje uzrokovanje jedinstveno. Ta jedinstvenost po logici stvari mora ostati i u

[73] Ibid., p. 186. Moj prijevod.

inteligibilnom svijetu. Problem je što se ne može razlikovati božje uzrokovanje od inteligibilnog uzrokovanja kao što se razlikuje inteligibilno od empirijskoga. I božje i inteligibilno uzrokovanje je izvanvremensko i učinak jednog i drugog stvara učinke koji su u odnosu ovisnosti o njima.

Treća je poteškoća bezvremenost inteligibilnog karaktera. Bezvremenost isključuje mogućnost bilo kakvih događaja i promjena, stoga je inteligibilan karakter po svojoj suštini nepromjenjiv. To radi probleme za empirijski karakter koje zajedno sa svojim promjenama, protivnostima i proturječnostima koje proživljava u vremenu kao pojava mora biti utemeljen i odražen u inteligibilnom karakteru, ali radi i za sam inteligibilni karakter koji zbog toga ne posjeduje ništa od moralno relevantnog sadržaja koji je ograničen samo na empirijski karakter.

Iz svega ovoga slijedi da ideja inteligibilnog karaktera mora pasti pod kritiku ako je tretiran kao metafizički pojam. Upravo je u Kantovu duhu zahtijevati da teorijski pojmovi čak i ako ih se ne može dokazati moraju barem biti zamislivi, tj. moraju biti bez proturječnosti. Zbog toga nam i ideja inteligibilnog karaktera može biti od pomoći kada od nje maknemo metafizički aspekt koji je djelomično stekla i kod Kanta. Razlog tomu je da je kod Kanta odnos stvari po sebi i pojave pokazivao pojmovnu sklonost da prijeđe u metafizički odnos nadosjetilnog i osjetilnog svijeta i time tvrdio da su toliko nespojivi kao oba svijeta kod Platona. Zbog toga je i nemoguće afirmirati njihovo supostojanje. Jedino je moguće odustati od jedne ili ih pretvoriti u odvojene spoznajne oblike koji su važeći u svojim područjima.

Windelband kaže da nije teško odrediti kako razriješiti tu dilemu. Dosadašnje analize u ovim predavanjima, bez obzira na to jesu li se ticale djelovanja, odluka ili htijenja, bile se o procesima voljnog života koji su činjenice. Sve poteškoće na koje je nailazila proizlaze iz pitanja kakvi su uzročni procesi tu prisutni; stoga je svaki pojam slobode povezan s uzročnošću. Tamo gdje se bilo kakva pojava tretira znanstveno, uzročni proces će uvijek biti naglašen, a znanstveni tretman spada u ona gledišta bez koji ne možemo teorijski promišljati o činjenicama

Priroda je stvari da nikada ne možemo stvarnost koja nam je dana u činjenicama trajno zadržati, odraziti ili ponoviti u našoj spoznaji. U vezi s beskrajnom raznolikosti prisutne u stvarnosti naše sposobnosti potpunog spoznavanja, zadržavanja i sažimanja zakazuju. Zbog toga naš razum prvo spontano, a onda hotimično donosi odluku da odabire stvari iz te raznolikosti te se ovako dobivene predodžbe ne mogu smatrati da su prikazi cjelokupne stvarnosti nego svoju vrijednost ograničavaju na to da ispunjavaju svrhu koja stoji iza njihova odabira. Već kada osjetilnu pojavu nekoga predmeta koja nam je dana spoznajom rastavimo

na njezine dijelove da je sjedinimo s pojmom toga predmeta, ispuštamo velik broj dijelova koji su bili sadržani u gledištu da bi imali predodžbu predmeta koji je prikladan za naše ograničeno mišljenje. Isto tako djeluje i znanstvena spoznaja kada gradi opće pojmove iz partikularnih i kada uspoređuje skupine činjenica putem njihovih zajedničkih osobina. Rezultat ovakvog rada stječe preciznost i jasnoću jer su se odstranili silnih detalja koji su prisutni u danoj materiji.

U rezultate ove metodologije spadaju i opći zakon događanja koje pomoću kategorije uzročnosti izvodimo iz činjenica. Unutar njihovih okvira razmišljamo o općim poveznicama stvarnosti i kada želimo neki predmet podvrgnuti znanstvenom ispitivanju, moramo ga promatrati unutar njih i imati uperenu pozornost na to kako je zajedno sa svojim osobinama i njihovim promjenama u odnosu na druge predmete njima određen. Znanstveno promatranje doseže onoliko koliko se pojedinačna stvar može staviti pod opće zakone i jedino zbog toga može uopće doći spoznaja u znanosti. Međutim, znanstvena spoznaja nije spoznaja cijele stvarnosti, nego jedino onoga što možemo i moramo odabrati da bi mogli staviti pojmove u međuodnos. Ova se pojmovna konstrukcija koju je iznjedrila znanost može neproblematično nazvati pojavom, ali u tom slučaju onda pojava više nije niža stvarnost koja je postavljena nasuprot nadosjetilnom i inteligibilnom, nego način predočivanja koji je hotimično izgrađen iz cjeline danosti i vrijedan jer zadovoljava svrhu iza njegove konstrukcije.

Uzročna perspektiva također predstavlja jedan od okvira unutar kojih djeluje znanost i tako unutar nje vrijedi da za teoriju koja objašnjava ljudsko djelovanje, odlučivanje i htijenje to jedino može biti urađeno pod pretpostavkom da su sve tri stvari određene uzročnoj zakonitosti, no ova perspektiva djeluje jedino pod pretpostavkom da njezin predmet mora biti stavljen u vezu sa znanstvenim svijetom pojava. Ova perspektiva je opravdana, ali ne isključuje da uz njega postoji druga perspektiva koja nema iste pretpostavke kao ono i time pitanje uzročnog poretka predmeta nije za njih bitno. Postavlja se pitanje: Postoji li pored ove perspektive neka druga perspektiva o istim stvarima, u ovom slučaju ljudska volja, koje opravdano apstrahira od pitanja uzročnog objašnjenja?

Takva perspektiva postoji, kaže Windelband, i to u svim vrstama spoznaje danoga kojim se određuje vrijednost toga danog s obzirom na normu. I ova aktivnost vrednovanja je proces odlučivanja: unutar raznolikosti danog vrednuju samo one stvari koji se mogu povezati s relevantnom normom. Te stvari se vrednuju bez uzimanja u obzir relevantnih uzročnih odnosa i može se reći da se na njih gleda kao da su izvan uzročnosti, tj. kao da su slobodne. Međutim, takva perspektiva ne negira da su ti predmeti prouzrokovani i dio prirodne nužnosti. Ona apstrahira od uzročnosti jer joj ne služi ničemu kao što se kod znanstvene

perspektive apstrahira od vrijednosti predmeta jer joj ne koriste. Način kako predmeti izgledaju pod tom perspektivom drugi je oblik pojave koja također ne tvrdi da prikazuje potpunu stvarnost, ali utvrđuje koliko je i kako ispunjena relevantna norma. Da pokaže da je apstrahiranje od uzročnosti nešto stvarno, Windelband daje primjer.

> "Rečenica koju netko izgovori i tvrdi može nastati na mnoge različite načine: čovjek je može potražiti u iskustvu, može je izmisliti u mašti, ali je i moguće da ju je samo ponovio ili naučio. Psiholog koji želi razumjeti kako je došlo do toga da je ta rečenica izgovorena istražit će ove različite mogućnosti. Ali onaj tko nakon toga pita je li rečenica istinita, za njega je u potpunosti svejedno na koji je genetski način nastala izjava: mora dokazati logičku vrijednost prema sadržajnim i formalnim razlozima. Može se reći da razmatra izjavu neovisno o njezinu uzrokovanju. Time ne negira da je kao vremenski proces po zakonu proizašla iz svojih uzroka; ali ovaj izlazak sa svojim posebnim određenostima ne tiče se logičkog razmatranja."[74]

Windelband spominje da je slično i Schiller i nakon njega Schopenhauer estetsku spoznaju shvaćao kao onu koja spoznaje svoje predmete prema određenjima forme neovisno o pitanju koji su im njihovi uzroci. Estetska spoznaja ne negira uzročnost, nego se samo susteže od uzročne spoznaje. Nije deklaracija neuzročnosti, nego sagledavanje i vrednovanje predmeta ne uzimajući u obzir njihove uzroke. Sloboda, stoga, u ovom smislu nije shvaćena kao neuzročnost nego sagledavanje i vrednovanje predmeta ne uzimajući u obzir njihove uzroke. Kada se pojam slobode primjenjuje na volju, na ovaj se način mora tumačiti, kaže Windelband – ne kao negiranje uzročnosti, nego kao vrednovanje neovisno o uzročnosti. Jedino je ovako a ne kao metafizički pojam smisleno smatrati da je Kant slobodi shvaćenoj kao neuzročnosti dao odnos s moralnim zakonom.

Ova sloboda nam nije tako strana. Kod svih naših moralnih prosudbi upravo djelujemo s ovakvim shvaćanjem slobode. Prosuđujemo je li neko htijenje primjereno u odnosu na normu i ne postavljamo si pitanje kako je nastala moralna vrijednost stava ili karaktera. Pritom ovo ne znači da nam ne treba uzročno objašnjenje da ispravno razumijemo činjenični sadržaj stava i karaktera. Za to nam služe čovjekove slobodne radnje i odluke preko kojih putem uzročne zakonitosti dolazimo do njihovih uzroka – na htijenje, stav i karakter čovjeka koji je te radnje počinio. Međutim, kada dovoljno spoznamo sastav stava i karaktera, vrednujemo

[74] Ibid., p. 196. Moj prijevod.

karakter a da nas dalje ne zanima njegov uzrok i u tom je smislu on slobodan. Svjesnost da su ljudske radnje uzrokovane nas ne razuvjerava da djelatnici tih radnji nisu odgovorni za njih.

> "Individualno htijenje koje se iskazalo u odlukama i vjerovanjima bit će vrednovano prema njegovoj usklađenosti s moralnim zakonom. Takvo htijenje ostaje loše čak i ako pored toga u potpunosti uviđamo kako je u čovjeku nastala pod lošim utjecajem okoline s neodoljivom nužnošću: pitanje podrijetla kod moralnog vrednovanja ne dolazi u razmatranje. Zbog toga nam s druge strane čovjekov stav ostaje dobar čak i ako si možemo objasniti da mu je došao pukom srećom i odvijanjem života. Isto vrijedi i za ličnost i karakter. Plemeniti čovjek ima našu pažnju jer je takav a da dalje ne istražujemo na koje se je zamršene načine tako razvio: ali hulja ostaje hulja čak i kada sa sažalijevajućim uvidom razumijemo kako je on postao."[75]

Što se tiče podrijetla naših moralnih vrednovanja, one nastaju jednakom nužnošću koja je prisutna u stajalištu kojim pokušavamo razumjeti pojavu svakog predmeta danog u iskustvu. I jedno i drugo gledište spadaju u različite sfere djelatnosti našeg razuma i kako svatko na svojem području ima pravo koje ono drugo ne dira, nisu u proturječju. Moralna odgovornost u obliku moralne prosudbe nema nikakve veze s pitanjem uzroka htijenja koji stvara njezin predmet i samo u tom smislu smatra ga slobodnim.

Ovaj je odnos između oba gledišta jednostavan, ali moguće je da je nekima on teško shvatljiv s obzirom na to da, kao što je spomenuto, moralno vrednovanje iz gledišta slobode pretpostavlja da je htijenje koje se vrednuje determinirano. Bit će nam lakše shvatljiv kada se uvjerimo da je djelovanje koje je vrednovano slobodno u psihološkom smislu, što znači da je učinjeno dobrovoljno, bez vanjske prisile. Samo moralno vrednovanje, pak, odvija se nakon što je ovo uvaženo bez daljnjih pitanja o uzrokovanju. Ovo pokazuje da je proces moralnog vrednovanja nužno povezan s pitanjem je li ono što se vrednuje slobodno djelujući uzrok. Predmet moralnog vrednovanja prije nego što je vrednovan treba prvo biti shvaćen da je prouzrokovan na određen način.

Kada na tvrdnju o inteligibilnom i empirijskom karakteru gledamo kao na dva različita, međusobno neovisna i neproturječna gledišta na ljudsku volju, onda se njihovo supostojanje može sačuvati. Opći način spoznaje već njeguje uzročnu spoznaju stvari koja je već poznata u svakodnevnom predočivanju svijeta i koju znanstvena spoznaja proširuje kao adekvatnu spoznaju stvarnosti, stoga na prijedlog da se na tu istu stvarnost doda način sagledavanja

[75] Ibid., pp. 198 – 199. Moj prijevod.

stvari koji sa sobom nosi apstrahiranje od uzročnog odnosa gleda kao na hiroviti zahtjev koji ne odražava ništa stvarno, nego svoj pravi razlog ima u nečijim potrebama i interesima. Netko bi zbog ovoga mogao biti sklon ovu analizu shvatiti kao da smatramo da je volja u potpunosti uzročno uvjetovana, pa da spasimo ideju moralne odgovornosti u području morala, prava i religije to ćemo negirati i ideju slobodne volje tretirati kao korisnu fikciju.

Windelband na to odgovara da njegova kritika Kanta nema nikakve sličnosti s ovim prijedlogom. Upravo suprotno.

> "Ali upravo potkopavanje ovoga mišljenja besmrtna je zasluga *Kritike čistog razuma*. Promatramo s Kantom prirodu, tj. oličenje uzročne zakonolikosti činjenica kao pojavu, tj. kako sustav koji je određen svrhama spoznaje i njezina sintetičkog smisla i time samo kao jedan od načina predodžbe koja u potrebama razuma ima osnovu i pravo općeg važenja. Ali na nas se odnosi povezanost prosudbi koje na ovaj prepoznati način okreću teorijskim postulatima kao jedan barem jednako nužan i općevažeći u biću razuma temeljeni način promatranja. Nijedan od oba načina pojave, da se ponovi prijašnje ponovljen način izražavanja, nema pravo prikazivati cjelokupnost stvarnoga kao od nje isključen i nadvladan sadržaj. Jer u drugom slučaju bi se jednako tako sa stajališta etičke prosudbe moglo tvrditi da njezina vrijednosna određenja zahvaćaju 'stvarni' sadržaj apsolutne stvarnosti i cijeli je aparat uzročnih misaonih operacija samo za svrhe 'fikcije' koja zahtijeva ova utvrđenja."[76]

Zaključno, Windelband kaže da Kantovu teoriju možemo prisvojiti kada je pročistimo od metafizike. Onoga trenutka kada to prestanemo raditi završavamo u metafizičkim zagonetkama koje nikada neće moći riješiti.

2.4 Émile Boutroux

2.4.1 Ebenspanger i Boutroux

Ebenspanger u svojoj disertaciji tvrdi da je Èmile Boutroux pokazao da u stvarnosti postoji sloboda. To njegovo postignuće spominje dva puta. Jedanput u poglavlju o slobodi.

[76] Ibid., pp. 200 – 201. Moj prijevod.

"Ima li slobode u zazbiljnosti? Boutroux je pokazao da sloboda postoji u čitavoj zazbiljnosti, svaki viši sloj zazbiljnosti koji se uzdiže na osnovi nižega sloja omogućuje slobodu. Sloboda je svojstvo živih bića, prirodno događanje kao mehaničko odvijanje procesa je neslobodno, ali ondje gdje postoji živo, dakle već na području organskog života ne možemo da tumačimo samo mehanički, ovdje već ulazi faktor slobode."[77]

Drugi put u poglavlju o odnosu slobode volje i uzročnosti.

"Boutroux ima pravo kada uzima da čitava zazbiljnost participira na slobodi, jer ondje gdje u anorgansko područje zahvata život ondje ima i slobode."[78]

Tko je bio Émile Boutroux? Bilo je govora da je novokantovstvo, premda je uglavnom njemačka filozofska škola, imala utjecaj na filozofiju ostalih zemalja u koje spadaju i Francuska. Émil Boutroux jedan je predstavnik francuskih novokantovaca. Objavio je 1874. knjigu *Kontingentnost zakona prirode*, svoje najpoznatije djelo, u kojoj želi pokazati da u svijetu postoji indeterminizam i sloboda od zakona. U knjizi prolazi kroz različite egzistencijalne razine kao od materije, do živih bića i naposljetku čovjeka i želi pokazati da na svakoj razini ima stupanj indeterminizma ili "kontingencije" kako on to preferira zvati. Zadnje poglavlje Boutroux je posvetio pitanju slobodne volje kod čovjeka. Tamo kritizira različite reduktivne i determinističke teorije ljudskog uma i ponašanja pokazujući da su neadekvatne za objašnjenja ponašanja i zaključuje da je čovjek slobodno biće. Ebenspanger je pod utjecajem ovoga i njemu prethodnog poglavlja u živim bićima, ali izložit ću samo poglavlje o čovjeku jer je ono izravno relevantno za temu ove disertacije.

Sada slijedi detaljan prikaz Botrouxova argumenta za ljudsku slobodu.[79]

2.4.2 Boutroux o slobodi

Boutroux svoju obranu ljudske slobode volje započinje komentarom da svi imamo osjećaj da postoji razlika i to radikalna razlika između čovjeka koji je biće razuma i jezika i ostalih živih bića. No s druge strane, kaže Boutroux, usporedba čovjeka s ostalim živim bićima naizgled

[77] Ebenspanger, pp. 41 – 42.

[78] Ibid., p. 96.

[79] Prikaz je iz Émile Boutroux, *The Contingency of The Laws of Nature*, preveo Fred Rothwell, (Chicago and London: Open Court, 1920), pp. 111 – 149.

opovrgava taj osjećaj i pokazuje suprotno – čovjek suštinski nije ništa drugačiji od ostatka organskog života.

> "Ne nalazimo li da ljudska priroda, i prošla i sadašnja, pokazuje seriju degradacija koji je asimiliraju u niža bića? Smijemo li reći da se, u najvišem ljudskom biću, kvalitete koje cijenimo, ako istražimo njihov nastanak, ne pokazuju kao nesvodljive kvalitete, nego potječu iz jednostavnijih sposobnosti, i konačno su svedene, u skladu s prirodnim zakonom koji nije nemoguće pretpostaviti, na elementarne moći inherentne svim živim bićima, kao sposobnost reakcije automatskom refleksnom radnjom na utjecaj vanjskih stvari? Je li osjet išta drugo nego sudar vanjskih utjecaja o naše tendencije, više ili manje nepotpuno prilagođene tim utjecajima? Ne pojavljuje li se kada je prilagodba potpuna, kao kod navike, ili kada je uzbuđenje slabo, kao u snu? Je li misao išta više nego unutarnja reprodukcija vanjskih fenomena, poredanih prema postojanosti njihove relacije? I zar nije ova reprodukcija proizvod samih fenomena koji dolaze jedan po jedan i daju svoj biljeg na upečatljivu površinu koja je dovoljno čvrsta da ih primi i zadrži?"[80]

Boutroux nastavlja:

> "Ukratko, je li volja išta drugo doli cjelokupnost naših tendencija, bilo izvornih bilo stečenih, koje stupaju u aktivnost pod utjecajem vanjskih podražaja, i ostavljaju zauzvrat svoj biljeg na stvari? Je li svijest o slobodnoj volji bilo što drugačije od osjećaja da smo mi sami uzroci naših radnji – jedan dobro utemeljen smisao jer naše su tendencije mi sami – dodan opažanju da postoji sukob između naših želja, i našem neznanju dijela uzroka koji determiniraju ovo o čemu je riječ.
>
> Sva psihološka aktivnost, dakle, doima se kao da se može svesti na refleksnu radnju. Ali zar ovo potonje ne postoji u fiziološkom svijetu? Zar nije refleksna radnja funkcija svih organizama? Osobito kod viših organizama, zar nije podložna čudnoj složenosti, koordinaciji i moći prilagodbe?
>
> Je li nužno, dakle, priznati novo načelo da se objasni čovjek? Zar nisu njegove najviše sposobnosti, u svojoj suštini, fiziološka svojstva koja su postala više i više specijaliziranima zbog općeg zakona diferencijacije? Zar se ne moramo pozivati na fiziologiju za objašnjenje psihološkog fenomena? Nije li beskorisno, nelegitimno i opasno izjaviti da se postavlja psihologija kao zasebna znanost, nemajući nikakve

[80] Ibid., pp. 111 – 112. Moj prijevod.

druge povezanosti s fiziologijom osim one koje mogu postojati, na primjer, između fiziologije i fizike?"[81]

Boutroux priznaje da se doima pokazanim da svaki psihološki fenomen svoj uvjet postojanja ima u nekom fiziološkom fenomenu te da je posve prihvatljivo proučavati fiziološke uvjete za postojanje psihičkog života, ali zaključak da se psihologija posljedično može svesti na čistu fiziologiju smatra upitnim. Zašto? Jer u svim psihološkim fenomenima za koje znamo nalazi se nešto što teorija refleksa i teorija osjeta prihvaćaju da postoji, ali to ne objašnjavanju, npr. samosvijest, refleksija o vlastitom načinu postojanja te osobnost. Iz toga, prema Boutrouxu, slijede dvije mogućnosti: ljudska svijest je umjetno stavljena u organsku činjenicu i mi je moramo iz nje izvući ili je ne možemo reducirati na puku organsku činjenicu.

Ljudi imaju pogrešno shvaćanje što je to svijest, tvrdi Boutroux. Ono što se analizira i nosi naziv svijest i nije zapravo svijest nego njezini uvjeti ili njezin predmeti. Njezini uvjeti čine grupu koja je svodiva djelomično ili potpuno na fiziološke i fizikalne elemente, a njezini predmeti kao osjeti, misli i želje čine grupu koja se može staviti u paralelu s nizom fizioloških činjenica. Sama je svijest pak nesvodiva činjenica koju se ne može objasniti ni analizirati. Pokušati rastaviti svijest na dijelove i te dijelove pokušati usporediti ili identificirati s elementima fizioloških funkcija je brkanje svijesti s njezinim materijalima i proizvodima. Svijest je nešto sasvim drugo prema Botrouxu. Svijest je

"(…) radnja, pretvorba vanjskih podataka u unutarnje podatke, vrsta živućeg kalupa u kojem fenomeni prolazi proces sukcesivne metamorfoze i cijeli svijet može pronaći vježbu za aktivnost gubljenjem svoje specifične supstancije i oblika, i pretpostavljajući idealni oblik koji je istovremeno nesličan i analogan stvarnoj prirodi. Svijest je načelo tako duboke elaboracije fenomena da nikakva upoznatost s prethodnim pretvorbama bi mogla dati neku ideju o njoj. U jednom smislu, ne dodaje ništa bitku s obzirom na to da bi stvari bez obzira na to postojale čak i ako nisu zamijećene u svijesti. U drugom smislu, svijest je ono što pravi bitak: jer svjesna osoba, uzvišen oblik postojanja, pripisuje stvarnosti samo ono što ulazi, ili može ući, u njezinu svijest."[82]

[81] Ibid., pp. 112 – 113. Moj prijevod.

[82] Ibid., pp. 115 – 116. Moj prijevod.

Nema nikakvu važnost ako u osjetu, misli i želji pronađemo dijelove koji su usporedivi s fiziološkim fenomenima jer ono što se nema sličnosti s fiziologijskim fenomenima je svjesnost osjeta, misli i želje. Jednako tako je nevažno pitanje postojanja stupnja svijesti. Jedino važno ovdje je povezanost između fenomena i jastva jer ta povezanost daje osjetu, misli i željama novi oblik.

Zbog toga što se ne može svesti na nešto drugo, izgleda da ne postoji bilo što jednako složeno kao svijest, kaže Boutroux, no jednako tako ne postoji ništa jednako tako jednostavno. Svijest je nešto potpuno novo i jedinstveno te čovjek jer je posjeduje je drugačiji od ostalih živih bića. Čovjek zbog svijesti ima jedan stupanj savršenstva do kojeg drugi organizmi ne mogu doći.

Spoj svijesti i života je prema navedenom spoj radikalno različitih stvari, što sugerira da je veza između njih kontingentna, tj. nedeterminirana, ali ona može biti i nužna ako pretpostavimo da je sam razum u skladu s transcendentalnim zakonom koji nalaže da se život obogati napravio svoju svijest kao nužan učinak. Ovakvo deterministično objašnjenje pojave svijesti među živim bićima bilo bi opravdano, objašnjava Boutroux, da se radi o apsolutno jednoj svijesti koja je samo apsolutno jedan predmet. Međutim, svijest koju proučava psihologija je svijest koja je individualizirana među gomilom ljudi i svijest svakog čovjeka ima drugačiju vrstu iskustva. Epistemička je posljedica toga da se svijest jedino može spoznati iskustveno kao neposredni predmet empirijske svijesti, a ne apriornom spoznajom koja ne prepoznaje distinkciju između pojedinaca i vrste fenomena.

Ni samo iskustvo ne potvrđuje da je veza između svijesti i života nužna. Nedovoljno je kao argument za to navesti da se svijest pojavi kada se ostvare određeni uvjeti u organizmu. Još se mora ustvrditi je li te uvjete stvorila sama svijest ili nije jer prisutnost supostojanja dvaju fenomena ne pokazuje koji fenomen uzrokuje koji. Da bismo to mogli pokazati, morali bismo moći objasniti živčane fenomene koji su navodno uvjeti svijesti samo zakonima opće fiziologije. Istraživanje inervacije pokazalo je pak da su ti fenomeni, npr. živčano uzbuđenje i ispuštanje u živčanim stanicama koje se prebacuje na stanične grupe koje harmonično vibriraju i šire dalje uzbuđenje u nerazmjeru s fiziološkim funkcijama kao prehrana, razvoj, generacija i sažimanje. Ipak, ovome pitanju nije kraj. U obranu teze da se živčani fenomeni mogu objasniti fiziološkim zakonima može se tvrditi da je nerazmjer između njih samo naizgled jer je razlika između bića koje ima živčani sustav i onoga koje ga nema u stupnju. Boutroux na to odgovara da prisutnost živčanog sustava koincidira sa sviješću koja je superiornija vitalnim funkcijama, stoga možemo smatrati da svijest sama projicira uvjete svojeg postojanja.

Alternativni je prijedlog da uvjeti nastanka svijesti nemaju nikakve veze s fiziološkim funkcijama, nego s esencijalnim vitalnim funkcijama. Prema tome je razlika između nižih i viših organizama u stupnju svijesti. Prema ovome prijedlogu, čak i stanica posjeduje određenu svijest. Da nastane ljudska svijest, svijest stanice se jedino mora specijalizirati, diversificirati i organizirati. Uz to, premda bi svaka stanica posjedovala rudimentarnu svijest, ljudska svijest ne bi bila svodiva na fiziološka svojstva.

Boutroux, međutim, nije uvjeren da niži organizmi uopće posjeduju svijest. Kao prilog tomu spominje se promotreno ponašanje kod jednostavnijih životinja i biljaka da kada ih se provocira, kod njih nastaje unutarnje uzbuđenje koje generira refleksnu kretnju koja je prilagođena njihovim potrebama i izgleda kao da ciljno odabiru koju će radnju napraviti, npr. slatkovodni polip pravljenjem minijaturnog vira svojim pipcima dovlači do sebe infuzorije i biljke i pritom ignorira anorgansku ili mrtvu tvar. Boutroux izražava skepsu o ovom argumentu. I kod ljudi se događaju refleksne radnje i uzbuđenja, ali ne utječu na naše ja.

Moglo bi se reći, kaže Boutroux, da se svijest koju ne stvara fiziološka funkcija sastoji od subjekta i objekta, ali takvo je shvaćanje svijesti preograničeno. Svijest može imati beskonačan broj stupnjeva od savršenog stanja kada smo opušteni do njezina ukinuća kada spavamo. Kada smo budni, naš je um uvijek pun. Preokupiran idejama koje su manje-više različite od onih koje imamo u snu. Kod nižih je bića prisutna svijest ove vrste. Ovo, zaključuje Boutroux, pokazuje da moramo doći do radikalne izmjene pojma svijesti.

> "Sve dok imamo posla s čovjekom, svijest, čak i kada je svedena na svoj minimum intenziteta, je uvijek radnja kojom se višestrukost i raznolikost stanja mogu povezati s Ja, i samo jedino Ja: pridavanje fenomena trajnom subjektu. Jasnost percepcije, a ne jedinstvo 'Ja', je ono što varira.
>
> Dok imamo posla s nižim bićima, međutim, s njihovom razdražljivošću i krajnošću njihovih radnji, svijest nije ni ne može više biti pripisivanje drugačijih osjeta jednom Ja; jer usporedba između osjeta je uvjet jedinstva svijesti i ova usporedba, zauzvrat, pretpostavlja središte u kojem kulminiraju utisci koje su uzrokovali različiti predmet. Svijest koju pripisujemo nižim bićima ne može biti ništa drugo nego čisti i jednostavni osjet, misao i tendencija smatrani su podložnima da postoje a da ne budu percipirane od ja."[83]

[83] Ibid., pp. 122 – 123. Moj prijevod.

Svijest koju pripisujemo nižim bićima ne razlikuje se od ljudske svijesti samo u nekom aspektu. Ona ne posjeduje nikakvo ja, nego je samo agregat međusobno nepovezanih utisaka koji nemaju nešto što bi ih povezalo. Što se tiče stanice, jedinstvo njezine svijesti je radikalno drugačije od jedinstva ljudske svijesti. Organski je jednostavna pa može imati jedino jedan osjet iste kvalitete, a jedina razlika je razlika u kvantiteti i intenzitetu. Jedino uspoređivanjem je subjekt svjestan svojeg Ja i u kontrastu s vanjskim predmetima.

Nakon svega izloženog Boutroux zaključuje da je teško zamisliti da ljudska svijest svoje podrijetlo ima u svijesti stanice, ali još uvijek postoje argumenti koje mora razmotriti. Jedan prijedlog je da je ljudska svijest posljednji rezultat tzv. elementarne svijesti koja se sastoji od osjeta, misli i želja. Kada je njihovo kombiniranje proizvelo ljudsku svijest, novi osjeti ostaju osjeti ili postaju percepcije ovisno o tome jesu li ili nisu u odnosu s ljudskom sviješću. Boutroux kritizira ovaj prijedlog. Kako elementarna svijest nema ni dijeli jedinstvo koji ima ljudska svijest, nejasno je kako bi ljudska svijest nastala spajanjem elementarnih svijesti. Uz to, nejasno je kako se više svijesti može spojiti da tvore višu svijest. U samom je pojmu svijesti da je isključena iz drugih svijesti. Netko bi mogao na to odgovoriti da je isključenost iz drugih svijesti osobina svjesnosti sebe, a ne svijesti bez jedinstva, ali to za sobom povlači da pojam elementarnih svijesti postaje nejasan jer svijest koja je uključena u drugu svijest nije elementarna. To pak povlači za sobom još problematičniju implikaciju: Elementarne svijesti još su različitije od ljudske svijesti i još je neplauzibilnije da njihovim kombiniranjem ona nastaje.

Drugo je objašnjenje koje je slično prvomu to da je ljudska svijest agregat elementarnih svijesti. No u tom slučaju, upozorava Boutroux, odustajemo od objašnjenja kako su ujedinjene. Nadalje, neshvatljivo je kako ovakva svijest može nastaviti postojati s obzirom na to da se nakon nekoliko godina agregat obnavlja, a svaka stanica ima vlastitu svijest. Obnavljanjem agregata jedna svijest nestaje i druga nastaje.

Treće je objašnjenje da je ljudska svijest proistekla iz svijesti stanice koja je dignuta na viši stupanj razvoja putem odnosa stanice s drugim stanicama. Ovo bi bilo moguće objašnjenje da se između ljudske i stanične svijesti radi o razlici po stupnju, no zapravo se radi o razlici u prirodi. Moždane stanice u usporedbi s ostalim stanicama također se razlikuju po stupnju, što je neadekvatno da objasni zašto moždane stanice posjeduju osobinu za razliku od drugih stanica. To uz ostale anatomske elemente koji imaju tako nerazmjerne funkcije s onime što jesu sugerira da se materija jedino može smatrati instrumentom kojim upravljaju nepredvidljive sile. Drugačije rečeno, stanična svijest samo površinski sliči ljudskoj svijesti. Nema subjektivno jedinstvo i bez obzira na to koliko bila složena ne može objasniti

percepciju kvalitativnih razlika što jedino može učiniti ja. Boutroux nakon detaljne analize i kritike raznih materijalističkih objašnjenja svijesti zaključuje:

> "Stoga je dokazano da se osobna svijest ne nalazi u svim živim bićima, nego postoji samo gdje nalazimo posebnu fiziološku organizaciju. Ako je do te organizacije došlo u skladu s jedino fiziološkim zakonima, bez intervencije bilo kojega višeg načela, sigurno ne slijedi da je svijest njihov učinak s obzirom na to da sadrži nešto više nego život; ali, u tom slučaju, pojava svijesti je nužna ako je povezana s fiziološkim fenomenima koji je prate. Ako, na drugu ruku, možemo priznati da vitalna svojstva koja su uvjeti svijesti ne mogu u potpunosti biti objašnjena općim zakonima života, vjerojatno je da sama svijest intervenira u ostvarenje tih svojstava, i da, u skladu s time, ostvarena je kontingentno, premda povezano, u zbiljnom svijetu s determinirajućim fizikalnim uvjetima.
>
> Stoga vidimo da postanak čovjeka, svjesnog bića, ne može biti jednostavno objašnjen djelovanjem fizikalnih i fizioloških zakona. Njegovo postojanje i radnje nabacuju na prirodu izmjene koje sama ne može razumjeti i koje se doimaju kontingentnima ako prihvatimo gledište fizikalnih i fizioloških svjetova."[84]

Pokazati, međutim, da je ljudska svijest nije dovoljno. Pitanje je je li volja slobodna ili determinirana. Na prvi pogled volja se doima spontanom silom i svaka radnja koju počini svoj razlog pronalazi u sebi, ali psihologija je otkrila postojanje psiholoških regularnosti misli i osjećaja. Također, jedno je vrijeme volja odolijevala znanstvenom objašnjenju, ali sada su stvari drugačije i ispada da su čovjek i njegova volja determinirani:

> "Hod promatranja i usporedbe (…) otkrio je postojanje političkih i društvenih zakona prirode. Povijest nam pokazuje različita društva kako nastaju, razvijaju se i propadaju na sličan način. Iz mnogih spisa i institucija izvlači opći oblik ljudske aktivnosti koji je čini postojanim. Egzaktne znanosti zauzvrat zahtijevaju udio u proučavanju društvenih i moralnih fenomena; u vezi s ovim ustanovljuju prosječan tip koji ostaje zamjetljivo nepromjenjiv. Statistika podliježe izračunu, i to uspješno, proizvode ljudske volje, kao i proizvode fizikalnih sila, kada radi s velikim masama."[85]

[84] Ibid., pp. 126 – 127. Moj prijevod.

[85] Ibid., p. 128. Moj prijevod.

Jedan odgovor na to jest uvesti distinkciju između cjeline i pojedinca i reći da je pojedinac spontan. Zašto? Jer u matematici zakoni velikih brojeva determiniraju skup slučajeva, a svaki slučaj za sebe je slučajan. Ali, kaže Boutroux, slučajnost u matematici nije uistinu stvarna. Sve se događa s razlogom. Ljudske radnje nam izgledaju kao slučajni događaji jer uz uzrok čiji se učinak proučava postoji beskonačan broj drugih uzroka koji mu se suprotstavljaju i nad kojima ne vlada zakon s obzirom na to da ne djeluju u tandemu nego svaki za sebe. To međusobno ukidanje i otkazivanje nekih uzroka omogućuje da se pojave drugi uzroci. Također, detaljnije promatranje grupa i pojedinaca smanjuje količinu slučajnosti koja se pojavljuje tamo gdje raspolažemo s malo podataka. Što nekoga čovjeka bolje poznajemo, to lakše i preciznije predviđamo njegovo ponašanje.

Vezano uz ovo Boutroux zatim želi ustvrditi opću formulu psiholoških zakona. Najznanstveniji pristup tome bio bi vraćanje na fizikalne i mehaničke uvjete stanja svijesti: postoji konstantna relacija između fizikalnih promjena tijela i promjena duše; oba se povećavaju i smanjuju istovremeno i proporcionalno. Kada se na dušu još primijeni opći zakon korelacija sila, onda to znači da postoji mehanički ekvivalent osjetu, misli i volji. Prema ovom pristupu, psihološka nužnost proizlazi iz fizikalne nužnosti.

Boutroux komentira da ovo ne može opravdati tezu da se mehanički fenomeni pretvaraju u psihološke jer isto tako gibanje se ne pretvara u toplinu nego čini njezin materijalni uvjet. Ali sugerira da postoji povezanost između misli i mehaničkog gibanja pa se može dati formula kojom se mogu predvidjeti psihološki fenomeni kroz njihove mehaničke uvjete. To bi uistinu bilo moguće ako bi se mogle izračunati fizikalne varijacije koje odgovaraju mehaničkima.

Da se mogu izračunati sve duševne manifestacije, nastavlja, trebaju se raznoliki psihološki fenomeni prebaciti u homogenu kvantitetu, npr. kvantiteta psihičke energije. Da bi ispitao tu mogućnost bavi se pitanjem mehaničkih varijacija koje odgovaraju njezinim varijacijama psihičkog fenomena. Boutroux se koristi primjerom sjećanja.

"Moramo nacrtati sljedeću tablicu, S je količina pamćenja, a Q količina gibanja; S_1 i S_2 su dane vrijednosti S-a, a Q_1 i Q_2 su korespondirajuće vrijednosti Q-a:

S_1	Q_1
S_2	Q_2
.	.
.	.



Dedukcija bi bila da S = *f*(Q)."[86]

Boutroux u potpunosti odbacuje ovaj pristup. Problem je da se specifične količine pamćenja ne mogu dati jer se pamćenje ne može mjeriti. Vrijednost pamćenja određena je prisutnošću i odsutnošću mnogih kvaliteta kao, npr. jasnoća, preciznost, složenost, koliko je daleka u prošlosti itd. Nemoguće je dati kvantitativni izraz vrijednosti specifične količine pamćenja jer je pamćenje uzevši sve te kvalitete u obzir presložena za kvantifikaciju. Treba se umjesto toga pronaći jednostavan i precizno definiran psihički fenomen koji je analogan protežnosti i gibanju, pronaći njegov mehanički ekvivalent i pronaći kvantitativni odnos između njih. Uz to, nema dokaza da se neki psihički fenomen može podijeliti na jednostavne elemente koji su međusobno identični kroz sve promjene njihova intenziteta što je preduvjet da se može brojčano izmjeriti neka njegova količina.

Zaključno, Boutroux za ovu metodu pronalaska formule kaže da bi mogla imati rezultate jedino ako se primjenjuje na vrlo ograničen vid psihološkog svijeta, onaj kojim duša stupa u kontakt s materijom i još nije sama svoja. Psihološki svijet sagledan općenito ima mnoge osobine koje gledanjem fizikalnih mjera ne mogu biti utvrđene.

> "Sagledan u svojoj specifičnoj suštini, psihološki svijet ne može se smatrati kopijom ili zamjenom fizikalnog svijeta jer onda ne bi mogli objasniti veliki nerazmjer, s moralnog gledišta, među radnjama koje su potrošile gotovo istu količinu fizikalne energije i potrošile gotovo istu masu ugljika. Znamo li trošak intelektualnog rada ako smo svjesni da je njegov mehanički ekvivalent malo veći od onoga prosječnog mišićnog rada istog trajanja? Hoćemo li suditi vrijednost ugode, istinu misli i zaslugu radnje iz težine koja je mogla biti dobivena ugljikom oksidiranim u trenutku ove ugode, ove misli ili ove radnje?
>
> Uzalud, onda, zazivamo paralelizam psiholoških i fizikalnih fenomena za pretvaranje duše u funkciju gibanja. Psihološki fenomen ne može biti mjeren kao gibanje, i ako se mogu uspostaviti stupnjevi između njih, ove varijacije, u višim područjima duše, nemaju relaciju koja se može pripisati varijacijama u količini fizikalne sile.[87]

[86] Ibid., p. 131. Moj prijevod.

[87] Ibid., pp. 132 – 133. Moj prijevod.

Isto se može reći o stajalištu da su psihološki fenomeni ništa više nego živčani fenomeni. Nevažno je što postoji korespondencija između promjena živčanog sustava i promjene duše; jedan skup promjena mora biti mjera drugog skupa da je redukcija istinita. Uz to, u usporedbi s tezom o mehaničkoj redukciji, ova teza ima dodatnu poteškoću. Mehaničke se pojave mogu precizno mjeriti, a živčane ne mogu, stoga sada postoje dvije stvari koje se jednako loše mogu kvantificirati što dovodi do još veće nesigurnosti o stupnju korespondencije.

Boutroux smatra pokazanim da je nemoguće izvesti determinizam ljudske psihe iz njegove korespondencije s nižim, materijalnim fenomenima, ali jednako tako smatra preuranjenim zaključiti da psiha i time volja nije determinirana. Postoji još mogućnost da se determinizam nalazi unutar same ljudske psihe i to je sada tema kojoj pristupa.

Zahvaljujući uspješnoj primjeni statističkog istraživanja nad psihološkim fenomenima, pokazalo se da postoje legitimne indikacije da su psihološki fenomeni pod kontrolom zakona koji je sličan onima koji vrijede za materiju. Zakon glasi da količina psihičke energije ne raste niti se smanjuje nego ostaje konstantna. Na razini cijeloga ljudskog života može se promotriti da dok jačaju neke njegove mentalne sposobnost, druge, da količina psihičke energije ostane konstantna, proporcionalno slabe. Može se i promotriti da prosječan čovjek ostvaruje određen rast psihičkog razvoja i nakon toga ostvarenja dolazi do jednakog pada da se ostvari ravnoteža. Ovo pokazuje da čovjek ima unaprijed zadanu prosječnu količinu energije i da zakon ide u korist determiniranja i trajnosti. Unaprijed zadana količina psihičke energije nalazi se i u određenim fazama života. Ako je jedna duševna sposobnost jako razvijena, onda je neka druga nerazvijena i slaba.

> "Pa tako trenutačni osjećaji završavaju na brisanju prošlih osjećaja, manje ili više u potpunosti. Pa tako, također, čulni opažaji gurnuti unatrag novim čulnim opažajima koji apsorbiraju najbolji dio umne energije postaju time manje oštri i prelaze iz stanja osjeta u ono slika; onda, prije stalno nadolazeće bujice novih osjeta i slika. prethodno blijede u daljini, stupnjevito gubeći svoju boju, svoje specifične osobine i svoj život, da postanu nejasne, apstraktne i mrtve ideje (…) Stoga, jednom riječju, unutar voljne sfere energetske odlučnosti često slijedi potištenost. Očaj prati junaštvo i konstantnost u naporu je najteža vrlina za steći.
>
> Za sve to duša ima moć obnoviti svoje mrtve osjećaje, svoje odstranjene ideje i svoje odlučnosti koje čame, njihovu netaknutu energiju; u trenucima, čak, energiju koju nikada nisu imali. Ali i u ovom slučaju, nema stvaranja psihičke energije. Ovo

> uskrsnuće ne nastaje samo od sebe. Određeno je trenutačnim stanjem koje je slično prošlom i život sadašnjosti je ono što je komunicirano fantomima prošlosti.[88]

Boutroux postavlja pitanje: ako kod mislećeg bića količina psihičke energije ostaje ista, mogu li se njegove radnje smatrati kontingentnima i indeterminiranima? Na to pitanje odgovara negativno. Da u psihologiji postoji indeterministička sila i indeterministički smjer i da trajna prisutnost jedne od tih stvari ne determinira drugu jednako je neuvjerljivo kao u mehanici. Smjer i energija uzroka prebacuje se na učinak i ako učinak želi promijeniti smjer, onda mora preuzeti smjer i energiju od druge stvari. Kod duše se ne radi o promjeni smjera, nego o promjeni kvalitete, ali vrijedi isto načelo. Trenutačne mentalne radnje, osjeti, ideje i tendencije promjenu svoje kvalitete i energiju preuzimaju od prethodnih mentalnih radnji, osjeta, ideja i tendencija prema zakonu o očuvanju psihičke energije. S obzirom na to da je to determinirajući razlog zašto se ta promjena dogodila, zakon isključuje mogućnost kontingencije i indeterminizma.

Boutroux osporava da je zakon nužno istinit. Zakon ne može biti analitički sud *a priori* jer ideja psihološke aktivnosti u sebi ne sadrži da je određen stupanj energije uvjet njezina postojanja. Ne može biti ni sintetički sud *a priori* jer čovjek smatra da kontrolira svoje radnje, a zakon je eksperimentalna spoznaja. Jedino što se može reći za zakon je da je nužna činjenica. Boutroux osporava i to. Točno je da na površini psihe postoji velika raznolikost koje nema u stvarnosti. I u moralnom činjenju ispod vanjske, neprestano mijenjajuće površine postoje stvari koje su postojane: iza trenutačne dispozicije je pojedinačna osobnost, a iza nje običaji iza kojih stoji osobnost nacije i na kraju ljudska priroda koja je nepromjenjiva. Povijesna znanost, međutim, ima drugačiju perspektivu od psihologije. Za nju je sve u neprestanoj mijeni; ne postoje dva slična razdoblja. Doista se čini, kaže Boutroux, točnim da definicije koje daju filozofi koje stave na povijesne generalizacije uvijek isključuju dio stvarnosti koji narušava njezinu preciznost i nepromjenjivost.

Apstrahiranje i analiziranje do poopćavanja loša je stvar. Kada se od ljudske prirode odstrane svi specifični elementi, a zadrže samo oni koji su zajednički ljudima, ljudska priroda gubi svoju veličinu. Generalizacija vodi do lošijih i ispraznijih pojmova koji ne objašnjavaju život. Pogrešno je stoga smatrati da bića svoju suštinu imaju u nekom nepromjenjivom elementu i da je njihova priroda izraz toga elementa.

[88] Ibid., p. 136. Moj prijevod.

"Unatoč pojavama, nijedan pojedinac, nacija ili čovjek nije nikad u potpunosti rob svojega karaktera jer ovo potonje rođeno je u radnji i posljedično ovisi o njoj. Glavno obilježje ljudske prirode nije nepokretnost: to je promjena, napredak ili propast; i povijest, iz ovoga gledišta, je nužan korektiv statičnoj psihologiji. Prelaziti iz jednog stanja u drugo je uvijek stvarno stanje čovjeka."[89]

Ovo ne proturječi podacima koje pruža psihologija kada nije okrenuta prema redukciji na formulu. Uzrok psihološke posljedice nije nikada njezin potpuni uzrok i dovoljan razlog. Kao dokaz tome Boutroux spominje slobodne radnje. Kod slobodne radnje njezin motiv nije njezin potpuni uzrok. Uz motiv nalazi se pristanak volje da taj motiv iz grupe motiva bude motiv radnje. Motiv nije ni dovoljan razlog slobodne radnje. Motiv radnje bit će onaj koji je sve ostale motive u grupi nadjačao, ali taj mu status dodjeljujemo jer je on motiv koji je volja odabrala, a ne zato što je izvršio najjači utjecaj nad čovjekom. Točno je da gledanjem ponašanja ljudi oko nas primjećujemo da iz njihovih radnji u pravilu stoji uvijek isti motivi, što sugerira da motivi determiniraju, ali iza te pravilnosti jednako može stajati da volja određuje uvjete za radnju.

Moglo bi se prigovoriti da je radnja objašnjenja, ali da ovaj odnos između najjačeg motiva i određenja duše nije u skladu s načelom uzročnosti. Boutroux odgovara da je moguće da slobodna radnja nije moguća ako je to načelo valjano, ali jednako je tako moguće da ovo načelo nije tako beziznimno kako to tvrdi znanost i da dopušta kontingentnost između uzroka i posljedice. Ljude na taj pogrešan zaključak o beziznimnosti načela vodi to da su neposredni uzroci slobodnih radnji povezani ili se barem čini da su povezani u skladu s načelom. Kada bi išli niz lanac uzroka, došli bi do točke gdje to načelo ne vrijedi. Kontrolirajuća moć ne intervenira na svim mjestima nego na impuls i pusti da stvari idu svojim tokom. Impuls može biti slab, ali kada djeluje u pravom trenutku i u pravoj točki, može determinirati velike fenomene svojim posljedicama. Isto tako, kada je čovjek rastrgan između različitih želja, volja donosi odluku bez ikakvog napora, a kada je u prisutnosti strasti koje se međusobno osnaže jer su usmjerene prema istom cilju, predaje im se, ali i tada se može sabrati i preuzeti kontrolu. Ide protiv najjačih strasti postavljanjem nasuprot njima druge strasti istog intenziteta ili izravno ide protiv nje. Slobodne radnje, nastavlja Botroux, nisu jedini psihološki fenomen u kojem je kontingencija prisutna. Osjećaj i ideje također nisu potpuno objašnjeni svojim uzrocima. Posjeduju osobine koje njihovi uzroci nemaju, nisu im slični i ne potpadaju pod zakon razmjernosti uzroka i učinka. Da je zakon o očuvanju psihičke energije

[89] Ibid., p. 140. Moj prijevod.

istinit, ove se stvari ne bi pojavile. Umjesto toga mogli bismo sve psihološke sukcesije reducirati na točno određene sukcesije.

Naposljetku, Botroux razmatra ideju da je sama radikalna promjena psihičke energije determinirana nekim dinamičnim načelom koji prethodi svim fenomenima. Na primjer, napredovanje psiholoških fenomena nužno je rezultat dviju stvari: skupine sposobnosti koje čine prirodu osobe i jedne ili više tendencija kao potraga za srećom ili životni instinkt.

Boutroux daje nekoliko prigovora toj ideji. Prvo, teško je zamislivo da su sve radnje mogu staviti pod bilo koju formulu pa tako i pod ovu. Čovjek se smatra da je u stanju počiniti radnje koje nadvladavaju najveće prepreke. Čak i da je to moguće, teško je odrediti koje su to točno formule. Mogu se dati nekoliko formula koje su točne, no ne mogu se međusobno uskladiti, npr. zbog želje za srećom izbjegavamo život koji se sastoji od neprestane patnje, dok zbog ljubavi prema tjelesnom i moralnom životu razvijamo naše snage i sposobnosti što izaziva nebrojene sukobe s vanjskim svijetom i time patnju.

Drugo, čak i da je pokazano da se sve ljudske radnje mogu objasniti dinamičkim formulama, kaže Botroux, iz toga ne bi slijedilo da nužnost određuje ljudski psihički život jer te formule ne ispunjavaju uvjete da budu zakoni ili odnosi između eksperimentalnih podataka. Drugi termin dinamičkog zakona, cilj ponuđen ljudskim radnjama, je nejasan. Na primjer, ako je cilj sreća, nije jasno što je sreća ni kakva je to sreća koja je univerzalni cilj ljudskih radnji. Također, tendencije nemaju konkretno postojanje, nego postoje samo kao zbroj mogućih radnji. Jedna od dviju stvari u vezi s mogućim radnjama jest da moraju biti istinite i u oba slučaja tendencije nemaju pozitivno postojanje: ili će te moguće radnje sigurno biti učinjene, što znači da nisu jednostavno moguće nego su budućnost, ali nije nužno da tendencija mora biti ostvarena da se prizna mogućnost njezina postojanja, ili su radnje uistinu moguće, što znači da mogu i ne moraju biti učinjene, ali onda se za njih ne može reći da imaju pozitivnu stvarnost.

Boutroux zaključuje da se ne može dati zakon radikalnih promjena jednako kao ni zakon očuvanja psihičke energije. Sada smo uistinu u poziciji afirmirati da su psihološki fenomeni, dakle da ljudski um nije determiniran, nego posjeduje radikalnu kontingenciju, tj. indeterminizam. On nije dio nekakvog svijeta koji ga determinira nego je svoj vlastiti svijet i djeluje bez prisile i determiniranja. Opći zakon očuvanja psihičke energije podijeljen je na mnogo pojedinačnih zakona i svaki od njih odgovara nekom pojedincu. A u samom pojedincu svaki od tih zakona dalje je podijeljen na zakone koji odgovaraju jednoj fazi u psihološkom životu toga pojedinca. Zapravo se radi o tome da su zakoni toliko usitnjeni da

oni ovise o pojedincu, a ne on o njima. Čovjek djeluje slobodno jer u njemu se nalaze svi elementi njegove radnje.

1.5 Zaključak poglavlja

U ovom poglavlju izložio sam glavne izvore Elly Ebenspanger kojima se služila za formuliranje te teorije i time postigao bolje razumijevanje nje. To su bili članovi novokantijanskog pokreta i oni koji su s njime bili srodno povezani: Nicolai Hartman, od kojega preuzima tezu da je sloboda volje usmjerenost prema moralnim vrijednostiima, Wilhelm Windelband, od kojega preuzima tezu o postojanju dva gledišta na radnje, deskriptivno i preskriptivno gledište i Émile Boutroux, kojeg spominje kao mislioca koji je pokazao da je čovjek uistinu slobodno biće locirani izvan determinizma.

2. AKSIOLOGIJA

2.1 Uvod

U ovom poglavlju radi potrebe moje formulacije aksiološkoga neuzročnog libertarijanizma razrađujem ideju moralnih vrijednosti oko kojih se u izvornoj formulaciji Elly Ebenspanger djelatnik slobodno odlučuje glede toga hoće li djelovati u skladu s njima ili protiv njih, odnosno hoće li njegova slobodna radnja kao razlog imati vrijednost ili njezinu negaciju. Pokazujem da su moralne vrijednosti intrinzične vrijednosti i određujem da su njihovi nositelji činjenice. Na kraju dajem popis intrinzičnih vrijednosti koji je sastavio William Frankena koji će služiti kao jedan mogući izvor moralnih vrijednosti.

2.2 Instrumentalne i intrinzične vrijednosti

Pojam vrijednosti nije nam stran. Svatko od nas može s lakoćom navesti stvari, osobe ili događaje koji su za nas u nekom smislu vrijedni. Naše osobne stvari kao televizor, odjeća i nakit, naši članovi obitelji i prijatelji i kada smo ostvarili osoban cilj kao uspješan završetak školovanja i dobivanje djeteta. O vrijednim stvarima govori se i u političkim i etičkim tekstovima i javnim raspravama pa tako često čujemo o vrijednosti demokracije, vrijednosti slobode govora ili vrijednosti života. Vrijednost je nešto što se široko prožima u našim životima. Važnost i središnjost vrijednosti za ljude nije promaknulo ni filozofima. Nicholas Rescher, na primjer, sastavio je tablicu stvari koje za ljude imaju status vrijednosti:

1. Materijalne i fizikalne vrijednosti: zdravlje, udobnost, tjelesna sigurnost
2. Ekonomske vrijednosti: ekonomska sigurnost, produktivnost
3. Moralne vrijednosti: iskrenost, pravičnost
4. Društvene vrijednosti: dobročinstvo, pristojnost
5. Političke vrijednosti: sloboda, pravednost
6. Estetske vrijednosti: ljepota, simetričnost
7. Vjerske (duhovne) vrijednosti: pobožnost, čista savjest
8. Intelektualne vrijednosti: inteligencija, jasnoća

9. Profesionalne vrijednosti: profesionalno priznanje i uspjeh

10. Sentimentalne vrijednosti: ljubav, prihvaćanje.[90]

Filozofi, međutim, ne rade samo klasifikaciju stvari koje mogu biti vrijedne. Ima cijelu filozofsku granu aksiologiju koja se bavi temeljnim pitanjima vrijednosti. Jedno pitanje na koje aksiologija pokušava odgovoriti jest to postoje li uz stvari koje su vrijedne zato što s pomoću njih (ili njima) može doći do nečega što je dobro i stvari koju su vrijedne same po sebi. Lako je navesti neke stvari koje pripadaju u prvu kategoriju. Započnimo s novcem. Novac je vrijedan jer njime možemo kupiti i financirati mnoge stvari koje smatramo da su dobre: televizor, auto, hrana, lijekovi, knjige, školarina, igračke, časopisna pretplata, socijalni programi za siromašne itd. Ove su vrijedne jer i one vode do nečega vrijednoga: televizor do zabave i informiranja, auto do bržeg transporta na željenu lokaciju, knjige do zabave ili stjecanja znanja, lijekovi do zdravlja, a socijalni program do egzistencijalne sigurnosti. Novac i ostale navedene stvari jer služe kao instrument ili sredstvo za postizanje nečega nazivaju se *instrumentalnim vrijednostima*. Stvari koje su vrijedne ne zato što vode do nečega vrijednog nego zato što su vrijedne po sebi i za sebe nazivaju se *intrinzične vrijednosti*. I neke od njih mogu se navesti, ali s određenom dozom distance jer se filozofi ne slažu oko toga koje su stvari intrinzično vrijedne, što se može pokazati sljedećim primjerima često smatranih intrinzičnih dobara: ugoda, život, zdravlje, sloboda i sreća. Svi bi se složili da je ugoda intrinzično dobro, a neugoda intrinzično zlo, no neki od njih bi dodali da su život, zdravlje i sloboda vrijedni jer daju ugodu, što znači da nisu intrinzične vrijednosti nego zapravo instrumentalne. Život je vrijedan jer nam omogućuje ugodu, zdravlje je vrijedno jer jedino kao zdrava bića osjećamo ugodu, dok bolest dovodi do neugode. Jednako tako sloboda je vrijedna jer kada smo slobodni možemo bez prepreka doživjeti ugodu, a kada smo neslobodnim spriječni smo u tome.

Što je s kategorijom moralnih vrijednosti? Jesu li one intrinzične vrijednosti? Odgovor je pozitivan. Intrinzične vrijednosti imaju središnje mjesto u etici.[91] Iza moralnih načela koja određuju koje su radnje moralno ispravne a koje moralno pogrešne stoji neka intrinzična vrijednost koja pokreće ta moralna načela. Na primjer, iza famoznoga utilitarističkog Načela korisnosti koje je formulirao Bentham nalazi se ugoda kao intrinzična vrijednost i neugodna kao intrinzična negativna vrijednost.

[90] Nicholas Rescher, *Introduction to Value theory*, (Prentice Hall: New Jersey, 1969), p. 16.

[91] Michael J. Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/ (posjećeno 6. travnja 2020.)

"Priroda je stavila čovječanstvo pod vlast dva suverena gospodara, *ugodu* i *bol*. Samo je na njima da ukažu na to što trebamo uraditi, kao i odrediti što ćemo uraditi. Na jednu su ruku standard ispravnog i neispravnog, na drugu ruku lanac uzroka i učinaka, pripasani na njihovo prijestolje. Vladaju nad nama u svemu što radimo, i svemu što govorimo, u svemu što mislimo (…) Načelo korisnosti prepoznaje ovu podređenost, i pretpostavlja je za temelj onoga sustava, čiji je cilj postaviti tkivo sreće rukama razuma i zakona."[92]

Djelovati u skladu s načelom korisnosti znači djelovati tako da se, ugrubo rečeno, uvećava ukupna količina ugode a smanjuje ukupna količina neugode i u svjetlu toga neke su radnje moralno ispravne a druge pogrešne. I kod drugoga velikog moralnog teoretičara Kanta intrinzična vrijednost igra ključnu ulogu u njegovoj moralnoj teoriji. Za Kanta jedino intrinzično dobro jest dobra volja, takva volja koja prepoznaje svoju moralnu dužnost i djeluje na osnovi nje.

"Dobra je volja dobra ne zbog onoga što prouzrokuje, ili postiže, ne zbog svoje podobnosti da ostvari neki nakanjen cilj, nego dobra samo svojim voljenjem, tj. po sebi; i, gledana za sebe, treba biti cijenjena izvan usporedbe mnogo više nego bilo što što bi ikada moglo biti prouzročeno od nje u korist neke sklonosti, i uistinu, ako želite, zbroj svih sklonosti. Čak i ako bi nekom određenom nemilošću sudbine, ili zbog oskudnih prirodnih darova maćehinske prirode, ovoj volji u potpunosti nedostajao kapacitet da izvrši svoju svrhu; ako unatoč najvećem nastojanju još uvijek ne bi postigla ništa, i samo bi dobra volja ostala (ne, naravno, kao puka želja, nego kao sazivanje svih sredstava koja su unutar naše kontrole); onda, kao dragulj, još uvijek bi sjala sama po sebi, kao nešto što svoju punu vrijednost ima u sebi. Korisnost ili uzaludnost ovoj vrijednosti ne mogu ništa dodati, niti joj išta oduzeti."[93]

Samo ona radnja iza koje stoji dobra volja je moralno dobra radnje. Ostale radnje učinjene iz nekoga drugog motiva (sažaljenje, posljedica radnje itd.) nisu radnje iza kojih stoji dobra volja i stoga nisu moralne radnje.

---

[92] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation (The Collected Works of Jeremy Bentham)* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 11. Moj prijevod.

[93] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals (Cambridge Texts in The History of Philosophy)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), p. 10. Moj prijevod.

2.2 Moralni vrijednosni monizam i vrijednosni pluralizam

Kao što se može vidjeti, intrinzične vrijednosti su od velikoga filozofskog interesa. Zbog toga filozofe koji se bavi aksiologijom zanima njihov broj. Filozofi se u vezi s tim dijele na dvije skupine: oni koji smatraju da postoji samo jedna intrinzična vrijednost, vrijednosni monisti, i oni koji smatraju da ih ima više nego jedna, vrijednosni pluralisti.

Što se tiče moralnoga vrijednosnog monizma, postoji daljnja podjela.[94] Moralni vrijednosni monizam dijeli se na *hedonizam* i *nehedonizam*. Hedonizam je monistička teza da je ugoda jedino dobro, jedino intrinzično dobro i da sva ostala dobra proizlaze iz ugode. Postoje dvije vrste monizma: *senzualizam* i *satisfakcionizam*. Senzualizam ugodu poistovjećuje s osjetilnom ugodom. Svako stanje svijesti koje prati ugoda izazvana stimulacijom naših osjetila kao mirisanje kave, konzumiranje slatke hrane i slušanje omiljene glazbe je intrinzično dobro. Senzualistički hedonist bio je antički grčki filozof Aristip koji je izjavio da je jedino dobro osjetilna ugoda definirana svojom intenzivnošću. Većina hedonista nisu senzualisti nego satisfakcionisti. Satisfakcionizam je širi pojam ugode na stvari koji nam daju neosjetilnu ugodu uključujući i stvari koje premda nam izazivaju osjetilnu neugodu kao porođaj djeteta ako smo žena ili ne izazivaju nikakvu osjetilnu stimulaciju kao rješavanje matematičkih zadataka daju određen stupanj zadovoljstva. Kao primjeri satisfakcionalističkih hedonista mogu se navesti Epikur i utilitaristi James Bentham i John Stuart Mill.

Drugi dio monističkog tabora su nehedonisti. Slažu se s hedonistima da postoji jedno intrinzično dobro, ali ono nije ugoda. Među nehedonističke moniste spadaju Platon sa svojom idejom Dobra koja transcendira osjetilnu stvarnost i Kant s dobrom voljom.

Pluralisti su nužno nehedonisti. Uz ugodu smatraju da postoje i ostale moralne intrinzične vrijednosti. Zbog tog pluralizma vrijednosti nema neke daljnje podjele među njima.

Što se tiče izvorne i moje formulacije aksiološkog neuzročnog libertarijanizma, oboje pretpostavljaju pluralizam moralnih vrijednosti i time nehedonizam.

[94] Prema Louis P. Pojman i James Fieser, *Ethics: Discovering Right and Wrong* (Boston: Wadsworth publishing, 2011), pp. 50 – 51.

2.3 Apstrahizam i konkretizam

Intrinzične vrijednosti na određeni način postoje u zbilji. Zato aksiolozi pokušavaju odgovoriti i na pitanje koje su to stvari u zbiljnom svijetu koje služe kao nositelji intrinzičnih vrijednosti. Intuitivna temeljna ontologija dijeli stvari na dvije kategorije: na konkretne stvari kao mačka, stablo jabuke, čovjek i sl. i apstraktne stvari.[95] Ima mnogo zamislivih stvari koje bi se mogle svrstati u potonju kategoriju, npr. matematički predmeti kao brojevi i skupovi, ako postoje, no u diskusiji o intrinzičnim vrijednostima i njihovim ontološkim nositeljima, tri su stvari koje se često spominju: svojstva, činjenice i stanja stvari.[96]

Poznati konkretist bio je hedonist Mill koji je smatrao da su nositelji ugode složena mentalna stanja.[97] Kao i Bentham, bio je empirist i sljedbenik psihologije asocijacije. Vjerovao je da sve naše ideje dolaze iz osjetila spajanjem.[98] Mill smatra da je proces asocijacije sličan kemijskom procesu nastanka kemijskih spojeva. U kemijskim reakcijama reaktanti se spajaju i tvore nov i složeniji produkt. Ljudskim um analogno uzima osjete i jednostavne ideje te ih asocijacijom spaja i tvori složena mentalna stanja koja u sebi sadrže ugodu.[99]

Nehedonistički konkretist bio je G. E. Moore. Nositelji dobra prema njemu su stvari koje naziva organske cjeline, entiteti koji imaju dijelove koji su intrinzično vrijedni, ali čija vlastita intrinzična vrijednost nije identična zbroju intrinzične vrijednost tih dijelova.[100] Jedna takva organska cjelina je kognitivno stanje estetskog iskustva koja ima dva dijela: kognitivni dio – spoznaja lijepoga u predmetu i emocionalni dio – prigodan osjećaj prema tom lijepom u predmetu.[101]

Što se tiče apstrahizma, njegovi najbolji artikulatori su suvremeni filozofi. Kao primjer apstrahista koji smatra da su svojstva nositelji intrinzičnih vrijednosti je Panayot Butchvarov. Piše:

---

[95] Michael J. Zimmerman, "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/ (posjećeno 6. travnja 2020)

[96] Ibid.

[97] Ibid.

[98] Wendy Donner, "Mill's Utilitarianism" u: *The Cambridge Companion to John Stuart Mill*, uredio John Skorupski (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 258.

[99] Ibid.

[100] G. E. Moore, *Principia Ethica, 2nd Edition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 79.

[101] Ibid., p. 238.

"Dobrota [goodness] je pripisana konkretnim entitetima. Ali katkad je pripisana određenim svojstvima, apstraktnim entitetima. Možemo reći da je život određene osobe dobar, ali možemo također reći da je sreća kao takva, to jest svojstvo koje može imati život da je sretan, dobra. Sada, predlažem, da se može reći za život osobe da je dobar na osnovi toga da je sretan jedino ako se može reći da je sreća sama dobra, i općenito za konkretni entitet se može reći da je dobar jedino na osnovi da ima neko drugo svojstvo ili svojstva koja sama imaju svojstva da su dobra."[102]

Roderick Chisholm je pak apstrahist za kojeg su nositelji vrijednosti stanja stvari.

"Koje su to stvari od intrinzične vrijednosti? Meinong govori o 'logičkim', 'estetskim', i 'timološkim vrijednostima'. Ima na umu vrijednosti znanja i uvida, vrijednost ljepote i prikladnosti, i (…) vrijednost koja se može pronaći u ugodi i prakticiranju vrline. Protivnosti ovih stvari su stvari koje su intrinzično zle: pogreška i neznanje, ružnoća i neprikladnost, neugoda i bol i prakticiranje poroka.

Očito je da termini kojima smo se upravo koristili – 'znanje', 'ljepota', 'prikladnost', 'ugoda', 'prakticiranje vrline', 'pogreška', 'ružnoća', 'neugoda', 'bol', 'prakticiranje vrline' – ne stoje za *concreta*. Kada kažemo, na primjer, da je znanje intrinzično dobro, mislimo, točnije, da to stanje stvari koje je da netko zna nešto je intrinzično dobro. I kada kažemo da je bol intrinzično loše, mislimo da ono stanje stvari koje da je netko u boli (…) je ono koje je intrinzično loše.

I što mislimo kada kažemo da je stanje stvari *intrinzično* dobro, ili *intrinzično* loše – razlikovano od toga da je samo *instrumentalno* dobro ili *instrumentalno* loše? Predlažem ovo: stanje stvari je *intrinzično* dobro ako je nužno dobro – ako je dobro u svakom mogućem svijetu u kojem se javlja. I stanje stvari je *intrinzično* loše ako je nužno loše – ako je loše u svakom mogućem svijetu u kojem se javlja."[103]

Da su činjenice nositelji intrinzičnih vrijednosti smatrao je W. D. Ross.

"Većina naših primjera, pretpostavljam, referira se na kvalitete koje pripadaju supstancijama; 'dobro' je ime kvalitete koja se pripaja, izrazito izravno, samo

[102] Panayot Butchvarov, *Skepticism in Ethics* (Indianapolis: Indianapolis University Press, 1989), pp. 14 – 15. Moj prijevod.

[103] Roderick Chisholm, "Objectives and Intrinsic Value", u: *Recent Work in Intrinsic Values*, uredili Toni Rønnow-Rasmussen i Michael Zimmerman (Dordrecht: Springer, 2005), pp. 172 – 173. Moj prijevod. Ukošeno je u originalu.

'objektivima', i s obzirom na to da je objektiv entitet složeniji od supstancije, stojeći za to što je i slučaj da supstancija ima određenu kvalitetu ili je u određenoj relaciji, 'dobro' se može zvati kvalitetom drugačije vrste od one koje se pripajaju supstancijama. (…) 'vrlina', 'znanje' i 'ugoda' samo su skraćeni načini referiranja na činjenicu da je neki ili drugi um u određenom stanju, tj. entitete koji su složeni u kontrastu s pukim supstancijama ili pukim kvalitetama ili pukim relacijama; drugim riječima, na objektive.

Ali ako se koristim riječju 'objektiv' kao zgodnim načinom referiranja na stvari koje mogu biti izražene 'dass-konstrukcijom', 'da-rečenicom', daleko sam od mišljenja da ove stavljene zajedno čine klasu stvarnih entiteta. (…) Ali neke od stvari tako izražene jesu stvarni entiteti. Ako *znam*, 'da A je B', implicirano je da 'da A je B' je stvaran element u prirodi svemira. I ako 'da um A je u stanju B' je dobro, onda je ponovno implicirano da 'da um A je u stanju B' je stvaran element u prirodi svemira. Ali prikladno ime za ono što je izraženo i *takvim* 'da-rečenicama', koji su stvarni elementi u prirodi svemira nisu 'objektivi' (…) nego 'činjenice'. Bolje je stoga reći da su stvari koje imaju krajnju vrijednost činjenice. I s obzirom na to da su to entiteti većeg reda složenosti nego supstancije, dobivamo važnu distinkciju između vrijednosnih sudova i sudova u kojima prosuđujemo o supstancijama."[104]

U određivanju toga koji su nositelji moralnih vrijednosti, ovdje mi neće biti nit vodilja koje stajalište ima bolje argumente, nego koje stajalište bi najbolje odgovaralo aksiološkom neuzročnom libertarijanizmu bez obzira na to je li ono u konačnici istinito. Izvorna formulacija koju je dala Ebenspanger o tom je pitanju neutralna. Odgovara joj bilo koji nositeljski aranžman. Moje proširenje aksiološkoga neuzročnog libertarijanizma, međutim, nije neutralno. Najbolje mu odgovara apstrahizam po kojemu su nositelji moralnih vrijednosti činjenice, tj. ostvarena stanja stvari. Ovo će biti jasno u sljedećem poglavlju gdje će biti riječi o aksiološkom slobodnom djelatništvu.

Premda sam rekao da mi nit vodilja nije koje je stajalište o nositeljima o intrinzičnim vrijednostima najbolje argumentirano, smatram da bi bilo intelektualno neumjesno da samo

[104] W. D. Ross, *The Right and The Good* (Oxford: Clarendon Press, 2003), pp. 112 – 113. Moj prijevod. Ukošeno je u originalu.

obavijestim koje sam stajalište odabrao a da ne objasnim ima li za njega uopće racionale. A racionale ima. Jednu je dao Noah Lemos. [105]

Lemos prvo čini jasnima svoje metafizičke pretpostavke o svojstvima i stanjima. Za njega je svojstvo samo ono što može biti posjedovano od nečega. Ako ga nešto ne može posjedovati, ono nije svojstvo, npr. biti okrugao i biti kvadrat su svojstva; biti okrugao kvadrat nije svojstvo. Nadalje, Lemos pretpostavlja ekstremni realizam o svojstvima: svojstvo može postojati i biti iskazano i postojati i ne biti iskazano, npr. biti žena je svojstvo koje postoji i koje je iskazano, a biti sirena je svojstvo koje postoji a nije iskazano. Uz to, pretpostavlja da svojstva mogu biti predmet intencionalnih stavova što znači da ih se može razmotriti i nekome pripisati. Za stanja stvari Lemos pretpostavlja da je njihovo postojanje neovisno o postojanju konkretnih bića i da ih stoga ima neodređeno mnogo. Kao i kod svojstava, pretpostavlja ekstremni realizam o njima: stanja stvari mogu postojati i biti postignuta i postojati i ne biti postignuta, npr. stanje stvari da je svatko mudar i krepostan postoji ali nije postignuto, a stanje stvari da je netko sretan postoji i postignuto je. Postoje stanja stvari koja su nužno postignuta i ona koja se nužno ne mogu postignuti, tj. ona stanja stvari koja su nemoguća, npr. stanje stvari da postoji nešto što je okruglo i kvadratno je nemoguće stanje stvari. Stanje stvari koje je postignuto je činjenica; dakle stanje da je netko sretan je činjenica, a stanje stvari da je svatko mudar i krepostan nije činjenica. Kao i svojstva, stanja stvari mogu biti predmet intencionalnih stanja.

Lemos prvo kritizira stajalište da su svojstva nositelji intrinzičnih vrijednosti. Ne vidi dobar argument za tu poziciju. Kao predstavnika toga stajališta odabire Butchvarova. Slaže se s Butchvarovom da život može imati svojstvo da je sretan i da je život osobe dobar zato što joj je život sretan, ali ne slaže se za zaključkom da svojstvo biti sretan stoga nosi svojstvo da je dobro. Daje dva razloga. Prvo, ovaj je zaključak nevaljan. Iz toga što neka stvar ima svojstvo zbog nekoga drugog svojstva, ne slijedi da je to drugo svojstvo nositelj prvoga. Lemos daje primjer: neka je stvar obojena jer je protežna, ali iz toga ne slijedi da svojstvo protežnosti ima svojstvo obojenosti. Protežne stvari su obojene, ne svojstvo protežnosti. Drugo, da je valjano, vodi do očito neistinitih zaključaka, npr. o tome kako moralno dobre radnje dobivaju svoj status.

> "Možemo pretpostaviti da su ispravne radnje ispravne jer imaju određena svojstva. Radi argumenta pretpostavimo da su neke radnje ispravne jer imaju svojstvo

[105] Dajem detaljan prikaz članka Noah M. Lemos, "The Bearers of Intrinsic Value", u: *Recent Work in Intrinsic Values*, uredili Toni Rønnow-Rasmussen i Michael Zimmerman (Dordrecht: Springer, 2005), pp. 181 – 19.

maksimiziranja intrinzičnih vrijednosti. Moramo li reći da je radnja ispravna samo jer ima svojstvo koje samo ima svojstvo da je ispravno? Nisam siguran da to ima smisla jer ispravno i neispravno doima se svojstvima radnji a ne svojstvima. Ako kažemo 'Maksimiziranje vrijednosti je ispravno', sigurno to znači ne da je svojstvo maksimiziranja vrijednosti ispravno, nego nešto slično tomu da je bilo koja radnja koja ima to svojstvo ispravna."[106]

Lemos potom daje argument protiv toga da su nositelji intrinzičnih vrijednosti svojstva. Zamislimo svijet u kojem postoje svojstva kao mudrost, ljepota i ugoda, a da ne postoje nešto bi moglo iskazivati svojstva mudrosti, ljepote i ugode i dr. Takav svijet iako se u njemu nalaze svojstva mudrosti, ljepote i ugode u sebi ne bi imao intrinzične vrijednosti.[107] Ovaj scenarij nam i govori što jest nositelj intrinzičnih vrijednosti. To je posjedovanje svojstava ili činjenica da netko ili nešto posjeduje svojstvo, npr. da je netko mudar ili da je zajednica pravedna.

Isto razmatranje zašto svojstva nisu nositelji intrinzičnih vrijednosti je i argument protiv toga da su stanja stvari koja nisu ostvarena nositelji intrinzičnih vrijednosti. Intrinzično dobro je stvarno iskazivanje dobrih svojstava kao mudrost i sreća. Svijet u kojem postoje nepostignuta stanja stvari, npr. da je netko mudar ili sretan a da netko u zbilji ne iskazuje svojstva mudrosti i sreće ne bi u sebi sadržavao intrinzične vrijednosti.

Lamos razmatra jedan argument protiv toga da su činjenice nositeljice intrinzičnih vrijednosti. Poziva se na tezu univerzalnosti o nositeljima intrinzične vrijednosti koja glasi da ako je nešto intrinzično dobro, onda je nužno intrinzično dobro, tj. nije moguće da postoji a da nije intrinzično dobro. Tvrdi da činjenice ne ispunjavaju ovaj kriterij. Argument glasi:

P1 Ako je *p* kontingentno stanje stvari, onda je *p* činjenica u nekim mogućim svjetovima, a u drugima nije.

P2. Stanje stvari da *p* je intrinzično dobro u onim svjetovima u kojima je postignuto.

P3 Postoje mogući svjetovi u kojima stanje stvari *p* postoji, ali nije postignuto.

P4. U tim svjetovima *p* nije intrinzično dobar.

Z. Stoga, *p* je intrinzično dobar u nekim svjetovima, ali nije u drugima u kojima postoji a nije postignut.

[106] Ibid., p. 183. Moj prijevod.

[107] Ibid., p. 184.

Lamos odgovara da argument ne razlikuje između činjenice i stanja stvari koje nije postignuto pa u P2 pogrešno pretpostavlja da su stanja stvari ta koja su nositelji intrinzične vrijednosti, a ne činjenice. Stanje stvari da *p* može postojati u nekom mogućem svijetu a da nije postignuto, ali onda u tom svijetu nema činjenice da *p*. A ako nema činjenice da *p* u tim svjetovima, onda se ne može reći da postoje mogući svjetovi u kojima postoji činjenica da *p* a da nije intrinzično dobra. Argument ne uspijeva pokazati da činjenice ne ispunjavaju kriterij univerzalnosti.

Lemos kritizira i konkretizam. Prigovor koji je uputio svojstvima i nepostignutim stanjima stvari upućuje i konkretnim stvarima kao pas, jabuka, autor i čovjek. Nositelj vrijednosti je ono što iskazuje svojstvo koje nešto čini dobrim, mudrim, lijepim itd. Prema tome, kao ni svojstva ni nepostignuta stanja stvari konkretne stvari kao pas, jabuka ili osoba stoga ne mogu barem na prvi pogledi biti intrinzično vrijedni, nego to da je pas zadovoljan ili da je osoba mudra ili činjenica da postoje psi i osobe.

Kao najplauzibilnije kandidate za nositelje intrinzičnih vrijednosti među konkretnim stvarima Lemos označava osobe i ljudska bića. Ako može pokazati da osobe i ljudska bića ne mogu biti nositelji intrinzičnih vrijednosti, onda je malo vjerojatno da su konkretne stvari nositelji intrinzičnih vrijednosti. Nastavno na svoj prigovor Lemos predlaže da zamislimo sljedeći svijet:

> "Zamislite svijet u kojem ništa nije lijepo ni mudro ni moralno lijepo, svijet koji ne sadrži ni ugodu ni bol, ali sadrži ljude u dubokom snu bez sanjanja, a za njihova se tijela brinu strojevi, svijet u kojemu su jedina živa bića ti spavaći. (…) Kada razmotrimo pitanje intrinzične vrijednosti, takav se svijet doima da je bez ikakve intrinzične vrijednosti; ne doima se svijetom koji bi itko trebao željeti ili mu biti naklonjen zbog njega samog. Sama činjenica da u svijetu postoje ljudi ne doprinosi mu nikakvu intrinzičnu vrijednost. I sama činjenica da postoje osobe ne doima se da je poželjna sama po sebi ili intrinzično dobra."[108]

Netko bi mogao reći da ovaj svijet jer se u njemu nalaze osobe ima veći potencijal za iskazivanje intrinzičnih vrijednosti nego sličan svijet koji nema osoba. Ali čak i ako bi to bilo istinito, objašnjava Lemos, takav bi potencijal bio nebitan za procjenu intrinzične vrijednosti svijeta. Činjenica da je veća šansa da će jedno stanje stvari ili činjenica dovesti do pružanja

[108] Ibid., p. 187 – 188. Moj prijevod.

instanci intrinzične vrijednosti nego drugo ne implicira ništa o intrinzičnoj vrijednosti bilo kojeg od tih stanja stvari ili činjenica.

Daljnji argument koji daje Lamos protiv toga da su konkretne stvari nositelji intrinzičnih vrijednosti je taj da predmeti stavova i želja nisu konkretne stvari tipa pas, jabuka ili osoba nego složene stvari kao stanja stvari, činjenice i događaji. Kada ljudi kažu da žele neku konkretnu stvar, moramo iz konteksta u kojem se stvar nalazi odrediti što žele, npr. kada Mary kaže "Želim janje", možda time misli da želi posjedovati janje, ili se s njime igrati ili imati još malo janjetine na tanjuru.

Ista je stvar i kod preferencija. Ako netko kaže da preferira jednu stvar nad drugom, a obje su stvari konkretne stvari, radi se o tome da preferira neku složenu stvar nad drugom, npr. kada netko kaže da preferira komad čokoladne torte nad komadom pite od jabuka, time je predmet njegovih preferencija jedenje ili kušanje čokoladne torte nad jedenjem ili kušanjem pite od jabuka, a ne čokoladna torta nad pitom od jabuke. Na isti način kada netko kaže da preferira Mary nad Jill, to znači da preferira biti u Marynom društvu nad Jillovom ili da preferira da mu je Mary šefica nad time da mu je Jill šefica ili da preferira čitati Marynu knjigu nad Jillovom knjigom.

Kao dodatnu podršku ovom stajalištu Lamos upućuje na to da bi bilo neobično kada bi predmet želja bio konkretna stvar a da se ujedno ne želi složen predmet koji je povezan s njim, npr. bilo bi neobično da netko želi jahtu, a negira da je želi posjedovati, da se želi voziti s njome, da želi biti na njoj, da je želi dodirnuti i dr.

Ovo je argument protiv konkretizma, objašnjava, jer ako su predmeti želja i preferencija složeni predmeti, to znači da je primjereno željeti i preferirati složene predmete. Ako se tome doda pretpostavka da ono što je intrinzično dobro se preferira nad onim što je intrinzično loše, onda pod jedno i drugo spadaju predmeti preferencija. Ali ako predmeti preferencija nisu konkretne stvari, konkretne stvari ne mogu biti ni intrinzično dobre ni loše, dakle nisu nositelji intrinzičnih vrijednosti. Nositelji intrinzičnih vrijednosti su onda složeni predmeti kao činjenice i stanja stvari.

Lamos naposljetku spominje da neki filozofi tvrde kako predmet ljubavi i mržnje također nije konkretna stvar nego nešto složenije kao stanje stvari. Postoji nekoliko varijacija. Prema jednoj, voljeti ili mrziti nekoga je ništa više nego preferencija prema nekom stanju stvari, npr. ako kažem da volim svoju stolicu za njihanje, to znači da preferiram stanje stvari da postoji moja stolica za njihanje nad bilo kojim stanjem stvari prema kojem sam ravnodušan. Prema drugoj, voljeti ili mrziti nekoga zapravo je ljubav ili mržnja prema nečemu je teško definirati, ali koje je najbolje shvatiti kao plejadu složenih stvari koje uključuju osobu, npr. kada John

voli Mary to znači da voli njezine fizičke karakteristike, njezino ponašanje, njezino postojanje, njezinu prisutnost i dr. Nije siguran u ispravnosti ni jedne varijante, ali bez obzira na to koja je od njih točna, ovo Lamos vidi kao dodatni argument protiv konkretizma. Jer ako konkretne stvari nisu predmet ljubavi ili mržnje, onda nisu ni nositelji intrinzičnih vrijednosti.

2.4 Moralne vrijednosti aksiološkog neuzročnog libertarijanizma

Koje su to točno moralne vrijednosti u aksiološkom neuzročnom libertarijanizmu? Točan ali nezadovoljavajući odgovor bi bio: "One koje postoje." Koje to moralne vrijednost u stvarnom svijetu postoje ne mogu ustvrditi, niti srećom moram. Bilo kakav takav skup moralnih vrijednosti dovoljan je za potrebe razumijevanja teorije bez stvarne obaveze vjerovanja u njegovu stvarnost. Skup moralnih intrinzičnih vrijednosti koji odabirem nalazi se na popisu intrinzičnih vrijednosti koji je sastavio William Frankena:[109]

Život	Svijest	Aktivnost	Zdravlje
Snaga	ugode i zadovoljstva	sreća	blaženstva
Istina	znanje i istinita mišljenja različitih vrsta	razumijevanje	mudrost
Ljepota	harmonija	proporcije kontemplirane u predmetu	međusobni osjećaji
Ljubav	prijateljstvo	suradnja	pravedna raspodjela dobara i zala
Harmonija i sklad u vlastitom životu	moć i iskustvo postignuća	samoizražavanje	sloboda

[109] William Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1988), pp. 87 – 88.

Sigurnost	pustolovina i novina	dobra reputacija	čast
Poštovanje			

Odabrao sam ga jer je toliko obuhvatan da nitko tko ima svoj osobni sustav vrijednosti ne bi prigovorio da je neka od njegovih vrijednosti izostavljena i jer su na njemu vrijednosti koje su općeprihvaćene: život, sloboda, sigurnost, ljubav, prijateljstvo, zdravlje, mudrost i dr.

2.5 Zaključak poglavlja

U ovom poglavlju bavio sam se moralnim vrijednostima koje služe kao razlog slobodnog djelovanja u aksiološkom neuzročnom libertarijanizmu Elly Ebenspanger. Koristio sam podjele i uvide iz aksiologije. Aksiologija vrijednosti dijeli na intrinzične vrijednosti, vrijednosti koje su vrijedne same po sebi, i instrumentalne vrijednosti, vrijednosti koje su vrijedne jer se njima dolazi do intrinzičnih vrijednosti. Pokazao sam da su moralne vrijednosti intrinzične vrijednosti, a ne instrumentalne. Intrinzična vrijednost može biti samo jedna, i tada se govori o vrijednosnom monizmu, ili više njih, i tada se govori o vrijednosnom pluralizmu. Ako je jedino ugoda moralna intrinzična vrijednost, onda se radi o hedonizmu; ako je nešto drugo moralna intrinzična vrijednost, onda je riječ o nehedonizmu. Specificirao da se kod Ebenspanger radi o nehedonističkom moralnom pluralizmu. Stvari koje mogu biti intrizično vrijedne su ili konkretne stvari kao ljudi i mentalna stanja ili apstraktne stvari kao činjenice, događaji i stanja stvarti. Kao radnu pretpostavku sam odredio da su nositelji vrijednosti apstraktni predmeti, tj. činjenice i naveo argumente za tu poziciju. Naposljetku sam odredio kao moralne vrijednosti one koje se nalaze na popisu intrinzičnih vrijednosti Williama Frankene.

3. AKSIOLOŠKO SLOBODNO DJELATNIŠTVO

3.1 Uvod

U ovom poglavlju razvijam teoriju aksiološkoga slobodnog djelatništva. Kao osnovom koristit ću se elementima iz teorije slobodnog djelatništva koju je razvio Gary Watson i teorije slobodnog djelatništva koju je razvio Robert Nozick.

3.2 Teorija slobodnog djelatništva Garyja Watsona

Jedna od glavnih struja unutar kompatibilizma slobodnu volju definira kao sposobnost nesputanog činjenje onoga što se želi učiniti. Budući da djelatnik može nesputano učiniti ono što želi ili hoće učiniti iako je determiniran da učini ono što želi ili hoće učiniti, slobodna volja i moralna odgovornost spojive su s determinizmom prema toj struji kompatiblizma.[110] Kritičari ovakvog shvaćanja slobodne volje kao nesputanog hotimičnog djelovanja prigovaraju da je ona preširoka jer ne isključuje slučajeve očito neslobodnog djelovanja gdje djelatnik nesputano djeluje kako želi, ali njegova želja proizlazi iz unutarnjih patoloških mentalnih stanja kao kod kleptomanije i ostalih kompulzivnih poremećaja. Kompatibilist Gary Watson pridružuje se tim kritikama te priznaje da su kompatibilisti iz te skupine slobodnoj volji pristupali kruto i nedovoljno sofisticirano ne uzimajući u obzir psihološku složenost ljudskih djelatnika, ali razlog tomu ne leži u kompatibilizmu ni u ovakvom shvaćanju slobode. Slobodno djelatništvo – kada je neka radnja neslobodna i kada nije – nema nikakve poveznice s determinizmom. Da obrani ovakvo shvaćanje slobodne volje i slobodne radnje razvija:

> "(…) distinkciju između željeti i cijeniti koja bi omogućila poznatom gledištu slobode da si razbistri pojam neslobodne radnje. Tvrdnja će biti da, u slučaju radnji koje su neslobodne, djelatnik ne može dobiti ono što najviše želi, ili *cijeni*, i ta je nesposobnost zbog njegova 'motivacijskog sustava'. U ovom slučaju zaprjeka radnji

[110] Prikaz radim prema Gary Watson, "Free Agency", *The Journal of Philosophy* 72, br. 8 (travanj 1975), pp. 205 – 220.

koju najviše želi je njegova vlastita volja. U ovome je smislu radnja neslobodna: djelatnik je zapriječen u samom vršenju i samim vršenjem radnje."[111]

Watson komentira da ono što djelatnik najviše želi nije uvijek ono što ga naposljetku pokreće da djeluje, tj. kada djelujemo ne djelujemo uvijek u skladu s onime što nam je najvažnije. Isto tako, ono što nas motivira da djelujemo mora biti ono što je snažnije od svih ostalih prisutnih želja. Ali, ako ovo potonje povežemo s prvim, pita se Watson, onda kako se može reći da je ono što želimo najviše ako ujedno nije i ono najsnažnije koje nas pokreće na djelovanje?

Svoj odgovor na to pitanje Watson započinje kontrastivnom usporedbom Humeove i platonističke teorije praktičnog razuma. Antički grčki filozofi razlikovali su racionalni i iracionalni dio ljudske duše. Racionalni je dio bio zvan razum, a iracionalni apetiti. Hume je razlikovao između razuma i strasti. Ključna je razlika između tih dvaju shvaćanja u funkciji koju pridodaju razumu. Prema Humeu, razum ne daje motivaciju djelatniku; razum je jedino sposoban odrediti je li nešto istinito ili neistinito, dok za Platona razum pruža motivaciju za djelovanje djelatniku.

Da ilustrira tu razliku oko funkcije razuma kod Humea i Platona Watson koristi se teorijom odlučivanja. Teorija odlučivanja drži da djelatnik različita stanja stvari koja su ovisna o radnjama da se ostvare stavlja na skalu preferencija. Svakom stanju stvari dodana je inicijalna vrijednost koja je brojčani iskazana ovisno o njegovu mjestu u skali preferencija. Konačna vrijednost koja je očekivana poželjnost dodana je radnjama s obzirom na to da ostvarenje stanja stvari ovisi o njima. Onaj djelatnik koji je razuman učinit će radnju koja ima najveću očekivanu poželjnost. Primijenjeno na humeovsko i platonističko shvaćanje praktičnog razuma, to znači da kod Humea razum izračunava vjerojatnosti i očekivanu poželjnost, a neutralan je po pitanju radnji jer djeluje nediskriminatorno na inicijalne vrijednosti i vjerojatnosti, a kod Platona razum određuje što ima vrijednost, u kojim količinama i odgovoran je za rangiranje stanja stvari.

Watson ovo smatra vrlo važnim:

"Kontrast ovdje nije trivijalan; razlike u klasifikacijskim shemama odražavaju različite poglede ljudske psihologije. Prvo, kazivanjem ovoga (ili što se svodi na ovo) Platon je skretao pažnju na činjenicu da je jedna stvari misliti da je neko stanje stvari dobro, vrijedno truda ili vrijedno promoviranja, a druga jednostavno željeti ili

[111] Ibid., p .205. Moj prijevod.

htjeti da se to stanje stvari ostvari. S obzirom na to da je pojam vrijednosti vezan za (ne može biti shvaćen neovisno o) onoga dobroga i vrijednoga truda, jedna je stvari cijeniti (misliti dobro) stanje stvari, a druga željeti da se ostvari. Međutim, smatrati neku stvar dobrom u isto je vrijeme željeti je (ili njezino promoviranje). Razum je stoga izvorni izvor radnje. Zato što je cijenjenje suštinski povezano s mišljenjem ili prosuđivanje dobrog prikladno je govori o žudnjama koje su (ili možda proizlaze iz) vrednovanja kao pripadaju ili potječu od racionalnog (to jest, prosudbenog) dijela duše; vrijednosti su te koje daju *razloge* za djelovanje. Kontrast je sa željama čiji predmeti se mogu ne smatrati dobrima i koji su stoga, u prirodnom smislu, slijepe ili iracionalne. Želje su nijeme po pitanju što je dobro."[112]

Watson zatim pozivanjem na Platona i njegovo stajalište o razumu daje svoj odgovor na problem slobodnog djelovanja.

"Doima mi se da – s obzirom na pogled na slobodu kao sposobnost da se dobije ono što se želi – problem slobodne volje postoji samo ako je platonsko shvaćanje duše (ugrubo) točno. Nauk koji ću braniti je platonski u smislu da uključuje razliku između cijeniti i željeti koja ovisi o tome da postoje neovisni izvori motivacije. (…) Platonsko shvaćanje daje odgovor na pitanje koje sam postavio ranije (…): u kojem se smislu može razlikovati ono što se najviše želi od onoga što je predmet najjače želje? Odgovor je da fraza 'ono što se najviše želi' može značiti ili 'predmet najjače želje' ili 'ono što se cijeni'. (…) Problem slobodne radnje nastaje jer ono što se želi može ne biti ono što se cijeni i ono što se najviše cijeni može ne biti ono prema čemu smo pokrenuti da steknemo."[113]

Kako je poistovjećivanje onoga što se želi s onim što se cijeni vrlo rašireno, Watson daje primjere ove distinkcije. Postoje dva načina, prema Watsonu, kako se vrednovanje i željenje mogu ne slagati: prvi je da ono što djelatnik želi ne smatra vrijednim ili dobrim; drugi je da ono što djelatnik želi smatra vrijednim ili dobrim, ali snaga želje nije proporcionalna stupnju kojim to smatra vrijednim ili dobrim.

U vezi sa slučajevima koji spadaju u prvu kategoriju oni su, objašnjava Watson, rijetki ali stvarni. Daje dva primjera: žena koja ima iznenadnu potrebu utopiti svoje dijete u kadi i igrač skvoša koji dok prolazi osjećaj poraza želi razbiti lice svojem protivniku reketom. Niti

[112] Ibid., p. 208. Moj prijevod.

[113] Ibid., p. 209. Moj prijevod.

žena smatra vrijednim utopiti svoje dijete niti igrač skvoša smatra vrijednim svojega protivnika ozlijediti reketom, ali usprkos sebi to žele učiniti. Razdor između onoga što cijenimo i što želimo je moguć i kod želja raširenih među ljudima. Watson to ilustrira primjerima čovjeka koji svoju seksualnost smatra đavoljim djelom i čovjeka koji živi u celibatu jer smatra da je takav život bolji za njega. Prvi je čovjek, za razliku od čovjeka u dobrovoljnom celibatu, u potpunosti odvojen od svoje seksualnosti. Onaj u celibatu smatra svoju seksualnost donekle vrijednom, ali celibat smatra vrjednijim pa gubitak koji ima odricanjem od svoje seksualnosti smatra prihvatljivim za stjecanje prednosti koje ima celibat, dok prvi čovjek ne uvažava nikakav razlog za što bi trebao biti spolno aktivan i ne vidi nikakav gubitak time što je spolno neaktivan.

U vezi sa slučajevima koji spadaju u drugu kategoriju, velika kategorija njih ima svoj izvor u raznim apetitima i strastima koje proizlaze iz naših fizioloških potreba i stanja, npr. osjećaj gladi koji generira želju za hranjenjem ili osjećaj straha zbog kojeg ljudi spontano bježe ili napadaju ono što izaziva strah. Njihova je osobina da su to želje koje postoje i traju neovisno o nečijoj prosudbi što je zapravo dobro i vrijedno te zbog te neovisnosti nastaje tenzija između onoga što se cijeni i onoga što se želi. Ovdje Watson naglašava da podjela na cijeniti i željeti nije podjela na kategorije želja tako da su jedne predmet cijenjenja a druge nisu, nego podjela želja ovisno o tome koji je njihov izvor. Naglašava i da ista želja može imati više izvora. Na primjer, netko želi jesti jer je gladan, netko jer je hranjenje ugodna aktivnost, a treći jer želi biti dobro uhranjen. Na ovom mjestu razilazi se s platonističkim podjelom praktičnog razuma na razum i "iracionalne" strasti. Čovjek nije tako podijeljen da nešto što je predmet strasti i apetita ne može biti cijenjeno. Neke se radnje smatraju vrijednima upravo zato što su predmeti strasti i apetita, tj. ne bi se smatrale vrijednim aspektom života da nismo podložni motivaciji neovisno o našim vrijednostima. Stoga, na primjer, želja za hranom i želja za tjelesnom intimom mogu biti i jesu legitimni predmeti koji se vrijednosno cijene i njihovo se zadovoljenje smatra neizbježnom komponentom dobrog života.

Apetiti i strasti nisu jedina vrsta želja koje mogu biti neovisne o cijenjenju u sukobu s onim što cijenimo. Druga su vrsta želje stečene akulturacijom. Jedan bi primjer bio da nismo skloni odseliti se od svoje obitelji i ta je misao popraćena negativnim emocijama, no ta nesklonost nema svoj izvor u racionalnom prosuđivanju da je bolje za nas da živimo zajedno s našom obitelji, nego zbog kulture i njezina utjecaja na naš stav o suživotu s obitelji. Drugi je izbjegavanje bračnog razvoda pod svaku cijenu bez obzira na to da nema racionalnog razloga ostati u braku.

Djelatnikove se vrijednosti sastoje od onih načela i ciljeva koje on artikulira u nekom trenutku mirnoće i bez samozavaravanja. Većina ljudi nema takve artikulirane životne planove ili sustave ciljeva, ali svi imamo dugoročne ciljeve i normativna načela koja smo spremni braniti i to je ono što su vrijednosti.

> *Procjenjivački sustav* djelatnika je onaj skup razmatranja koji, kada je kombiniran s njegovim činjeničnim vjerovanjima (i procjenama vjerojatnosti), daje oblik: stvar koja je na meni da učinim u ovim okolnostima, uzevši sve stvari u obzir, je *a*. Pripisati slobodno djelatništvo biću pretpostavlja da je ono biće koje donosi sudove ove vrste. Da se bude ova vrsta bića, moraju se pripisati vrijednost alternativnim stanjima stvari, to jest, poredati ih po vrijednosti.
>
> *Motivacijski sustav* djelatnika je onaj skup motiva koji ga pokreću na djelovanje. Identificiramo njegov motivacijski sustav identificiranjem onoga što ga motivira.[114]

Do neslobodne radnje dolazi kada se vrijednosni i motivacijski sustav djelatnika ne poklapaju, a međusobno su usklađeni onoliko koliko ono što određuje djelatnikove sudove ujedno određuje njegove radnje. I motivacijski se međusobno moraju preklapati. Evaluacijski sustav mora imati kontrolu nad motivacijskim sustavom.

Važna značajka evaluacijskog sustava jest da se ne možemo u potpunosti od njega odvojiti. Odvojiti se od njega znači odreći se od ciljeva i načela koji ga sačinjavaju, a to je jedino moguće sa stajališta nekoga drugog skupa ciljeva i načela kojih se ne odričemo. Mogu postojati sukobi i tenzije oko kojih se ne zna ništa raditi ili govoriti.

Sada, smatra Watson, je vidljivo da je jedan od glavnih prigovora kompatibilističkom shvaćanju slobodne volje bezrazložan. Nije točno da ako je determinizam istinit, da su sve radnje slobodne kao i one kleptomana i njemu sličnih. U slučaju kompulzivnog ponašanja želje i emocije su radikalno odvojene od evaluacijskog sustava koji posjeduje kleptoman, što je u potpunosti neovisno o determinizmu. Kleptoman je neslobodan jer se njegova kompulzivna želja da krade manifestira neovisno o njegovim vrednujućim prosudbama.

3.2 Teorija libertarijanskog djelatništva Roberta Nozicka

Nozick opisuje kako, prema njemu, izgleda indeterministička slobodna volje. Započinje s karakterizacijom donošenja odluka. Za donošenje odluka kaže da je poput vaganja između

[114] Ibid. Moj prijevod. Ukošeno je u originalu.

razloga: za svaku moguću radnju koju djelatnik razmatra da je učini postoje razlozi za njezino izvođenje i razlozi protiv njezina izvođenje i razmatrajući te razloge djelatnik oblikuje stav koji od tih razloga imaju veću težinu i na osnovi njih odlučuje kako će djelovati.[115]

Nakon donesene odluke reći ćemo da su na nas uzročno djelovali razlozi koji su bili jači. Da smo djelovali drugačije nego što smo djelovali zbog drugih razloga, rekli bismo da su ti razlozi bili uzrok naše radnje. Razlozi ne postoje s unaprijed zadanim težinama, nego im djelatnik dok odlučuje zadaje težinu.

S obzirom na to da je na nama koju ćemo težinu dati razlozima, naša je odluka indeterminirana. Možda je uzročno determinirano da su određeni razlozi razlozi, ali nema prethodne uzročne determinacije težina razloga. No isto tako naše radnje nisu neuzrokovane.

> "Dok osoba odlučuje, razmišljajući nad razlozima R_a koji su razlozi za izvođenje čina A i nad R_b koji su razlozi za izvođenje čina B, nedeterminirano je koju će radnju uraditi. U baš toj situaciji, mogao bi uraditi A i mogao bi uraditi B. Odlučuje, pretpostavimo, uraditi A. Onda će biti istinito da je bio uzrokovan uraditi radnju A (prihvaćanjem) R_a. Međutim, da je odlučio učiniti radnju B, onda bi bio R_b koji ga je uzrokovao da učini B. Za koji god se odlučio, A ili B, bit će uzrok njegova djelovanja, naime R_a ili R_b. Njegova radnja nije (uzročno) determinirana jer baš u toj situaciji mogao je odlučiti drugačije; da je povijest svijeta ponovljena do toga trenutka, nastavila bi s drugačijom radnjom. Glede svoje radnje osoba ima što je nazvano protuuzročna sloboda – mogli bismo je bolje nazvati protudeterministička."[116]

Do trenutka odluke, nastavlja Nozick, težine razloga su polovične. Sama odluka čini da neki razlozi budu teži i jači od drugih. Te uspostavljene težine ne nestaju, nego ostaju nakon odluke koja ih je zadala razlozima. Postavljaju okvir unutar kojeg donosimo buduće odluke. Nozick uspoređuje ovo sa zakonskim presedanima. Ranija odluka može biti nadjačana, ali nije ignorirana te predstavlja spremnost da će se buduće odluke donositi u skladu s težinama koje ostvaruje.

Nozick zatim svoju koncepciju indeterminističke slobodne volje stavlja u vezu s pitanjem je li tvrdnja da mi činimo ono što najviše preferiramo i uvijek djelujemo na osnovi najsnažnijeg motiva trivijalna tautologija s obzirom na to da se preferencija i jačina motiva

[115] Prikaz radim prema Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge: Harvard University Press, 1981), pp. 294 – 313.

[116] Ibid., p. 295. Moj prijevod.

određuju onime što osoba čini, a osoba ne bi činila ono što ne preferira najviše i za što ima najjači motiv učiniti. Oni koji smatraju da je tvrdnja iskustveno provjerljiva tvrde da takve situacije zaista postoje, npr. postavljanje pitanja u kojima se preferencija i motiv mogu identificirati s pretpostavkom da je preferencija ili motiv stabilan kada se prebacuje iz jedne u drugu situaciju. Ako je njegova koncepcija indeterminističke slobodne volje točna, kaže Nozick, onda se test mora shvatiti drugačije. Mi nikada ne djelujemo iz najjače preferencije i najjačeg motiva. On će postati najjači tijekom odlučivanja i od tada imati veću težinu nego ostali razlozi. Test preferencije ne mora otkriti jednu koji je već postojala; može otkriti preferenciju koja se konzistentno prebacuje u novu situaciju odlučivanja. Iskustveni test ne može pokazati da uvijek djelujemo na osnovi postojeće najjače preferencije ili motiva.

Do zadavanja težina razlozima dolazi samo kada postoje razlozi za suprotne radnje. Inače se djeluje onako kako svi razlozi govore. Skupine razloga tih suprotnih radnji nisu samo moralni razlozi, koji čine samo jednu podskupinu tih razloga. Isto tako, nije svaka slobodna radnja posljedica nekog sukoba; odluka koja stoji iza može biti donesena na osnovi prethodnog sukoba koji tu služi kao presedan.

Da pokaže da je ovaj model indeterminističkoga slobodnog odlučivanja suvisao, Nozick ga uspoređuje s ortodoksnim indeterminističkim tumačenjem kvantne mehanike. Cilj usporedbe je pokazati da na razini subatomskih čestica postoji strukturna mogućnost koja bi na makrorazini odgovarala njegovu modelu.

> "Prema trenutačnoj ortodoksnoj kvantno-mehaničkoj teoriji mjerenja (….), kvantni mehanički sustav je u superpoziciji stanja, vjerojatnosnoj mješavini stanja, koja se neprestano mijenja u skladu s kvantno-mehaničkim jednadžbama gibanja, i koja se prekidno mijenja mjerenjem ili promatranjem. Takvo mjerenje 'kolabira valni paket', umanjujući superpoziciju na specifično stanje; na koje će se stanje superpozicija svesti nije predvidljivo. Analogno, osoba prije odluke ima razloge bez zadanih težina; ona je u superpoziciji (preciznih) težina, možda unutar određenih granica, ili miješanom stanju (koje ne mora biti superpozicija sa zadanim vjerojatnostima). Proces odluke svodi superpoziciju na jedno stanje (ili skup stanja koji se podudara s usporednim rangiranjem razloga), ali nije predvidivo ili determinirano na koje će točno stanje težina odluke (analogna mjerenju) svesti superpoziciju."[117]

[117] Ibid. p. 298. Moj prijevod.

Suvislost ovakvog modela nije dovoljna kaže Nozick. Da indeterminirana odluka može biti smatrana slobodnom ona mora i biti nenasumična, što znači da i zadavanje težina mora biti nenasumično. Daje sljedeći prijedlog: odluka je samopodređujuća – odluke koje zadaje određuju opća načela koja određuju ne samo relevantnu radnju nego i zadavanje tih težina, npr. takvo odlučivanje da se ide prema najboljem: da radnja nije najbolja, djelatnik je ne bi uradio, da je najbolja, uradio bi je. Tu je još i pitanje kako odluka može referirati na samu sebe. Samopodređujuća odluka zadaje težine razlozima na osnovi odabrane koncepcije sebe i života koja u sebi uključuje zadavanje težina i odabiranje te koncepcije. Ona neće biti gruba činjenica, nego je objašnjena kao instanca te odabrane koncepcije i odabranih težina.

Nozick je dao objašnjenje zašto zadavanje težine razlozima nije nasumičan događaj. Sada daje objašnjenje zašto to što je jedna specifična odluka donesena umjesto druge nije nasumično. Prvo govori općenito o objašnjenju i razumljivosti. Kod deduktivnih objašnjenja razumljivo je zašto se dogodio baš taj događaj, a ne drugi kada ga se stavi pod neki zakon. Kod statističkih objašnjenja stvari nisu tako jednostavne. Nozick daje primjer: pretpostavimo zakon koji kaže da vjerojatnost da nešto ima svojstvo Q ako ima svojstvo P iznosi devedeset pet posto. Ako želimo objasniti zašto neka stvar ima svojstvo Q, zajedničko razmatranje vjerojatnosnog zakona i činjenice da ta stvar ima svojstvo P to objašnjenje ne može dati.[118] Ipak, kaže Nozick, postoje oni koji smatraju da nam vjerojatnosni zakon omogućuje da objasnimo zašto neka stvar ima svojstvo Q. Carl Gustav Hempel, na primjer, smatrao je da su događaji visoke vjerojatnosti objašnjeni kada ih se stavi pod vjerojatnosni zakon. Statističko objašnjenje po kojemu je vrlo vjerojatno da će se dogoditi neki događaj vrlo je slično deduktivnom objašnjenju. Nozick identificira problem s Hempelovim stajalištem. Ne može objasniti pojavu događaja male vjerojatnosti, primjerice kada naiđemo na stvar koja ima svojstvo P ali nema svojstvo Q, nema objašnjenja zašto nema svojstvo Q. Točno je da statistički zakon predviđa da postoji pet posto šanse da će se pojaviti nešto što ima P a nema Q i stoga će postojati, prema Hempelu, objašnjenje zašto neke stvari koje imaju P neće imati Q jer je visoko vjerojatno da će se takva stvar pojaviti, ali nema objašnjenja zašto ova specifična stvar ima svojstvo P ali nema svojstvo Q. Nozick iz ovoga izvlači važan zaključak o prirodi statističkog objašnjenja za slobodnu volju.

> "Ali, premda ne možemo izvesti ili donijeti s visokom vjerojatnošću da ono, entitet E, neće imati svojstvo Q, ipak, kada ga susretnemo zar ne znamo objašnjenje zašto se to dogodilo? Znamo da postoji nekakav sustav, mehanizam slučajnosti ili što već,

[118] Ibid., p. 301.

koji stvara neke P koji nisu Q, i objašnjavamo zašto ovaj P je ne-Q premda je P time što je jedna od stvari koje su izbačene djelovanjem mehanizma slučajnosti. Alternativa (ako postoje neki fundamentalni vjerojatnosni zakoni) je da su ovi događaji koji su malo vjerojatni neobjašnjivi.

Pouku koju želim izvući je ova: možemo imati objašnjenje i razumijevanje zašto se nešto dogodilo čak i kada ne znamo za bilo koji razlog zašto se ono, radije nego nešto drugo, dogodilo u tom trenutku, u toj instanci. Čak i kada je događaj nasumičan, njegova pojava ne mora biti neobjašnjiva; na njega se može gledati kao na događaj, vrste koje se očekuje, koji proizlazi iz mehanizma ili sustava koji, na način o kojem možemo imati bolju ili lošiju spoznaju, donosi takve događaje među ostalima."[119]

Proces odlučivanja kod vaganja razloga je kao taj sustav nasumičnosti. To je proces u kojem svaka radnja može biti donesena, ali s razlikom da kod odlučivanja nema zadane vjerojatnosti za svaku radnju i jedna od njih je donesena. Ovoga puta proces je donio tu specifičnu odluku. Nozick daje opis procesa. Već je proces opisan kao zadavanje težina razlozima za i protiv izvođenja jedne od alternativnih radnji, a za davanje težina opisano je kao samopodređujuće i da zbog toga odluka nije nasumična. Sada na to Nozick dodaje da je samopodređujuća slobodna odluka do koje je tako došlo refleksivna – težine su dane na osnovi težina koje vrijede u samom činu zadavanja. Ako pretpostavimo da proces odlučivanja zadaje težine na takav refleksivno samopodređujući način, onda odluka nije nasumična. Međutim, nije svaka radnja refleksivno samopodređujuća; samo one koje se tiču biranja načela i samoshvaćanja.

Da ovaj model učini uvjerljivijim i znanstveno respektabilnijim, Nozick daje evolucijski argument za njega.

"Bit će plauzibilno da doista zadajemo težine razlozima (specifično zadavanje nije uzročno determinirano) ako prirodno mislimo (ili osjećamo) da to radimo, i to bi bilo birano, da se pojavilo, u evolucijskom procesu. Nije teško vidjeti prednosti za organizam toga da se može ponašati na nove načine u novim situacijama, a ne samo nasumično mlatarati i samo kada je umjesno ili potrebno. Samopodređujući karakter

[119] Ibid., p. 302. Moj prijevod.

odluke može ograničiti mlataranje; samo neki od kandidata (ali više nego jedan) proći će ispit."[120]

Kao odgovor na pitanje kako neke od naših odluka nisu uzročno determinirane, Nozick kaže da samo može pokazati da je to konceptualno moguće. Zaziva tzv. načelo neredukcije na manju semantičku dubinu koje glasi da učinak ne može biti uzročno determiniran od nečega što ima manju semantičku dubinu od njega. Kako refleksivne samopodređujuće radnje imaju intrinzičnu i neograničenu semantičku dubinu zbog svoje samorefleksije i samoreferiranja i ne postoji ništa što ih može uzrokovati a iste je semantičke dubine, takve slobodne odluke ne mogu biti uzročno determinirane. Razmatra stvar koja naizgled ima minimalno istu razinu semantičke dubine kao refleksivna samopodređujuća odluka, naime, prisila drugog djelatnika da je donese, ali zaključuje da stvar nije potpuno jasna.

"Ali ne može li jedna moja [odluka] biti uzrokovana od nekoga tko kaže, 'donesi tu specifičnu refleksivno samopodređujuću odluku ili ću te upucati'? Bi li ta referenca onoga tko prijeti na moju odluku imala barem istu dubinu kao odluka i tako je mogla uzrokovati? Za razliku od činjenice prirode kao električna oluja (…) ovaj interpersonalni primjer ima zahtijevani stupanj dubine da uzročno determinira tvoju (čak semantički duboku) radnju, možda. Ipak, može se odlučiti da se opire prijetnji, može se vagati i ići protiv nje. Je li vlastita odluka dublja nego prijetnja u tome da se 'zakorači unatrag' od nje i važe je se? Ipak, zašto prijetnja ne može referirati na sebe ('učini ovu radnju zbog ove prijetnje ili inače') i tako postići istu dubinu kao odluka koja je važe? Ali može li postići istu dubinu kao odluka koja je važe?"[121]

Nozick naposljetku objašnjava zašto je determinizam nespojiv s ovim modelom slobodne volje. Ako smo determinirani od nečega da djelujemo tako da pratimo najbolje ili ispravno, imat ćemo tu vrijednost jer biti povezan s vrijednostima je vrijedno po sebi, ali, kako je nešto izvana determinirano da dođe do te vrijednosti, ona nije došlo zbog nas iako pridonosimo tome. Mi nismo ti koji vrijednost stvaraju, nego se ona dogodi zbog uzroka koji su bili prije nas. Nozick to ilustrira primjerom slikara i kugle za kuglanje:

"Mrlja boje ili potez kista na slici može povećati njezinu estetsku vrijednost, ali ta boja ne stvara novu vrijednost; vrijednost stvorena u stavljanju boje potpomognuta je slikarom. Ipak, ako ima autonomiju koliko i mjehurić boje, onda premda je

[120] Ibid., pp. 307 – 308. Moj prijevod.

[121] Ibid., p. 309. Moj prijevod.

sredstvo kojim je vrijednost stvorena, i premda njegova radnja slikanja može biti dio koji je vrijedan, ne stvara novu vrijednost. Proces stvaranja vrijednosti događa se njegovom radnjom, ali sama radnja ne mijenja vjerojatnost da će ta vrijednost postojati u svijetu. Ta vjerojatnost je zadana prije i neovisno o radnji, onda je ostvarena radnjom. Vjerojatnost udarca u kuglanju nije mijenjana ničime što kugla radi; ta je vjerojatnost zadana drugim događajima: precizno puštanje, stanje staze, adhezija na kugli i tako dalje. (Niti je vjerojatnost mijenjana kuglačevim tjelesnim pokretima nakon završnog pokreta, kada je lopta više nego napola niza stazu; završni pokreti u sportu su napravljeni da utječu, krećući se prema njima, na neke ranije pokrete.) Udarac se događa radnjom kugle, ali radnja kugle ne dodaje novu vrijednost koja (da miješamo metafore) već nije bila u kartama.[122]

Nozick razlikuje četiri vrste vrijednosti koje može imati neka radnja, stvar, događaj ili stanje stvari. Prva je intrinzična vrijednost, vrijednost koju ima u sebi neovisno o tome koje su mu posljedice; druga je instrumentalna vrijednost, mjera intrinzične vrijednosti do koje vodi: ili do zbroja intrinzičnih vrijednosti stvari do koje vodi ako su nezavisne ili neka mjera različitih intrinzičnih vrijednosti; treća je stvaralačka vrijednost, vrijednost koju ima u sebi ako dovodi u svijet novu intrinzičnu ili instrumentalnu vrijednost koja nije nagoviještena ili se već ne nalazi u nekoj prethodnoj instrumentalnoj vrijednosti. Nešto može imati sve tri vrijednosti zajedno. Determinizam onemogućuje da ljudi imaju stvaralačku vrijednosti.

"Biće sa stvaralačkom vrijednosti, jedno čije radnje imaju stvaralačku vrijednost, može napraviti razliku. Zbog njegovih radnji, u svijetu se pojavljuju drugačije vrijednosne posljedice nego koje bi se inače pojavile; ove nisu bile u kartama (s radnjom osobe koja je jedna od karata). Jasno je, mislim, da zagovaratelj slobodne volje misli da je odluka koja je na nama među radnjama koje se značajno razlikuju u vrijednosti. Ne mislim da možemo jednostavno učiniti sve; naš (trenutačni) opseg radnji odluka je ograničen, na primjer na radnje koje u sebi ne sadrže putovanje pri brzini većoj od brzine svjetlosti. Ali ne bi bilo sretno da mu se kaže da je netko imao nejedinični opseg odluke, ali nijedna od radnji unutar toga opsega nije se značajno razlikovala. Ako ubojica slobodno može odlučiti između ubadanja nožem u jednoj ruci i ubadanja njime u drugoj, ili odlučiti između ubadanja i upucavanja, ali sve radnje među kojima može birati uključuju neku vrstu umorstva, onda ovo ne

[122] Ibid., pp. 310 – 311. Moj prijevod.

bi bila sloboda odlučivanja koju vrijedi imati. Traženo je da smo slobodni da odlučujemo između radnji koje se značajno razlikuju po vrijednosti, ili barem u vrijednosnom profilu – u vrstama vrijednosti koje ostvaruju, ako ne u cjelokupnom vrijednosnom rezultatu. Želimo da naše odluke čine vrijednosnu razliku."[123]

I radnje instrumentalne vrijednosti također čine razlike u tome što da se nisu uradile, intrinzične vrijednosti se ne bi ostvarile. Razlika između njih i stvaralačkih vrijednosti je u tome što su intrinzično vrijedne radnje sredstvo kojim se pravi razlika, a stvaralački vrijedne radnje razliku započinju.

Za radnje nije dovoljno samo da imaju stvaralačku vrijednost, da stvaraju vrijednosti, nego i da su nužne i nezamjenjive za to stvaranje tako da ne postoje neki drugi čimbenici koji bi popunili prazninu da radnje nije bilo te stvorili istu vrijednost. Ovdje Nozick uvodi četvrtu vrstu vrijednosti, doprinosna vrijednost koja je vrijednosna razlika koju nešto doprinosi, a ne bi do nje došli da nije.

Nozick navodi da se uzročni determinizam pogrešno poistovjećuje kao fatalizam pod kojim naše radnje nemaju doprinosnu vrijednost s obzirom na to da će se dogoditi ista budućnost bez obzira na to kako mi djelovali. Ali determinizam dopušta doprinosnu vrijednost, ono s čime je nespojiv je stvaralačka vrijednost. Kompatibilist bi na to odgovorio da je doprinosna vrijednost dovoljna, na što Nozick odgovara da i lutka ima doprinosnu vrijednost ako se nikako drugačije djecu ne može nasmijati. Premda je to vrijednost, ta vrijednost nije dovoljna. Želimo da možemo učiniti drugačije nego što smo učinili i da naše radnje imaju stvaralačku vrijednost.

3.3 Teorija aksiološkog slobodnog djelatništva

Za aksiološko slobodno djelatništvo od Watsonove koncepcije slobodnog djelatništva preuzimam podjelu na dva sustava koja se nalaze u djelatniku i preuzimam kriterij slobodne radnje po kojem sustavi moraju biti usuglašeni da bi on bio slobodan u svojem činjenju s jednom važnom preinakom. Aksiološki djelatnik, dakle, u sebi ima dva sustava: procjenjivački sustav u kojem se nalazi skup moralnih vrijednosti i unutar kojega donosi odluku kako će djelovati u nekoj situaciji s obzirom na moralnu vrijednost i motivacijski sustav u kojem se nalaze motivi za njegovo djelovanje. Preinaka je sljedeća. Dok, prema Watsonu (kako ga ja tumačim), djelatnik je neslobodan onda kada motiv nije u skladu s

[123] Ibid., p. 312. Moj prijevod.

vrijednostima u njegovu procjenjivačkom sustavu, pri čemu to može biti zbog prisile i bez prisile, u aksiološkom slobodnom djelatništvu, djelatnik je slobodan i kada mu je motiv djelovanja naprotiv neke vrijednosti u njegovu procjenjivačkom sustavu sve dok se u njegovu motivacijskom sustavu nije pojavila prisila. Dakle, u aksiološkom slobodnom djelatništvu i kada djelatnik djeluje protiv moralne vrijednosti, njegov procjenjivački i njegov motivacijski sustavi se poklapaju uz uvjet da to djelovanje nije učinjeno pod prisilom.

Od Nozicka preuzimam ideju stvaralačke vrijednosti, vrijednosti koju netko ili nešto ima jer omogućuje da dođe od ostvarenja intrinzične i instrumentalne vrijednosti. Aksiološki slobodan djelatnik posjeduje stvaralačku vrijednost jer svojim djelovanjem omogućuje da dođe do pojave moralne vrijednosti koja bez njegova djelovanja ne bi bila prisutna. Tu vrijednost zatomljuje kada djeluje suprotno od moralne vrijednosti iako je još uvijek ima jer je slobodan. U prošlom poglavlju rekao sam da sam se odlučio za činjenice kao nositelje intrinzičnih vrijednosti i da će odluka biti shvatljiva u ovom poglavlju o aksiološkom slobodnom djelatništvu. Kako ja gledam, jedino pod pretpostavkom da su nositelji moralnih vrijednosti činjenice moguće je da djelatnik ima stvaralačku vrijednost. Jedino tako može izazvati da se u svijetu pojave vrijednosti. Kada djeluje u smjeru moralne vrijednosti svojim vrijednosno pozitivnim djelovanjem dovodi do toga da nastane postignuto stanje stvari odnosno činjenica koja ima moralnu vrijednost zbog koje je djelovao.

Sada ću ovu sintezu i aksiološko slobodno djelatništvo ilustrirati primjerom. Zamislimo aksiološkoga slobodnog djelatnika Fabijana koji u svojem procjenjivačkom sustavu ima kao moralnu vrijednost zdravlje i nalazi se u situaciji da je u restoranu sa švedskim stolom na kojem može birati između tanjura na kojem se nalazi masna svinjetina i krumpir u umaku od punomasnog maslaca i između tanjura u kojem se nalazi povrtna juha. U trenutku biranja nije ni pod kakvim vanjskim utjecajem ili prisilom, niti je determiniran. Odluči djelovati u smjeru vrijednosti zdravlja te uzme tanjur s povrtnom juhom da ga pojede. S obzirom na to da je motiv njegova djelovanja moralna vrijednost iz njegova procjenjivačkog sustava, tj. došlo je do preklapanja između njegova procjenjivačkog sustava i njegova motivacijskog sustava, to što je učinio, učinio je slobodno. Tom radnjom je pokazao svoju stvaralačku vrijednost jer je njome nastupila činjenica da Fabijan jede zdravu hranu, činjenica u kojoj se ostvarila moralna vrijednost zdravlja. Alternativno, mogao je odlučiti da će ići protiv vrijednosti zdravlja i pojesti tanjur masne svinjetine i krumpira u umaku od punomasnog maslaca. I tu je, s obzirom na to da je došlo do preklapanja njegova procjenjivačkog sustava i motivacijskog sustava djelovao slobodno, no time nije došlo do pojave vrijednosti zdravlja u svijetu jer tom radnjom nije nastupila činjenica da Fabijan jede zdravu hranu koja ima moralnu vrijednost

zdravlja. A da je Fabijan odlučio da će uzeti tanjur povrtne juhe jer mu je bio najbliži, onda se uopće ne bi radilo o slobodnoj radnji s obzirom na to da mu razlog radnje nije bio vezan uz neku moralnu vrijednost ili protivno od te moralne vrijednosti, nego praktičnost ili možda uopće nije razmišljao zbog čega želi taj tanjur, tj. njegov motivacijski sustav se nije poklopio s njegovim procjenjivačkim sustavom. Nije ni ostvario svoj potencijal za stvaralačku vrijednost jer stvaralačka se vrijednost može ostvariti kada je djelatnik djelovao slobodno.

3.4 Zaključak poglavlja

U ovom poglavlju izložio sam dvije teorije slobodnog djelatništva – onu Garyja Watsona i onu Roberta Nozicka. Prema Garyu Watsonu djelatnik je slobodan kada ono što želi učiniti je ujedno i ono što najviše vrednuje. Svaki djelatnik u sebi posjeduje procjenjivački sustav, skup razmatranja na osnovu kojih djelatnik dolazi do odluke koju bi radnju bilo najbolje učiniti u danim okolnostima, i motivacijski sustav, skup razmatranja koji ga motiviraju na djelovanje. Djelatnik slobodno djeluje kada su njegov procjenjivački sustav i motivacijski sustav usklađeni tj. kada ga djelovanje motivira ono što smatra da je najbolje učiniti u danim okolnostima, a ono što je najbolje učiniti u danim okolnostima je ono što smatra navrijednijim, a neslobodno djeluje kada su neusklađeni tj. kada ga ne motivira ono što smatra najvrjednijim.

Za Nozicka slobodno se djelatništvo sastoji od vaganja između razloga za određenu odluku. Za svaku moguću radnju koju djelatnik razmatra da je učini postoje razlozi za njezino izvođenje i razlozi protiv njezina izvođenje i razmatrajući te razloge, djelatnik oblikuje stav koji od tih razloga imaju veću težinu i na osnovi njih odlučuje kako će djelovati. Jer je djelatnik taj koji je dao težinu razlozima na osnovu kojih je djelovao a ne nešto drugo, djelovao je nedeterminirano. Ovako donešena odluka nije nasumična jer je i zadavanje težina samopodređujuće i samoreferirajuće. Odluka je samopodređujuća tj. odluke koje zadaje određuju opća načela koja određuju ne samo relevantnu radnju nego i zadavanje tih težina, npr. takvo odlučivanje da se ide prema najboljem: da radnja nije najbolja, djelatnik je ne bi uradio, da je najbolja, uradio bi je. Samopodređujuća odluka je i samoreferirajuća jer zadaje težine razlozima na osnovi odabrane koncepcije sebe i života koja u sebi uključuje zadavanje težina i odabiranje te koncepcije. Ona neće biti gruba činjenica, nego je objašnjena kao instanca te odabrane koncepcije i odabranih težina. Takav slobodan djelatnik posjeduje i stvaralačku vrijednost, sposobnost da svojim odlukama i radnjama u svijet uvodi novu

intrinzičnu ili instrumentalnu vrijednost koja nije nagoviještena ili se ne nalazi u nekoj prethodnoj instrumentalnoj vrijednosti.

Zatim sam uzeo određene njihove elemente: dualizam procjenjivačkog i motivacijskog sustava unutar djelatnika od Garyja Watsona i ideju stvaralačke vrijednosti i od Nozicka te ih spojio da izradim aksiološku teoriju slobodnog djelatništva. Prema toj teoriji, aksiološki djelatnik ima u sebi procjenjivački sustav u kojem se nalaze među ostalim moralne intrinzične vrijednosti i motivacijski sustav u kojim se nalaze motivi za djelovanje. Posjeduje stvaralačku vrijednost koja dolazi do izražaja kada djeluje u smjeru moralne vrijednosti jer tada dovodi do pojavljivanja činjenica koje imaju moralne vrijednosti.

4. AKSIOLOŠKA NEUZROČNA TEORIJA DJELOVANJA

4.1 Uvod

U ovom poglavlju razvijam aksiološku neuzročnu teoriju djelovanja. Kao osnova poslužit će mi aksiološka uzročna teorija djelovanja koju je formulirao Ralph Wedgewood. Prije toga izložit ću obranu nekauzalizma u filozofiji djelovanja protiv kauzalističke kritike koju je dao neuzročni libertarijanac Stewart Goetz. Izložit ću je u dva dijela. U prvom dijelu izložit ću kauzaliste na čiju kritiku odgovara Goetz, a u drugom dijelu izložit ću Goetzov odgovor na njihovu kritiku.

4.1 Kauzalistička kritika neuzročnog djelovanja

U filozofiji djelovanja postoje dvije pozicije oko prirode radnje i prirode objašnjenja radnje. Prva je kauzalizam prema kojem su radnje ona kategorija događaja koja je uzrokovana od mentalnih događaja kao želje, namjere i s njima povezani događaji, npr. oblikovanje namjere da se učini specifična radnja i da je objašnjenje nastanka radnji uzročno objašnjenje i jednim dijelom otpada na njihove navedene mentalne uzročne antecedente.[124] Druga je pozicija nekauzalizam koja se slaže s kauzalistima da su radnje događaji i da želje, namjere i ostali razlozi imaju objasnidbenu ulogu glede nastanka radnji, ali odbacuju da je objašnjenje radnji uzročno.[125]

Prvu kritiku nekauzalizma dao je Donald Davidson u svojem članku "Radnje, razlozi i uzroci" u kojem tvrdi da razlozi objašnjavaju radnje jedino kao uzroci i da se bez te pretpostavke ne može objasniti zašto je djelatnik odlučio djelovati zbog jednog razloga radije nego zbog drugoga.[126] Alfred Mele daje ilustraciju kritike sljedećim scenarijem:

> "Al ima nekoliko razloga za košenje svojeg travnjaka ovo jutro. Prvo, želi ga pokositi ovaj tjedan i vjeruje da je ovo jutro najprikladnije vrijeme. Drugo, Al ima potrebu odužiti se susjedi za nepristojno buđenje kroz koje je nedavno propatio kada je uključila svoju kosilici u cik zore i vjeruje da bi njegovo košenje svojeg travnjaka

[124] Alfred Mele, Introduction, u: *Philosophy of Action*, uredio Alfred Mele (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 12 – 13.

[125] Ibid.

[126] Donald Davidson, "Action, Reasons, and Causes", *Journal of Philosophy* 60 (1963), pp. 685 – 700.

ovo jutro činilo odgovarajuću naplatu. Dogodilo se tako da Al kosi svoj travnjak samo zbog jednog od tih razloga. Zbog čega je istinito da je kosio svoj travnjak zbog tog razloga, a ne drugog, ako ne zato što ovaj razlog (ili njegovo posjedovanje njega), a ne drugi, je igrao prikladnu uzročnu ulogu u košenju svojeg travnjaka?

Opća inačica pitanja može se formulirati ovako: zbog čega je istinito da je osoba djelovala radi ispunjenja cilja?"[127]

Druga glavna kritika nekauzalizma je da bez uzročnog odnosa između djelatnika i njegove radnje djelatnik nema kontrolu nad njom. Postoje dvije vrste kontrole koje djelatnik može imati nad svojim radnjama. To su ekstrinzična ili posredna kontrola i intrinzična ili izravna kontrola.[128] Ako je uzročna, onda je ekstrinzična. Ako je neuzročna, onda je intrinzična. Mele smatra da je kontrola uzročna i stoga ekstrinzična:

"Da je kontrola uzročni fenomen teško je negirati. Pokušajte zamisliti jedno biće koje kontrolira drugo u odsutnosti uzročne veze između njih – Zeus kontrolira Prometeja, recimo – Ako nema uzročne veze između njih, Zeus nema učinka na Prometeja. I ako nema učinka na Prometeja, Zeus ne kontrolira Prometeja: ne kontrolira se biće na koje se zapravo nema učinka. (Naravno, može se dosljedno sustegnuti od promjene te moći, možda jer je ponašanje bića u skladu sa željama. Ali to je druga stvar.)"[129]

Timmothy O'Connor slaže se s Meleom da djelatnik jedino ima kontrolu nad svojim radnjama ako ih uzrokuje. U svojoj kritici neuzročnog libertarijanaca Carla Gineta piše:

"Kao jednostavni indeterminist, Ginet drži da su takve tjelesne radnje slobodne ako su jednostavne mentalne radnje u svojoj srži neuzrokovane. Ali to se mnogima (uključujući djelatničke kauzaliste) doima nezadovoljavajuće zbog sljedećeg jednostavnog razloga. Ako je moja jednostavna mentalna radnja neuzrokovana, ako ni u jednom smislu nije determinirana od bilo čega da se pojavi, onda nije determinirana da se pojavi partikularno zbog *mene*. Ali ako ne determiniram njezinu pojavu, onda nije pod mojom kontrolom.

[127] Alfred Mele, *Motivation and Agency* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 39. Moj prijevod.

[128] Stewart Goetz, *Freedom, Teleology, and Evil* (Norfolk: Continuum, 2008), p. 49.

[129] Alfred Mele, *Autonomous Agents: From Self Control to Autonomy* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 10. Moj prijevod.

Ginetov odgovor djelatničkom kauzalistu koji podiže ovaj prigovor je sljedeći. Razmotri objašnjenje jednostavne radnje *djelatničkog kauzalista*. Ona je neuzrokovani događaj oblika *djelatnik S uzrokuje događaj e*. Ali ako je manjak uzrokovanja htijenja jednostavnog indeterminista čini nekontroliranom od ičega, uključujući samog djelatnika, onda isto mora biti u slučaju neuzrokovanog djelatnika koji uzrokuje. Stoga ili oba objašnjenja ne uspijevaju adekvatno okarakterizirati samoodređenje ili je ideja djelatnikova kontrola nad vlastitom aktivnosti mora uključivati uzrokovanje pogrešna. Ali ako je potonje slučaj, nema razloga kompliciratи našu sliku djelatništva pojmom djelatničkog uzrokovanja.

Međutim, ovaj *tu quoque* odgovor skriva suštinsku razliku između dviju vrsta događaja koja su predstavljena. Obje vrste su smatrane da se pojavljuju neuzrokovane. Ali postoji unutarnja uzročna struktura u djelatničko-uzročnom događaju koja nije prisutna u jednostavno htijenju. A ta razlika u uzročnoj strukturi izravno se dotiče pitanja kontroliraju li njihovi dotični djelatnici pojave. Djelatničko-uzročni događaj je intrinzično djelovanje, *primjena* kontrole. Ginet tvrdi da je to istinito i za neuzrokovano htijenje, s obzirom na njihovu 'činsku fenomenološku kvalitetu'. Međutim, 'kontrola', 'određenje' i povezani pojmovi ne mogu biti utemeljeni samo u intrinzičnim, fenomenološkim značajkama – jasno zahtijevaju neku vrstu uzročnog razjašnjenja."[130]

U jednoj fusnoti O'Connor se osvrće na Stewarta Goetza i njegovu teoriju neuzročnog libertarijanizma čiju karakterizaciju donošenja odluke kao primjene mentalne moći od djelatnika odbacuje.

"Spominjem da drugi jednostavni indeterminist, Stewart Goetz opisuje (…) svoj pojam uzročno jednostavno 'odluke' kao 'primjenu mentalne moći'. Ali takav opis je jasno neprikladan za uzročno jednostavno pojavu."[131]

Laura Ekstrom također kritizira neuzročno djelovanje da djelatniku ne daje nikakvu kontrolu. Neuzročno djelovanje je za nju potpuno neshvatljivo i tajnovito:

"Ono što bi trebalo biti u potpunosti pod djelatnikovom kontrolom u slučaju slobodne radnje je radnja koju čini. Ali potpuno neuzrokovani događaj je događaj koji proizlazi iz ničega, koji svoj izvor ima u ničemu. Događaj koji dolazi iz ničega

[130] Timothy O'Connor, "Why Agent Causation?", *Philosophical Topics* 24 (1995): p. 146. Moj prijevod.

[131] Ibid., p. 157, n. 12. Moj prijevod.

je tajnovit u svojem podrijetlu; šokantan je i, bez bilokakvih uzročnih antecedenata, nasumičan. Sigurno, slobodne radnje ne bi smjele biti tajnovite, pojavljujući se iznebuha. Stoga odluka donesena zbog razloga, a ipak u potpunosti uzročno nepovezana s djelatnikom ili događajima iz prošlosti je izvan kontrole. Jednako tako, složena tjelesna radnja koja kao svoj centar ima neuzrokovani mentalni čin htijenja je krajnje neizvediva iz ičega i stoga izvan kontrole."[132]

4.2 Odgovor neuzročnih libertarijanaca na kauzalističku kritiku neuzročnog djelovanja

Stewart Goetz dao je izrazito sustavan odgovor navedenim kauzalističkim kritikama.[133] Goetz kaže da je Mele pogrešno formulirao Davidsonov prigovor. Davidsonov prigovor se dotiče objašnjenja i na nekauzalistu je da pruži objašnjenje kako razlog zbog kojeg je djelatnik odlučio djelovati objašnjava tu odluku. Drugim riječima, ako djelatnik ima dva razloga za odlučivanje i prvi razlog objašnjava odluku a ne drugi razlog, zbog čega prvi razlog objašnjava odluku? Goetzov nekauzalni odgovor na to pitanje je da je prvi razlog cilj te odluke, ono zbog čega je odlučio djelovati. Meleova formulacija je pogrešna jer koristi Goetzov odgovor. Da je ispravna, onda bi odgovor na pitanje zašto je istinito da je djelatnik odlučio djelovati djelovati u smjeru nekoga cilja bio taj da je činjenica da je djelatnik odlučio djelovati u smjeru nekoga cilja.

Ispravno formulirani Davidsonov prigovor glasi: zbog čega jedan razlog objašnjava a drugi ne objašnjava Alovu odluku da pokosi travu? Goetzov odgovor je da je Al odlučio pokositi travu jer se želio osvetiti i nije htio odlučiti pokositi travu jer ju je želio pokositi ovaj tjedan.

Goetz spominje da je kao odgovor na ovo Mele formulirao novi primjer.

"Pretpostavi da čovjek nije ostavio samo svoj šešir na krovu nego i nezgodnu kutiju s alatima i košaru s ciglama. Pretpostavi, dalje, da želi dohvatiti svaki od njih, da zna da ih ne može dobiti sve istovremeno i da kada se počne penjati po ljestvama neodlučan je koji će predmet uzeti ovoga puta. Zamisli da u nekom trenutku dok se penje po ljestvama čovjek oblikuje ili stječe namjeru da uzme određeni predmet *x* u trenutnom kretanju i da se penje ostatak puta s tom namjerom.

[132] Laura Ekstrom, *Free Will: A Philosophical Study* (Boulder, CO: Westview Press, 1999), p. 92. Moj prijevod.

[133] Prema Goetz, 2008, pp. 42 – 55.

> Pitajmo sada zbog čega je istinito da 'se popeo na ljestve [ostatak puta] jer je (time) namjeravao zadovoljiti svoju želju da dohvati [x]'? (…) Ali pretpostavi sada da premda su njegovi pokreti na ljestvama uistinu bili namijenjeni da to unaprijede, ova njegova namjera nije igrala nikakvu uzročnu ulogu u proizvodnji tih pokreta. Pretpostavi da kada je odlučio dohvatiti *x*, njegovo se tijelo pokrenulo kako se pokrenulo jedino zato što su nasumični Q signali s Marsa upravo tada započeli davati točno pravi input njegovim mišićima i da se čak i tako djelatniku činilo da je zapravo gibao sebe gore na ljestvama na isti način koji je radio. (…) U tom događaju, priznajem, nije se popeo ostatak na ljestvama – još manje namjerno. Premda se njegovo tijelo nastavilo penjati na ljestvama prema gore kao što se je i penjalo i premda je namjeravao za svoje pokrete da 'unaprijede udovoljenje [njegovih] želja', više nije bio pokretać pokreta. Ovdje su, smatram, intuicije jasne."[134]

Goetz odgovara da Mele u ovom primjeru pretpostavlja ono što mora dokazati, naime, da odluke moraju biti uzrokovane. Sa stajališta neuzročnog libertarijanizma odluka nije uzrokovani događaj stoga nije moguće da čovjekova odluka u Meleovu primjeru bude uzročno objašnjenja Q signalima dok je samo popraćena R-om. Goetz zatim sam proširuje Davidsonov prigovor i odgovara na njega.

> "Razmotri ponovno primjer djelatnika S koji ima dva razloga za odlučivanje da uđe u R-ovu sobu, naime, da uzme svoje naočale i da probudi R radi druženja. S obzirom na to da je tako, želimo znati više o tome zbog čega je ono prvo razlog a ne ovo drugo razlog zbog kojeg S odlučuje ući u R-ovu sobu. Zar ne mora biti, recimo, kontrafaktual među istinosnim uvjetima za S-ovu odluku, kontrafaktual kao 'Da S nije želio uzeti svoje naočale, onda ne bi odlučila ući u R-ovu sobi'? Ako nijedan takav kontrafaktual nije istinit, onda zar nije slučaj da nema objašnjenja S-ove odluke?"[135]

Goetz kaže da nema razloga smatrati da istinosni uvjeti S-ove odluke moraju u sebi sadržavati taj kontrafaktual jer s obzirom na to da S ima više od jednog razloga za ulazak u R-ovu sobu, mogao je ne imati razlog da uzme svoje naočale i ipak ući u sobu jer svejedno

[134] Alfred Mele, *Springs of Action: Understanding Intentional Behavior* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 248 – 50. Moj prijevod.

[135] Goetz, 2008, p. 45. Moj prijevod.

ima razlog da u nju uđe, naime da probudi R da se s njim druži, i razlog da u nju ne uđe, naime da pusti da R spava. Objašnjenje odluke razlogom ne implicira uvijek istiniti kontrafaktual koji tvrdi da ako djelatnik nije imao taj razlog za odluku, onda ne bi tako odlučio. U nekim ga slučajevima implicira, a u nekima ne, a u onima u kojima implicira, nema razloga smatrati da postoji uzročna veza između odluke i razloga zbog kojeg je donesena.

Na Meleov primjer koji bi trebao pokazati da je kontrola suštinski uzročan fenomen Goetz odgovara da on ne pokazuje da je sva kontrola suštinski uzročna kako to vjeruje Mele, nego samo da je neka kontrola suštinski uzročna a s čime se neuzročni libertarijanac može u potpunosti složiti. A razlog zašto neuzročni libertarijanac smatra da je neka vrste kontrole suštinski uzročna (a time i ekstrinzična) je taj jer je druga vrsta kontrole suštinski neuzročna (a time i intrinzična), a sigurno je da je djelatnikova odluka nešto nad čime ima neuzročnu i intrinzičnu kontrolu. Kontrolirati odluku nije jednako kao kontrolirati Prometeja.

Gotez ima nešto reći i u prilog intrinzičnoj kontroli. Spominje da je Hugh McCann da legitimizira tu vrstu kontrole rekao da intrinzičnu kontrolu nemamo nad tjelesnim ponašanjem.[136] Svi ljudi imaju s vremena na vrijeme grčeve i nespretne pokrete. Na to Goetz dodaje da manjak intrinzične kontrole imamo i u našem mentalnom životu, npr. katkad nam zna sinuti misao sama od sebe, ali zato nema takve situacije s našim odlukama. Nema takvih priča u kojima je netko nešto odlučio slučajno i nenamjerno, što pokazuje da nad odlukama imamo intrinzičnu kontrolu. Nadalje, kaže Goetz, ontologija mentalne moći i njezine primjene objašnjava zašto je naša kontrola nad odlukama intrinzična. Postoje dvije vrste mentalnih svojstava: moći i kapaciteti koji su ontološki odvojeni jedno od drugoga. Svakom mentalnom svojstvu odgovara jedna vrsta događaja. Mentalnim moćima djelatnikova primjena mentalnih moći, a mentalnim kapacitetima djelatnikovo ostvarenje mentalnih kapaciteta. Primjena mentalne moći je neuzrokovani događaj te je njegovo postojanje inicirano izravno i intrinzično kontrolirano od djelatnika, dok je ostvarenje kapaciteta događaj u odnosu na koji djelatnik nema kontrolu. Međutim, to ne znači da nema baš nikakvu kontrolu nad time jer može imati ekstrinzičnu kontrolu nad ostvarenjem nekoga od svojih mentalnih kapaciteta ako ima intrinzičnu kontrolu nad događajem koji to prouzrokuje.

[136] Prema Hugh McCann, *The Works of Agency* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), pp. 158, 168.

Što se tiče O'Connorove kritike nekauzalizma, Goetz odgovara da njegova događajno-uzročna teorija kontrole pati od istih "nedostataka" koje pripisuje neuzročnom libertarijanizmu: ako je zbog manjka uzročnosti primjena moći kod neuzročnog libertarijanizam izvan djelatnikove kontrole, onda je i O'Connorovo djelatničko uzrokovanje namjere izvan djelatnikove kontrole s obzirom na to da je ono neuzrokovano. O'Connor mora objasniti u kojem je smislu kontrola, kako je poima neuzročni libertarijanizam, inferiorna njegovu poimanju kontrole i zbog čega djelatnik ima kontrolu nad primjenom djelatničke moći koja producira namjeru a nema kontrolu nad moći odlučivanja. Goetz zaključuje da djelatnički kauzalist ne nudi ništa više od neuzročnog libertarijanca te da sumnja da djelatnički kauzalist šibicari u vezi s kontrolom. Zapravo, nema potrebe za djelatničkom uzročnošću jer je neuzročni libertarijanizam dovoljno adekvatan za kontrolu nad radnjama.

Goetz, naposljetku, odgovara prigovoru Laure Ekstrom. Kritizira je zbog njezine karakterizacije neuzrokovanih događaja kao nešto što je proizašlo iz ničega i da su takvi događaji šokantni i tajnoviti. Što se tiče prvog dijela karakterizacije, Goetz optužuje Ekstrom da je dvosmislena. Ako kada kaže da su neuzrokovani događaji nešto što je proizašlo iz ničega i nema izvor u ičemu misli da oni nemaju uzroka, onda je zapravo izrekla bezvrijednu tautologiju, a ako pod time misli da neuzrokovani događaji nemaju objašnjenja, onda je izrekla očitu neistinu. Neuzrokovana odluka teleološko je objašnjenje putem razloga zbog kojeg ju je donio djelatnik.[137] Glede drugog dijela kvalifikacije neuzrokovanih događaja kao šokantnih i tajnovitih Goetz odgovara Ekstrom da ovakav opis nije nikakva suvisla kritika pojma neuzrokovanog događaja i neuzročnog libertarijanizma nego obična retorika.[138] Ekstrom u svojoj kritičnoj opasci zapravo ne objašnjava zašto djelatnik ne može imati intrinzičnu kontrolu nad neuzrokovanom odlukom koja je donesena s razlogom.

[137] Ibid., p. 55.

[138] Ibid.

4.3 Ralph Wedgewood o intrinzičnim vrijednostima kao razlozima djelovanja

4.3.1 Uvodne opaske

Ralph Wedgewood razvio je teoriju djelovanja koja kao svoje razloge ima intrinzične vrijednosti.[139] Svjestan je da je izraz "razlog za djelovanje" višeznačan, stoga daje značenje na koje misli:

> Razlog za djelatnika *x* da učini radnju A u trenutku *t* je neka činjenica o A (povezana s *x*-ovom situacijom u *t*) koja igra određenu vrstu uloge u objašnjavanju što *x* treba uraditi u *t*.[140]

Ovo objašnjavanje na koje misli sadrži tezu supervenijencije: između dviju situacija ne može biti razlike u odnosu na to što djelatnik treba raditi u njima osim ako postoji razlika u razlogu zbog kojeg djelatnik ima za ili protiv različitih radnji koje može učiniti u tim situacijama. Termin "treba" jednako je višeznačan kao i "razlog za djelovanje" pa Wedgewood i njega definira. Termin "treba" u ovom kontekstu znači objektivno praktično "treba". "Praktično" ovdje znači da ovo "treba" upućuje na to što se treba učiniti kao dio praktičnog savjeta. "Objektivno" ovdje znači da je ono što djelatnik treba učiniti određeno svim činjenicama o djelatnikovoj situaciji neovisno o tome je li djelatnik svjestan tih činjenica ili nije. Teorija obuhvaća sve vrste razloga za djelovanje, a ne samo moralne razloge i ti razlozi daju intrinzične vrijednosti.

4.3.2 Priroda intrinzičnih vrijednosti

Wedgewood objašnjava kako shvaća intrinzične vrijednosti koje služe kao razlozi u njegovoj teoriji djelovanja. Razlikuje dvije vrste vrijednosti: relativne vrijednosti i apsolutne vrijednosti. Nešto može biti relativno vrijedno ili dobro na više načina. Jedan način da je nešto dobro ili vrijedno za nekoga ili nešto je to da je povoljno za toga ili to, npr. nešto može biti dobro za mene ili tebe ili Sveučilište Oxford ili cvijeće u vrtu itd. Drugi način da je nešto dobro ili vrijedno za neki cilj ili svrhu je taj da može za taj cilj ili svrhu biti koristan, npr. neka je tehnika dobra za zadavanje boli. Treći način da je netko dobar ili vrijedan je taj da

[139] Radim prikaz prema Ralph Wedgewood, "Intrinsic values and reasons for action", *Philosophical Issues*, br. 19 (2009), pp. 321 – 342.

[140] Ibid., p. 321. Moj prijevod.

postoje neke aktivnosti u kojima je vješt ili učinkovit, npr. čovjek je dobar jer je vješt u mučenju ljudi. Nešto je apsolutno vrijedno ili dobro ako je dobro ne za nekog ili nešto specifično, nego za sve, npr. britanski Zakon o ljudskim pravima iz 1998. je apsolutno vrijedan za sve.

Jedan način kako se može prikazati razlika između relativne i apsolutne vrijednosti je korištenje nečega što se naziva jednakost prikladnog stava (engl. fitting attitude equivalence). Prema toj jednakosti, nešto je vrijedno ili dobro ako i samo ako je doličan predmet određene vrste pozitivnog stava. Prema ovom kriteriju, nešto je apsolutno vrijedno ako i samo ako je za svakoga tko razmatra taj predmet primjereno imati prikladan pozitivan stav prema njemu. Primjer takvog stava koji je doličan za sve je divljenje. Kod relativnih vrijednosti stvar je složenija. Postoje dva moguća načina kako dati neku vrstu jednakosti prikladnog stava relativnim vrijednostima. Prvi je način da u slučaju da neki predmet iskazuje relativnu vrijednost, prikladnost posjedovanja stava prema njemu ograničiti na one djelatnike koji su na neki način povezani s tom relativnom vrijednošću, npr. ako je predmet vrijedan za samo jednu osobu, onda je samo za tu osobu prikladno da ima prikladan pozitivan stav prema tom predmetu. Drugi je način izmijeniti vrstu pozitivnog stava koja vrijednu stvar čini doličnom. Prema njemu, predmet je relativno vrijedan ako je za svakoga tko ga razmotri prikladno da ima relativno ili kondicionalno pozitivan stav, npr. ako je predmet instrumentalno vrijedan za određeni cilj, onda je kondicionalno pozitivan stav stav favoriziranja toga predmeta kao sredstvo za ostvarenje toga cilja, gdje je uvjet za zauzimanje toga stava taj da će se postići cilj na učinkovit način.

Ovo, kaže Wedgewood, pokazuje da su apsolutne vrijednosti djelatnički neutralne. Ako je neki predmet apsolutno vrijedan, onda je za sve djelatnike prikladno da imaju pozitivan stav prema njemu bez obzira na to tko su oni i kakav je njihov odnos prema njemu. Nadalje, ova teorija pretpostavlja radikalni vrijednosni pluralizam, tezu da postoji više vrijednosti koje se ne mogu svesti na jednu vrijednost.

Nositelji intrinzičnih vrijednosti su stanja stvari koji kao apstraktni entiteti postoje i kada nisu ostvareni, npr. ako neka osoba umre s pedeset pet godina, apstraktno stanje stvari da ta osoba živi do osamdeset pete godine premda nije ostvareno postoji. U slučaju da postoji stvar koja nije stanje stvari ali je intrinzično vrijedna, postoji način kako pronaći njoj podudarajuće stanje stvari koje ima podudarajuću intrinzičnu vrijednost koja omogućuje da se umjesto govora o intrinzično vrijednoj stvari može govoriti o njoj podudarajućem intrinzičnom vrijednom stanju stvari.

"Ovako se pronalazi podudarajuće stanje stvari za bilo koju vrijednu stvar *x* (pretpostavljajući da *x* sam nije stanje stvari). Pretpostavljam da kada bilo kada nešto ima određeno vrijednosno svojstvo *V*, ima neko drugo svojstvo *P* zbog kojeg je slučaj da ima *V*. Onda je stanje stvari koje se podudara s vrijednom stvari *x* stanje stvari da *x* ima *P*. Ovo stanje stvari možda samo nema *V*, ali ima podudarajuću vrstu vrijednosti: naime, ono je stanje stvari zbog kojeg je slučaj da nešto ima *V'* – što se doima da je način bivanja vrijednog stanja stvari.

Pretpostavimo da stanje stvari koje instancira jednu od tih vrijednosti je identificirano na način koji sam upravo opisao, tako da je stanje stvari da *x* ima svojstvo P – gdje je P svojstvo koje čini tako da *x* ima vrijednost V. Ako P zaista čini tako da *x* ima V, onda se doima da to što *x* ima P mora biti dovoljno za to da *x* ima V; to jest, nemoguće je za *x* da ima P a da nema V. Stoga stanje stvari da *x* ima P mora slično biti dovoljno za to stanje stvari da ima podudarajuću vrijednost V': to jest, nemoguće je za ovo stanje stvari da postoji a da nema tu vrijednost V'. U tom smislu, ta vrijednost V' je intrinzično obilježje ovoga stanja stvari. Stoga apsolutne vrijednosti koje su instancirane tim stanjima stvari su intrinzične vrijednosti."[141]

Ako je neko stanje stvari intrinzično vrijedno na ovakav način, onda ono mora imati viši stupanj detalja nego što se obično daje, npr. stanje stvari da Chris živi do osamdeset pete godine ne može biti intrinzično vrijedno jer mu nedostaje detalj kakva je bila kvaliteta Chrisova života da bi se moglo odrediti je li ono intrinzično vrijedno ili nije. Stanje stvari da Chris živi do osamdeset pete godine bez boli i bez demencije je dovoljno detaljno da se može ustvrditi da je intrinzično vrijedno. Ona stanja stvari bez dodatnog detalja nazivaju se vrijednosno neprikladnima, stanja stvari koja imaju više detalja nego što je nužno da se može odrediti stupanj intrinzične vrijednosti su nebazične intrinzične vrijednosti, a stanja stvari koja imaju točnu količinu detalja potrebnu da se odredi stupanj intrinzične vrijednosti su bazične intrinzične vrijednosti.

Intrinzične vrijednosti dolaze u stupnjevima tako da jedno stanje stvari može posjedovati intrinzičnu vrijednosti u višem stupnju od nekoga drugog stanja stvari koje ju posjeduje.[142] Na osnovi toga do kojeg stupnja instanciraju intrinzičnu vrijednost stanja stvari mogu se rangirati, npr. ako je intrinzična vrijednost zdrav život, onda stanje stvari da je Chris imao

[141] Ibid., p. 328. Moj prijevod.

[142] Ibid., p. 329.

zdrav život osamdeset pet godina iskazuje viši stupanj te vrijednosti nego stanje stvari da je Chris imao zdrav život pedeset pet godina.

Wedgwood zatim daje skicu toga koje su to konkretne intrinzične vrijednosti. Za potrebe davanja nacrta uvodi distinkciju između jednostavnih intrinzičnih vrijednosti i složenih intrinzičnih vrijednosti. Složena intrinzična vrijednost je ona intrinzična vrijednost koju jedino može iskazivati složeno stanje stvari koje uključuje iskazivanje neke druge intrinzične vrijednosti od drugog stanja stvari. Jednostavna intrinzična vrijednost je ona intrinzična vrijednost koja jedino može iskazivati jednostavno stanje stvari a da to ne uključuje iskazivanje neke druge intrinzične vrijednosti od drugog stanja stvari. Nacrt intrinzičnih vrijednosti temelji Wedgewood na generalizacijama nekih ideja iz etičkog perfekcionizma etičke tradicije prema kojem je ljudska priroda izvor vrijednosti, a moralan čovjek stremi ostvarenju svoje prirode. Dok se tradicionalni perfekcionizam bavi ljudskom prirodom, opća teorija perfekcionizma kojom se Wedgewood koristi bavi se savršenstvom živuće prirode.

Jedna jednostavna vrijednost shvaćena kao savršenstvo živuće prirode je da biljke i životinje, uključujući i ljude, žive duge i zdrave živote bez boli i bolesti. Svoju teoriju djelovanja Wedgewood želi učiniti spojivom s tezom Johna Broomea da je dobrota svediva na ono najbolje, stoga se vrijednost sastoji u tome da je vrjednije u odnosu na ovu vrijednost kada žive stvari žive dulje ili imaju bolje zdravlje ili manje boli i bolesti. Daljnje obilježje ove vrijednosti je da je vrjednije u odnosu na tu vrijednost da postoji više živih stvari i da postoji veća raznolikost živih bića. U jednostavne vrijednosti spadaju i savršenstva ljudskog života, npr. u savršenstva iskustva spadaju zamjećivanje ljepote i ostalih estetskih kvaliteta, a u savršenstva mišljenja i ostalih ljudskih kapaciteta razvoj vještina i talenta.

Među složene intrinzične vrijednosti spadaju voljeti i diviti se stvarima koje su intrinzično vrijedne. Intrinzično je vrijedno i to da inteligentna osoba voli i cijeni intrinzično vrijedne stvari; također je intrinzično vrijedno da inteligentna osoba mrzi i prezire stvari koje to zaslužuju. Pozivajući se na teoriju blagostanja R. M. Adamsa koja kaže da se ljudsko blagostanje sastoji od života u kojem se uživa u intrinzičnim vrijednostima, Wedgewood označuje pored voljenja i divljenja kao složenu intrinzičnu vrijednost i uživanje u intrinzičnim vrijednostima. Još jedna složena intrinzična vrijednost su interpersonalni odnosi koji promiču (barem) blagostanje osoba koje su u tom odnosu. Pored i vezano uz njih su stavovi i aktivnosti vezani uz te odnose koji su isto složeno intrinzično vrijedni. Među stavove spadaju naša briga za blagostanje naših prijatelja i uspjeh njihovih projekata i aktivnosti, a među aktivnosti spada suradnja da se stvori zajednički cilj i razgovori u kojima

se dijele ideje, iskustva i sl. Za njegovu teoriju, priznaje, najvažnije su one intrinzične vrijednosti koje iskazuju radnje.

4.3.3 Intrinzične vrijednosti radnji

Wedgewood objašnjava da su intrinzične vrijednosti radnji zapravo vrijednosti koje iskazuju stanja stvari koje se sastoje od djelatnika koji djeluju u nekom trenutku. Ako se radi o složenoj intrinzičnoj radnji, onda je radnja specifičnija i detaljnija vrsta ponašanja nego inače, npr. djelovati na takav način da to rezultira stanjem stvari koje nosi intrinzičnu vrijednost V do stupnja d_1 kada alternativna radnja rezultira stanje stvari koja instancira vrijednost V do stupnja d_2.

Apsolutna vrijednost radnji ima dva glavna dijela: prvi su glavni dio različita stanja stvari od kojih je svako posljedica radnji tako da će svaka biti postignuta ako radnja bude učinjena.

> "Na primjer, možda jedno stanje stvari koje vrijedi kao posljedica određene radnje A_1 je stanje stvari – nazovimo ga $S._{1.1}$ – da je petero ljudi u knjižnici spašeno; i druga posljedica iste radnje A_1 je stanje stvari $S_{1.2}$ da je jedna osoba u sobi za sastanke spašena. (…) Stoga, jedna komponenta vrijednosti ove radnje A_1 sastoji se od intrinzičnih vrijednost koje su instancirane od svakog stanja stvari kao $S_{1.1}$ i $S_{1.2}$ – koje vrijede kao njezine posljedice."[143]

Teorija treba biti spojiva s Broomeovom tezom o svedivosti dobrote na boljinu [*betterness*], stoga vrijednost svake posljedice radnje mora biti mjerena uspoređivanjem. To se postiže mjerilom u odnosu na koje se mjeri posljedica radnje. Kada je posljedica radnje iznad mjerila, onda vrijednost iskazuje do pozitivnog stupnja i dobro je obilježje radnje. Kada je ispod mjerila, iskazuje vrijednost do negativnog stupnja i loše je obilježje radnje. Jedan mogući način kako odrediti mjerilo je to da se uzme skup alternativnih radnji koje su dostupne djelatniku u nekom trenutku mjerilo od kojih svaka ima posljedicu koja iskazuje relevantnu vrijednost do određenog stupnja. Te posljedice su tzv. relevantne alternativne posljedice. Mjerilo je do kojeg te relevantne alternativne posljedice iskazuju vrijednosti.

[143] Ibid., p. 333. Moj prijevod.

"Na primjer, pretpostavi da u situaciji djelatnika u relevantnom trenutku postoji samo jedna alternativna radnja A_2 – pored A_1 – koju bi mogao ozbiljno razmatrati razumni mislitelj. A_2 ima dvije značajne posljedice, $S_{2.1}$ i $S_{2.2}$ – gdje je $S_{2.1}$ stanje stvari da je petero ljudi u Knjižnici ubijeno, i $S_{2.2}$ je stanje stvari da je jedna osoba u Prostoriji za sastanke spašena. Usredotočimo se sada na to kako se te posljedice mogu usporediti s obzirom na vrijednost blagostanja. Relevantne usporedbe bit će između relevantnih 'alternativnih posljedica' – u ovom slučaju, između $S_{2.1}$ i $S_{2.2}$. Ako je mjerilo za svaku od tih posljedica prosječna vrijednost obiju posljedica koje se uspoređuju, onda je jasno da je $S_{2.2}$ (osoba u Sobi za sastanke koja je spašena) je nad mjerilom; i stoga vrijedi kao dobro obilježje A_2 da ima ovo stanje stvari kao posljedicu. Na drugu ruku, alternativna posljedica $S_{1.2}$ (osoba u Sobi za sastanke je ubijena) je ispod mjerila; stoga vrijedi kao loše obilježje A_1 da ima ovo stanje stvari kao posljedicu. (Očito je da pozicija A_1 i A_2 obrnuta u odnosu na usporedbu između dviju posljedica koje se tiču petero ljudi u Knjižnici.)"[144]

Druga je glavni dio djelatnikov stupanj uključenosti u svaku od tih posljedica. Djelatnikov stupanj uključenosti ima dvije dimenzije: uzročna dimenzija i dimenzija namjere. U uzročnoj dimenziji djelatnik može ili aktivno prouzrokovati stanje stvari ili samo ne uspjeti ga spriječiti da se postigne. Ako djelatnik samo ne uspije spriječiti da se stanje stvari postigne, njegov je stupanj djelatničke angažiranosti niži nego da je djelatnik aktivno prouzrokovao da se stanje stvari postigne. Kada djelatnik aktivno prouzrokuje da se postigne, postoji razlika među situacijama ovisno o tome koliko je njegov stupanj uključenosti u postizanje stanja stvari. Ovo Wedgewood ilustrira Slučajem s tramvajem i Slučajem s granatom.

"U izvornom slučaju s tramvajem, odbjegli tramvaj opasno juri niz prugu prema petero ljudi zaglavljenih na pruzi. U ovom slučaju, možeš spasiti petoricu potezanjem ručke, koja će preusmjeriti tramvaj na tračnicu sa strane. Nažalost, postoji osoba koja je zaglavljena na tračnici sa strane, i predviđaš da ako preusmjeriš tramvaj, tramvaj će ga udariti i ubiti. Kao kontrast, razmotri slučaj s granatom (…); ako baciš granatu na tramvaj, prouzrokovat ćeš da će tramvaj eksplodirati prije nego što će moći dosegnuti ili ozlijediti petoricu, ali će šrapnel od eksplozije ubiti nedužnog promatrača.

[144] Ibid., p. 334. Moj prijevod.

U oba slučaja, aktivno prouzrokuješ smrt jedne osobe; nije da samo ne uspijevaš spriječiti njegovo umiranje od drugih uzroka (i u oba slučaja, nije dio ono što namjeravaš da mora umrijeti, ili da ga mora udariti tramvaj ili šrapnel iz eksplozije). Međutim, imam dojam da si u slučaju s granatom u višem stupnju djelatnički uključen u prouzrokovanje smrti promatrača nego što si u prouzrokovanju smrti onoga u izvornom slučaju s tramvajem. U izvornom slučaju s tramvajem, smrtonosni proces je već u tijeku i samo preusmjeruješ taj proces s jedne putanje na drugu na kojoj će prouzrokovati manje štete; to je jedina uzročna uloga koju igraš u prouzrokovanju smrti onoga. Kao kontrast, u slučaju s granatom, započinješ novu prijetnju (granata) koja nije postojala neovisno o tvojoj radnji, i promatrač umire kao posljedica te nove prijetnje. Stoga, u slučaju s granatom, tvoj stupanj djelatničkog uključenja u izazivanju smrti promatrača doima se većim nego tvoj stupanj djelatničkog uključenja u izazivanju smrti onoga u izvornom slučaju s tramvajem."[145]

U dimenziji namjere stupanj djelatničkog uključenja je viši ako djelatnik izravno namjerava nego ako samo predviđa da će doći do stanja stvari kao posljedica njegove radnje. Također, stupanj djelatničkog uključenja određen je i količinom razmišljanja i truda koji je djelatnik dao da se postigne stanje stvari. Wedgewood ilustrira razliku u stupnju djelatničkog uključenja na sljedeći način:

"Možemo prikazati tu razliku kontrastiranjem izvornog slučaja s tramvajem s varijantom toga slučaja, koji ću nazvati slučaj s višestrukim kruženjima. U ovom slučaju, postoji golemo špagetasto spojište tračnica, i stoga postoje brojni načini kojima možeš preusmjeriti tramvaj s glavne tračnice; ali nažalost, osim u slučaju da tramvaj naleti na jednu osobu koja je zaglavljena na jednoj od tračnica pokraj, kružit će uokolo i udariti petoricu s druge strane. Zapravo, jedini način da se tramvaj prisili da *ne* kruži natrag prema petorici je vješto manipuliranje tramvaja kroz ovu složenu seriju spojnica, na takav način da udari jednu osobu i (kao posljedica udarca) sporo se zaustavi prije nego što može kružiti uokolo da udari petoricu. Kako želim koristiti termin, tvoj stupanj 'činilačkog uključenja' u izazivanju smrti jednoga je

[145] Ibid., p. 335. Moj prijevod.

dosta veći u slučaju s višestrukim kruženjem nego u izvornom Slučaju s tramvajem."[146]

Ako je posljedica radnje ispod mjerila, onda je doprinos posljedice lošem statusu radnje povećan stupnjem djelatnikove uključenosti u prouzrokovanju te posljedice. Jednako tako, ako je posljedica iznad mjerila, onda je doprinos posljedice dobrom statusu radnje povećane stupnjem djelatnikove uključenosti u prouzrokovanju te posljedice.

4.3.4 Teorija djelovanja i vrijednosti

Wedgewood naposljetku izlaže suštinu svoje teorije.

"Ugrubo rečeno, teorija kaže da je razlog za neku radnju jednostavno *intrinzično dobro obilježje* te radnje. Drugim riječima, *x* ima razlog učiniti radnju A u *t* ako i samo ako je stanje stvari da *x* čini A u *t* je samo instancira ili iskazuje jednu od tih složenih vrijednosti."[147]

Spaja je zatim sa svojom teorijom intrinzičnih vrijednosti.

"Razmotri davanje težine stupnja do kojeg posljedica S radnje A instancira intrinzičnu radnju V s djelatnikovim stupnjem djelatničkog uključenja u prouzrokovanju S-a. (Što je viši stupanj djelatničkog uključenja, veće je davanje težine; što je stupanj djelatničkog uključenja niži, manje je davanje težine.) Nazovi to djelatničko-zadana težina S-a (smatrano posljedicom A u odnosu na V).

Onda možemo izraziti ovu teoriju razloga za radnje na sljedeći način: Kada postoji razlog za radnju A, taj razlog nastaje od toga što A ima posljedicu S koja ima *pozitivnu* djelatničko-zadanu vrijednost (ove vrste); kada postoji razlog *protiv* radnje A, taj razlog nastaje od toga što A ima posljedicu S koja ima negativnu djelatničko-zadanu vrijednost.

Štoviše, postoji prirodan način rabljenja ove ideje da se daje barem početak objašnjenja zbog čega jedan razlog vrijedi kao *jači* razlog nego drugi. Ostale stvari su jednake, što je pozitivna djelatničko-zadana vrijednost viša, jači je ovaj razlog za A; što je negativno djelatničko-zadana vrijednost niža, jači je razlog *protiv* A."[148]

[146] Ibid., pp. 335 – 336. Moj prijevod.

[147] Ibid., pp. 336 – 337.

[148] Ibid., p. 337. Moj prijevod.

4.4 Aksiološka neuzročna teorija djelovanja

Wedgewoodovu teoriju djelovanja koja ima vrijednosti kao razloge djelovanja lako je integrirati u aksiološki neuzročni libertarijanizam i na osnovi nje razviti aksiološku neuzročnu teoriju djelovanja s obzirom na to da dijele slične pretpostavke. Obje pretpostavljaju da su nositelji vrijednosti apstraktna stanja stvari s razlikom da Wedgewood smatra da ih mogu iskazivati i stanja stvari koja nisu postignuta, a aksiološki neuzročni libertarijanizam smatra da to rade činjenice. Također, oboje pretpostavljaju da djelatnik doprinosi pojavi vrijednosti u svijetu jer svojim djelovanjem dovodi u postojanje stanje stvari koje iskazuje tu vrijednost. Razlika je u terminologiji: u Wedgewoodovoj teoriji to se zove djelatnička uključenost, kod aksiološkog neuzročnog libertarijanizma stvaralačka vrijednost.

Aksiološka neuzročna teorija djelovanja izgleda ovako:

> Djelatnik *a* čini slobodnu radnju A u trenutku *t* ako i samo ako je razlog djelatnika *a* za počinjenje radnje A u trenutku *t* taj da je *a*-ovo činjenje radnje A činjenica koja iskazuje moralnu vrijednost V ili da je *a*-ovo činjenje radnje A činjenica koja iskazuje negaciju moralne vrijednosti V.

Kao ilustraciju možemo se ponovno koristiti Fabijanom. Zamislimo da je na putu prema poslu naišao na svojega smrtnog neprijatelja Josipa kako leži teško ozlijeđen pokraj ceste i deliberira između dviju radnji: ili će mobitelom pozvati hitnu pomoć da mu spasi život ili će produžiti do posla i ostaviti ga da umre. Bez obzira na koju se radnju odluči, svaka od njih će biti slobodna. Radnja zvanja hitne pomoći je slobodna jer njezin je razlog taj da je djelovanje te radnje činjenica koja iskazuje vrijednost dobročinstva. Radnja produžavanja na posao je slobodna jer je djelovanje te radnje činjenica koja iskazuje nedobročinstvo, odnosno nešto suprotno od moralne vrijednosti dobročinstva.

Wedgewood također u svojoj teoriji ima plauzibilnu ideju da su vrijednosti stupnjevite, tj. da različita stanja stvari neku vrijednosti iskazuju manje ili više. Ovo je osobito očito kod moralnih vrijednosti. Na primjer, stanje stvari da su spašene četiri osobe više iskazuje vrijednost života od stanja stvari da su spašene dvije osobe ili stanje stvari da je netko nekome pomogao odvesti bolesno dijete na rubu smrti u bolnicu više iskazuje vrijednost dobročinstva nego stanje stvari da je netko nekome pomogao nositi vreću krumpira do kuće jer je sam preslab. Ili da se vratimo na Fabijana, da je odlučio pozvati hitnu pomoć i nakon toga odlučio staviti ruke na Josipove rane da uspori krvarenje, i učinio, postojale bi dvije

činjenice: činjenica da je Fabijan pozvao hitnu pomoć da spasi Josipov život i činjenica da je stavio svoje ruke na Josipove rane da uspori krvarenje i druga činjenica iskazuje vrijednost dobročinstva, ali činjenica da je stavio svoje ruke na Josipove rane iskazuje viši stupanj te moralne vrijednosti jer je učinio nešto što prelazi njegove moralne dužnosti.

4.5 Zaključak poglavlja

U ovom poglavlju izložio sam kritiku neuzročnog djelovanja, odgovor neuzročnog libertarijanca Stewarta Goetza na tu kritiku i teoriju djelovanja koja za razloge radnji ima intrinzične vrijednosti Ralpha Wedgewooda. Postoje dvije glavne kritike neuzročnog djelovanja. Prva je da se bez pretpostavke da su razlozi za djelovanje ujedno i uzroci ne može objasniti zašto je djelatnik odlučio djelovati zbog jednog razloga a ne zbog drugoga. Druga je da bez uzročnog odnosa između djelatnika i njegovih radnji djelatnik nema kontrolu nad njima. Goetzov je odgovor na prvu kritiku da se objašnjenje nalazi u samim razlozima. Razlog za djelovanje u sebi sadrži cilj zbog kojeg djelatnik se odlučio da učini radnju. Objašnjenje zašto se djelatnik odlučio za ovaj razlog a ne za onaj leži u cilju koji je želio postići a koji spada u odabrani razloga. Njegov odgovor na drugu kritiku je da je prisutnost objašnjenja radnje njenim razlogom dovoljno da se može reći da djelatnik ima kontrolu nad radnjama. Reći da su neuzrokovane radnje kaotične i izvan kontrole je puka neargumentirana retorika usmjerena protiv neuzročnog libertarijanizma.

Wedgewooda teorija djelovanja na osnovi intrinzičnih vrijednosti tvrdi da imati intrizničnu vrijednost kao razlog za počinjenje neke radnje u nekom trenutku znači da apstraktno stanje stvari da djelatnik čini tu radnju u tom trenutku trenutku iskazuje neku intrinzičnu vrijednost. Na osnovi Wedgewoodove teorije razvio sam aksiološku teoriju neuzročnog djelovanja po kojoj je imati kao razlog za djelovanje moralnu vrijednost ili suprotnost od moralne vrijednosti znači da je djelatnikovo počinjenje radnje u nekom trenutku činjenica koja iskazuje neku moralnu vrijednost ili činjenica koja iskazuje suprotnost od te moralne vrijednosti.

5. AKSIOLOŠKI NEUZROČNI LIBERTARIJANIZAM I PROBLEM SREĆE

5.1 Uvod

U ovom poglavlju govorit ću o aksiološkom neuzročnom libertarijanizmu i problemu sreće.[149] Pokazat ću kako su na njega odgovarali uzročni i neuzročni libertarijanci. Zatim ću pokazati kako aksiološki neuzročni libertarijanizam može odgovoriti barem na jednu varijantu problema sreće.

5.2 Problem sreće

Pod indeterminizmom postoji nekoliko mogućih budućnosti, a pod libertarijanizmom djelatnik slobodno odabire jednu od tih budućnosti. Problem za libertarijanizam je objasniti zašto djelatnik bira određenu budućnost, a ostale odbacuje s obzirom na to da je jednako tako mogao odabrati i njih – nije bio determiniran od ičega kako će birati a da to objašnjenje u sebi ne sadrži element nasumičnosti i sreće. Ako ima elementa nasumičnosti i sreće u djelatnikovoj odluci o budućnosti, djelatnik nije imao kontrolu nad time kako će odlučiti. Nije bio slobodan. Bruce Waler daje izvrsnu ilustraciju problema:

> "Zamislimo da imamo dvije identične osobe u identičnim situacijama: Svaka ima deset dolara za potrošiti, svaka ima prijatelje s potrebama, svaka želi ići u kino – i cijela njihova pozadina, želje, uvjetovanje, geni, situacije su u potpunosti iste u svakom smislu. Osoba A promišlja, razmatra broj razloga za svaku alternativu, i – slijepom srećom – prestaje promišljati u trenutku kada mjehurić skoči prema filmovima. Osoba B promišlja na jednak način, osim – opet slijepom srećom – nastavlja promišljati malo dulje i sjeti se da je prijatelj s potrebama uradio posebno dobro djelo za zajednicu i stoga osobito zaslužuje da mu se da novac. Stoga za B mjehurić skače prema velikodušnosti. Svaka je napravila razumnu odluku, imajući na umu razmatranja koja su se svakoj pojavile; i u svakom slučaju odluku je napravila ta osoba. Ali hoće li postojati neki temelji za razlikovanje između A i B, da se može reći da jedna zaslužuje osudu zbog takve

[149] Sreća u ovom kontekstu ne znači duševno stanje zadovoljstva, nego slučajnost i nasumičnosti kao u izrazu igra na sreću.

sebične odluke, a druga zaslužuje pohvalu zbog velikodušnosti? Ako su uistinu identične, i razlika u njihovim radnjama nastaje zbog slijepe sreće, onda se doima nerazumno smatrati jednu hvalevrednijom (ili prijekora vrednijom) od druge."[150]

Libertarijanci smatraju da determinizam oduzima ljudima kontrolu nad njihovim odlukama i radnjama i da je indeterminizam potreban. Ali izgleda da i indeterminizam može biti jednaka prijetnja slobodi volje. Libertarijanci to negiraju i pokušavaju pokazati da to nije točno.

5. 2 Uzročni libertarijanizam o problemu sreće

Uzročni libertarijanizam dijeli se na događajni-uzročni libertarijanizam i djelatničko-uzročni libertarijanizam. Prvo ću prikazati kako događajno-uzročni libertarijanci odgovaraju na problem sreće. Nakon toga ću prikazati kako djelatničko-uzročni libertarijanci odgovaraju na problem sreće.

5.2.1 Događajno-uzročni libertarijanizam

U ovom odjeljku prikazujem kako na problem sreće odgovaraju događajno-uzročni libertarijanci Robert Kane[151] i Mark Balaguer[152].

5.2.1.1 Robert Kane o problemu sreće

Prema Robertu Kaneu, ono na čemu se temelji problem sreće su tzv. intuicijske crpke (engl. intuition pumps), misaoni pokusi koji koriste intuicije slušatelja da opravdaju svoj zaključak. Ono što je zajedničko mnogim intuicijskim crpkama o nespojivosti indeterminizma i slobode volje je poistovjećivanje indeterminizma s nasumičnošću, koja u sebi ima ugrađenu konotaciju sreće i manjka kontrole. Stoga Kane zaključuje da ako se pokaže da

[150] Bruce Waler, "Free Will Gone Out of Control", *Behaviorism* 16 (1988), p. 151. Moj prijevod.

[151] Robert Kane, "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Chance and Determinism", u: *Free Will*, uredio Gary Watson (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 299 – 321.

[152] Mark Balaguer, *Free Will as an Open Scientific Problem* (Cambridge: MIT Press, 2010), pp. 61 – 62, 71 – 72, 76, 87, 96 – 97, 101.

indeterminizam nužno sa sobom ne povlači nasumičnost, intuicijske crpke koje napajaju problem sreće bit će stavljene izvan pogona.

Kaneov odgovor na problem sreće je dvostruk. Prvo odgovara da, ma koliko izjednačavanje indeterminizma i nasumičnosti bilo plauzibilno na intuitivnoj razini, to je nedovoljno da se među njima uspostavi nužna veza. Indeterminizam nije ništa više nego tehnički izraz za odsutnost determiniranja. Poistovjetiti ili povezivati indeterminizam s nasumičnošću bez pozitivnog argumenta je *a priori* prejudiciranje protiv libertarijanske pozicije. Korištenje intuicija ne pomaže puno. Zatim odgovara da čak i ako se u nekim instancama indeterminizma može legitimno govoriti o nasumičnosti, u domeni djelatništva indeterminističke radnje nisu nasumične.

Ovo potonje Kane namjerava pokazati unutar svoje libertarijanske teorije slobode volje. Osebujnost Kaneove teorije jest da prema njoj kriterij indeterminiranosti nije univerzalni kriterij slobode. Kane smatra da radnje koje proizlaze izravno iz naše volje moraju njome biti determinirane da budu slobodne jer djelovati mimo određenja naše volje je kapriciozno i nerazumno te stoga i neslobodno. No da naša volja bude slobodna (te time i radnje koje iz nje izviru), mi je moramo moći oblikovati. Kane smatra da imati slobodu volje i moralnu odgovornost znači moći sebe oblikovati i na sebe utjecati. Da to možemo, naše radnje moraju biti indeterminirane. Te radnje Kane naziva samooblikujuće radnje (engl. self-forming actions). Ljudi čine samooblikujuće radnje u trenucima kada moraju birati između suprotstavljenih vizija svojih budućih sebe između kojih se osjećaju rastrganima.

Kao primjer samobolikujućih radnji Kane daje slučaj poslovne žene koja na putu prema službenom sastanku svjedoči kako neka osoba biva napadnuta u obližnjoj uličici. U tom trenutku pred njom su se pojavile dvije suprotstavljene vizije svojega budućeg Ja: ili će pomoći osobi i zvati policiju te postati altruist ili će ignorirati zločin i produžiti na sastanak te postati beskrupulozni karijerist. Ta je situacija čini napetom jer istovremeno želi dvije oprečne stvari. Ta napetost nije prisutna samo na fenomenološkoj razini, tvrdi Kane. Ona se odražava i u mozgu djelatnika. Situacija u kojoj se našla ta poslovna žena poremetila je termodinamičku ravnotežu u njezinu mozgu i stvorila indeterministički džep. Naposljetku, nakon određene unutarnje bitke, njezina želja da pomogne osobi pobjeđuje njezinu oprečnu želju da produži na sastanak te poziva policiju.

Kane kaže da samooblikujuće radnje nisu nipošto nasumične te stoga odbacuje problem sreće. Bez obzira na to koja odluka bude donesena, ona je bila željena od djelatnika i donesena je voljno. Ne može se reći da je nešto bilo željeno i doneseno voljom djelatnika a da je nasumično. Moglo bi se prigovoriti da je odluka stvar sreće jer je do trenutka donošenja

odluke bilo neodređeno koja će odluka pasti. Kane tvrdi da ovaj prigovor opet izjednačava indeterminizam i nasumičnost. Priznaje da indeterminizam jest prepreka jer ne jamči ishod, ali ne podriva kontrolu nad njime. Daje primjer rješavanja matematičkog zadatka s indeterminističkim događajima koji se odvijaju u mozgu. Kada rješavamo zadatak, indeterminizam u našem mozgu jest prepreka, ali mi se samo moramo koncentrirati i nadvladat ćemo indeterminizam. Jednako je s donošenjem samooblikujuće odluke. Moglo bi se i prigovoriti da ako je nedeterminirano koju će željenu odluku donijeti, onda je radnja koju će djelatnik voljno donijeti stvar sreće. Kane to negira. Kada se donosi samooblikujuća radnja, djelatnik izvodi tzv. usporedno procesiranje. On vrši istovremeno dvije kognitivne radnje. Indeterminizam jedne odluke proizlazi iz djelatnikova nastojanja da donese suprotnu odluku. Budući da indeterminizam proizlazi iz djelatnikova nastojanja, prema Kaneu, ni u jednom trenutku nije nastupio puki slučaj.

5.2.1.2 Mark Balaguer o problemu sreće

Za Balaguera djelatnici imaju libertarijansku slobodu kada su ispunjena sljedeća dva uvjeta: prvo, ako su njihove radnje nedeterminirane, one su prikladno nasumične (engl. appropriately random); drugo, ta nedeterminiranost ili stvara ili poboljšava ili povećava prikladnu nasumičnost radnje. Prikladno je nasumična ona radnja za koju se može reći da je potekla od djelatnika, tj. on je izvor radnje a ne nešto drugo i da je nad njom djelatnik imao kontrolu, tj. on je odlučio da će izvršiti nju a ne neku drugu radnju.

Balaguer je više nego svjestan da problem sreće, ako je ispravan, pokazuje da se ti uvjeti ne mogu ispuniti. Indeterminizam bi radnje učinio nasumičnima, ali neprikladno nasumičnima. Izvor radnje ne bi bili djelatnici nego puka sreća nad čijim ishodima on nema kontrolu. Indeterminizam, umjesto da stvara, poboljšava ili povećava prikladnu nasumičnost, ju onemogućuje. No Balaguer je uvjeren da se problem sreće može opovrgnuti. Misli da se to može napraviti tako da se pokaže radnja koja je nedeterminirana, prikladno je nasumična i ta nedeterminiranost omogućuje i poboljšava prikladnu nasumičnost. Prema Balagueru, postoji jedan valjani kandidat tzv. rastrgane odluke (engl. torn decision). Rastrgana se odluka događa kada se djelatnik osjeća rastrganim između dviju odluka jer ima jednako dobre razloge za svaku odluku i odlučuje se za jednu a da nije razriješio nedoumicu koja je od njih bolja odluka.

Za primjer rastrgane odluke Balaguer daje slučaj s djelatnikom Ralphom koji je rastrgan između odluke da ode živjeti u New York i odluke da ostane u svojem mjestu Mayberryu.

Razlozi za odlazak i ostanak Ralphu su jednako uvjerljivi. Ostanak u Mayberryu jamči mu financijsku i privatnu stabilnost jer ima dobro plaćen posao, smiješi mu se promaknuće i njegova djevojka zatražila ga je da ju oženi. Odlazak u New York bi mu omogućio karijeru i slavu jer tamo se može prijaviti da igra za lokalnu ragbi momčad i glumi u brodvejskom mjuziklu. Prolazi nekoliko dana i Ralph je nakon poduljeg vaganja još uvijek rastrgan između odlaska i ostanka. Ipak, na kraju se odlučuje za odlazak u New York, ali ne zato što su mu se razlozi za odlazak pokazali uvjerljivijima od razloga za ostanak. Jednostavno je odlučio otići bez promišljanja.

Balaguer iznosi svoj argument da su rastrgane odluke libertarijanski slobodne u dva koraka. No prije toga mora se dodatno kvalificirati indeterminizam rastrganih radnji. Balaguer smatra da možemo govoriti o stupnjevima indeterminizma. S jedne strane kontinuuma može se govoriti o potpunom indeterminizmu kada svi događaji koji mogu nastupiti imaju istu vjerojatnost nastupanja 0,5. S druge strane može se govoriti o potpunom determinizmu kada je vjerojatnost nastupanja jednog događaja 1, a svih ostalih 0. Između tih krajnosti može se govoriti o djelomičnom indeterminizmu ili djelomičnom determinizmu kada svi mogući događaji imaju različite stupnjeve vjerojatnosti da će se dogoditi, od 0,9 do 0,1, ovisno o različitim čimbenicima koji utječu na njihovu vjerojatnost. Primijenjeno na rastrgane odluke, to znači da su one potpuno indeterminirane. Vjerojatnost da će se Ralph odlučiti za odlazak u New York pod pretpostavkom spomenutih razloga za odlazak je 0,5 i vjerojatnost da će se odlučiti za ostanak u Mayberryu pod pretpostavkom spomenutih razloga za ostanak iznosi 0,5.

U prvom koraku Balaguer brani tvrdnju da ako su rastrgane odluke nedeterminirane, djelatnici su njihovi autori i imaju kontrolu nad njima. To slijedi iz njihove potpune indeterminiranosti. Jer je svaka odluka jednako vjerojatna, u trenutku donošenja rastrgane odluke na djelatnika ne utječu neki vanjski čimbenici koji bi prevagnuli prema određenoj odluci. Bez obzira na to koju odluku će donijeti, argumentira Balaguer, autor te odluke je nesumnjivo sam djelatnik. Kada Ralph, nakon određenog razdoblja besplodnog promišljanja, odluči da će ići u New York, intuitivno možemo reći da je on autentični izvor svoje odluke. I budući da je svaka odluka koja je svjesna, razložna i namjerna, rezultat indeterminističkog uzrokovanja, taj djelatnik ujedno ima kontrolu nad svojom odlukom.

U drugom koraku Balaguer brani dvije tvrdnje: a) ako su rastrgane odluke potpuno indeterminirane, djelatnik nad njima ima najviši stupanj autorstva i kontrole i b) ako bi rastrgane odluke bile determinirane, stupanj autorstva i kontrole koji bi djelatnik imao nad njima bio bi uvelike umanjen ako ne i nepostojeći. Te tvrdnje stavljene u konjunkciju imaju

kao logičku posljedicu da indeterminizam omogućuje i poboljšava prikladnu nasumičnost rastrganih odluka. Za obranu tih tvrdnji Balaguer se koristi primjerom Ralphove rastrgane odluke. U stanju rastrganosti između dviju odluka Ralph uistinu nije imao razloga preferirati jednu odluku nad drugom, ali njegova rastrgana odluka da ode u New York je svejedno razuman čin. Stanje neodlučnosti je manje poželjnije od donošenja neke odluke, stoga je Ralph imao valjano opravdanje za svoj impulzivni čin. To je bilo najbolje što je mogao uraditi u zadanoj situaciji. Da može imati taj stupanj autorstva i kontrole, nužno mora Ralph biti taj koji donosi tu odluku, a ne neki vanjski čimbenik, što znači da indeterminizam Ralphu jamči taj stupanj autorstva i kontrole. To se ne može reći kada bi rastrgana odluka bila determinirana. Tada bi Ralphova rastrgana odluka bila uzrokovana čimbenicima koji nisu dio Ralphove svijesti te time Ralph ne bi bio njezin autor niti bi imao kontrolu nad njom, tj. radnja ne bi bila prikladno nasumična.

5.2.2 Djelatničko uzročni libertarijanizam o problemu sreće

U ovom odjeljku prikazujem kako na problem sreće odgovaraju djelatničko-uzročni libertarijanci Timothy O'Connor i Randolph Clarke.

5.2.2.1 Timothy O'Connor o problemu sreće

Prema O'Connoru, djelatnici uzrokuju radnje putem sposobnosti koju naziva aktivna moć. Aktivna je moć moć slobodnog odabira vlastitog tijeka radnje na temelju nekoga razloga.[153] O'Connor za primjer korištenje aktivne moći daje sebe kao djelatnika koji promišlja hoće li nastaviti pisati ili raditi nešto drugo:

> "Razmotrimo, na primjer, moje promišljanje o tome hoću li nastaviti raditi na ovom poglavlju ili ću prestati i raditi nešto drugo. Nakon što sam razmotrio stvar, oblikovao sam namjeru u trenutku *t* da nastavim raditi. Možemo pretpostaviti da sam u trenutku *t* imao moć odabrati hoću li nastaviti raditi ili ću prestati, gdje je to moć da se može uzrokovati jedan od tih mentalnih događaja. Taj je kapacitet ostvaren u *t*-u na određen način (odabirom da se nastavi raditi), što nam dopušta da

[153] Timothy O'Connor, *Persons and Causes* (New York: Oxford University Press, 2000), p. 95.

kažemo istinu da je Tim u trenutku *t* uzročno determinirao svoju odluku da nastavi raditi."[154]

Zadnja je rečenica bitna. O'Connor je korištenjem aktivne moći jamčio da će se dogoditi radnja (pod pretpostavkom odsutnosti vanjskih prepreka) u trenutku odluke i to radnja za koju je imao razlog i za koju se odlučio. U trenutku prije donošenja odluke imao je nekoliko mogućih radnji za koje se mogao odlučiti da će ih učiniti; dakle, imao je libertarijansku slobodu, no kada se odlučio za jedan tijek radnje, osigurao je da će se ta radnja dogoditi i ima objašnjenje zašto je učinio tu radnju. Te stoga, zaključuje O'Connor, radnja iako indeterminirana, nije bila stvar puke sreće nego posljedica njegove aktivne moći.

5.1.2.2 Randolphe Clark o problemu sreće

Jedna od poteškoća s kojima se suočavaju djelatničko-uzročni libertarijanci je davanje objašnjenja o tome kako su djelatnikove radnje racionalne. Poteškoća izvire iz njihove negacije da radnje uzrokuju događaji. Djelatnici djeluju racionalno kada iza njihova djelovanja stoji razlog, a razlog može stajati iza nekog djelovanja samo ako djelatnikovo posjedovanje razloga, jedan događaj, uzrokuje tu radnju. Stoga radnje moraju biti uzorkovane događajima da ih se može smatrati racionalnima. Zbog toga Randolphe Clarke razvija integrativnu djelatničko-uzročnu teoriju koja uklapa događajnu uzročnost s djelatničkom uzročnosti. Radnju uzrokuje djelatnik zajedno sa svojim mentalnim događajima.

Za primjer Clarke daje slučaj Lea koji promišlja hoće li slagati ili reći istinu i želi odmah razriješiti tu dilemu.[155] Za svaki mogući ishod Leo ima razloge zbog kojih zajedno sa svojom namjerom za svaki ishod postoji indeterministička vjerojatnost veća od nule da će se dogoditi. Bez obzira za koju će se odluku Leo odlučiti, odluku će uzrokovati on kao djelatnik i njegovi razlozi za tu odluku. Leo nakon što je izvagao razloge odlučuje da će reći istinu.

Kako Clarke odgovara na problem sreće? Prvo kaže da Leova odluka da kaže istinu ne može biti nasumična jer je uzrokovana. Uzrokovana je njegovim razlozima da govori istinu i uzrokovana je samim Leom kao djelatnikom. Reći da je Leova radnja slučajan događaj je potpuno pogrešno.[156] To da je radnja uzrokovana razlozima i Leom pokazuje, prema Clarku, i

[154] Ibid., p. 75. Moj prijevod.

[155] Randolphe Clarke, "Agent Causation and The Problem of Luck", *Pacific Philosophical Quarterly* 86, 2005, p. 411.

[156] Ibid., p. 413.

da Leo ima određen stupanj kontrole nad time koju će radnju uraditi. Jer, tvrdi Clarke, složeni događajni slijed koji je doveo do događaja da Leo odluči reći istinu mogao se dogoditi jedino ako Leo uzrokuje odluku da će reći istinu. Leo je taj o kome ovisi hoće li doći do toga uzročnog slijeda te stoga Leo ima kontrolu nad time što je odlučio reći istinu.[157] Naposljetku, ono što objašnjava zašto je Leo odlučio reći istinu i zašto nije odlučio slagati je Leovo vršenje svoje slobodne volje.[158]

5.3 Neuzročni libertarijanizam o problemu sreće – Stewart Goetz o problemu sreće

U ovom odjeljku prikazat ću kako na problem sreće odgovara neuzročni libertarijanac Stewart Goetz. Goetz problem sreće dijeli na tri različite verzije na koju svaku odgovara zasebno.[159]

5.3.1 Goetz o prvoj verziji problema sreće

Prema prvoj verziji problema sreće, djelatnikova je odluka intrinzično sretan i nasumičan događaj, tj. razlog zašto je sretan i nasumičan događaj nije zato što ima odnos s nečim što isto tako ima svojstvo nasumičnosti i sreće nego je sretan i nasumičan događaj po sebi. Oni koji se koriste ovom verzijom Problema sreće često uvode kvantifikacijske probleme. Jedan od njih je Alfred Mele. Njegova vjerojatnosna verzija prve verzije Argumenta sreće nadovezuje se na van Inwagenov odgovor na *Mind* argument. Van Inwagen kaže:

> "Pretpostavimo da neki uzroci ne determiniraju nego samo, mogli bismo reći, produciraju svoje učinke. (…) Ponovno pogledajmo našeg lopova. Ako je model uzroka radnje koji razmatramo ispravan, onda je njegovo sustezanje od pljačkanja škrabice za milodar (R) uzrokovala, ali nije učinila neizbježnim njegova želja da očuva obećanje koje je napravio svojoj umirućoj majci zajedno s njegovim vjerovanjem da bi najbolji način da se to uradi bio da se sustegne od pljačkanja škrabice za milodar (DB). Pretpostavimo da je drugi model točan: R je uzrokovao DB i DB nije morao uzrokovati R; jednostavno je. Možemo pretpostaviti da je bog tisuću puta prouzrokovao da se svijet vrati točno na svoje stanje u trenutku tik prije

[157] Ibid., p. 414.

[158] Ibid., p. 416.

[159] Goetz, 2008, pp. 60 – 63, 66 – 69, 70 – 73.

nego je lopov odlučio ne ukrasti i svaki je put dopustio da se stvari dogode bez interferencije na nekoliko minuta, i da je DB uzrokovao R u oko pola tih događanja. Pri drugim događanjima, možemo pretpostaviti, DB nije uzrokovao R: umjesto lopovove želje za novcem, zajedno s njegovim vjerovanjem da je najbolji način za njega da dobije novac da opljačka škrabicu za milodare, prouzrokovao je da opljačka škrabicu za milodare."[160]

Mele komentira Van Inwagenov primjer s lopovom:

"Pretpostavimo da ovo dopustimo; čak i tada izgleda da je ono što radi lopov stvar sreće. Izgled da je samo stvar sreće da DB uzrokuje sustezanje radije nego što onaj drugi par želje/vjerovanja uzrokuje krađu. Da je lopov imao mali uređaj za nasumičnost u svojoj glavi – možda čak koji je 'prirodni dio' njegova mozga – koji daje svakom od skupova razloga koji se natječu inicijalnu šansu od 0,5 da u trenutačnoj situaciji i onda nasumično propisuje da jedan skup razloga prevlada, božanska 'ponavljanja' bi pokazala distribuciju koju van Inwagen zamišlja da pokazuju. (Zamisli uređaj kao sićušno, istinski nasumično kolo za rulet, čijih pola polja je crno a pola crveno. Pad lopte na crno predstavlja prevladavanje lopovovih razloga za sustezanje od krađe, i njezino slijetanje na crveno predstavlja prevladavanje drugih razloga.) Ali u tom slučaju, ako lopov nije moralno odgovoran za ono što radi uređaj, teško je vidjeti kako može biti moralno odgovoran (ili zaslužiti moralno priznanje ili pokudu) za sustezanje od krađe u zbiljnom svijetu ili za krađu u 'reprizama' u kojima krade. Barem je teško vidjeti kako se njegova moralna odgovornost za sustezanje ili za krađu može proširiti izvan njegove moralne odgovornosti za njegovo posjedovanje razloga koje je imao u tom trenutku. A ako je njegova odgovornost trebala biti izvedena iz njegovih ranijih indeterminiranih radnji (uključujući odlučivanja) u kojem generator nasumičnosti opisane vrste igra središnju ulogu, isti problem pojavljuje se u relevantnim ranijim trenucima."[161]

Goetz odgovara da su odluka i padanje loptice na polje ruletnog kola ontološki različite vrste događaja i time imaju različite vrste objašnjenja. Odluka je neuzrokovani događaj koji

[160] Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford University Press, 1983), p. 141. Moj prijevod.

[161] Alfred Mele, "Ultimate responsibility and dumb luck," *Social philosophy and Policy* 16 (1999), p. 274 – 93. Moj prijevod.

je nastao kada je djelatnik primijenio svoju moć odlučivanja i njegovo je objašnjenje teleološko u obliku razloga zbog kojeg je odluka donesena, a slijetanje loptice na polje ruletnog kola je uzrokovani događaj nastao aktualizacijom unutarnjeg kapaciteta loptice da bude pokrenuta i njegovo je objašnjenje uzročno putem onoga što je prouzrokovalo da loptica aktualizira svoj unutarnji kapacitet da bude pokrenuta. Slijetanje loptice može uistinu biti nasumičan događaj, ali kako ne spada u istu ontološku kategoriju kao odluka koja ima objašnjenje, ono što se može zaključiti o prirodi slijetanja loptice ne može se primijeniti na prirodu odluke.

> "Pretpostavimo, na primjer, da je u nekoj teškoj situaciji Alice suočena s izborom između laganja i da kaže istinu i da je slobodno odlučila reći istinu. (…) Sada pretpostavimo da je Bog odmah nakon što je Alice rekla istinu prouzrokovao da se svemir vrati točno u ono stanje jedne minute prije nego što je Alice rekla istinu (nazovimo prvi trenutak koji je svemir bio u tom stanju 't_1', a drugi trenutku u kojem je svemir bio u tom stanju 't2' i neka zatim stvari 'idu ponovno naprijed'.) Što bi se dogodilo drugi put? Bi li lagala ili bi rekla istinu? S obzirom na 'izvornu' odluku Alice, njezina odluka da kaže istinu bila je nedeterminirana – s obzirom na to da je bilo indeterminirano hoće li lagati ili reći istinu – njezina 'druga' odluka bi isto bila indeterminirana, i ovo pitanje stoga ne može imati odgovor; ili ne može imati odgovor ali, 'A sad, premda bi ili rekla istinu ili lagala, nije istinito da će reći istinu i nije istinito da će lagati.' (…) Može se samo reći da je *mogla* lagati i da je *mogla* reći istinu.
>
> Sada pretpostavimo da je Bog tisuću puta prouzrokovao da se svemir vrati točno u stanje u kojem je bio u t_1 (i pretpostavimo da smo prikladno smješteni, metafizički govoreći, da promatramo cijeli niz 'ponavljanja'). Što bi se dogodilo? Što bismo morali očekivati da ćemo promatrati?, ponovno, ne možemo reći što bi se dogodilo, ali možemo reći što bi se *vjerojatno* dogodilo: katkad bi Alice lagala i katkad bi rekla istinu. Što se broj 'ponavljanja' povećava, mi promatrači ćemo – gotovo sigurno – vidjeti omjer ishoda 'istina' i ishoda 'laž' (…) Ako, nakon sto ponavljanja, Alice je rekla istinu pedeset tri puta i lagala četrdeset osam puta, započeli bi snažno sumnjati da bi brojke na tisuću ponavljanja izgledale nešto kao ovo: Alice je rekla istinu četiristo devedeset tri puta i lagala petsto osam puta. Pretpostavimo da su to uistinu brojke nakon tisuću ponavljanja. Nije li istinito da dok gledamo kako se broj ponavljanja povećava, postat ćemo uvjereni da je ono što će se dogoditi u sljedećem

pokušaju stvar slučajnosti? (…) Postoji li ikakav razlog da se odupremo tom iskušenju? (…) Svaki put kada Bog stavi svemir u ovo stanje [u t1], 'laž' i 'istina' oboje su konzistentni sa svemirom u tom stanju i zakonima prirode. Snop mogućih budućnosti (…) vodi 'od' tog stanja, i ako je snopu dodana mjera 1, sigurno moramo dodati mjeru 0,5 najvećem podsnopu ona se nalazi […] I ako prihvatimo ovaj opći zaključak, koji druga zaključak možemo prihvatiti o sedamsto dvadeset sedmom ponavljaju (koje će uskoro započeti) nego ovaj; svaki od dva mogućih ishoda ovoga ponavljanja ima objektivnu, 'temeljnu' vjerojatnost od 0,5 – i ništa više se ne može reći? A to sigurno znači da, u najužem zamislivom smislu, ishod ponavljanja je stvar slučaja."[162]

Goetz se slaže da bez obzira na to koliko Bog prouzrokovao da se svemir vrati u stanje, steći ćemo vjerovanje da je Aliceina odluka bila nasumičan i sretan događaj, sretan u smislu da je bio slučajan događaj.

"Ako pretpostavimo gledište i trećeg lica iz kojeg promatramo Alice (…), onda ćemo biti više naklonjeni misliti o Aliceinoj odluci u sedamsto dvadeset sedmoj reprizi kao stvar slučaja/sreće (premda čak i iz ovoga gledišta nećemo nužno misliti o njoj na ovaj način). Ako, međutim, pretpostavimo gledište iz prvog lica, što je gledište Alice u ovoj (i svakoj drugoj) reprizi, onda nećemo gledati na Aliceinu odluku kao na stvar slučajnosti/sreće. Gledat ćemo na nju kao na njezinu mentalnu radnju, primjenu njezine moći odlučivanja, nad kojom ima intrinzičnu kontrolu (…) i za koju je moralno odgovorna. Iz ovoga potonjega gledišta, možemo čak pretpostaviti da je Alice svjesna (nešto što van Inwagen ne čini) da se već suočila s istim alternativama sedamsto dvadeset šest puta prije i odlučila *x* puta jedan put i odlučila *y* puta drugi put. S obzirom na njezina vjerovanja o tome što je u njezinu kratkoročnom najboljem interesu, što je njezina moralna obveza itd., vjerovat će da kako je odlučila u reprizama jednostavno je neovisno o i nebitno za to kako bi morala odlučiti sada i da kako sada odlučuje je mentalna radnja nad kojom ima intrinzičnu kontrolu i za koju je moralno odgovorna."[163]

[162] Peter van Inwagen, "Free Will remains a Mystery," u: *The Oxford Handbook of Free Will*, uredio Robert Kane (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 171 – 3. Moj prijevod.

[163] Goetz, pp. 62 – 63. Moj prijevod.

Goetz nadodaje da se poanta prve verzije Argumenta sreće i njegova odgovora na njega može iskazati bez spominjanja ponavljanja. Svatko od nas se u svojem životu pronašao u moralno teškim situacijama koje je već otprije proživio. Razumno je smatrati da se Alice također u svojem životu našla u situaciji u kojoj se suočila s biranjem između govorenja istine i laganja. Sada kada je ponovno u takvoj vrsti situacije, možda će se prisjetiti da je određen broj puta rekla istinu i da je određen put slagala, ali smatrat će to nebitnim za svoje sadašnje donošene odluke o tome hoće li reći istinu ili će slagati i za pitanje je li moralno odgovorna za tu odluku.

5.3.2 Goetz o drugoj verziji problema sreće

Prema drugoj verziji problema sreće, djelatnikova je odluka sretan i nasumičan događaj jer ima odnos s nečim što isto tako ima svojstvo nasumičnosti i sreće. Ovu verziju problema sreće formulirao je Galen Strawson koristeći se idejom Kantovih nastojanja volje[164], koju Goetz u svojoj parafrazi blago modificira da se iskaže idejom odluke. Kako ga Goetz izlaže, Strawson argumentira da izvor nasumičnosti djelatnikovih odluka proizlazi iz odnosa između njih i djelatnikova početnog karaktera, osobnosti ili motivacijske strukture, skraćeno CPM (**c**haracter, **p**ersonality and **m**otivational structure). Njegov početni CPM, objašnjava Strawson, oblikovan je onim što je genetski naslijedio i okolinom u kojoj se rodio i razvijao u prvim godinama života. S obzirom na to da nije imao kontrolu nad svojim genomom i nad okolinom u kojem je odrastao, djelatnik nema kontrolu nad time kakav će biti njegov inicijalni CPM i kakve mu razloge daje za njegove odluke. Istinito je da djelatnik donošenjem odluka u svjetlu svojega početnog CPM-a može oblikovati svoje kasnije CPM-ove, ali te odluke kojima oblikuje svoje kasnije CPM-ove same su oblikovane početnim CPM-om za koji nije odgovoran i čija se nasumičnost, sreća i djelatnikov manjak odgovornosti prenosi na te odluke. Strawson je dao dvije formulacije druge verzije Argumenta sreće koje Goetz parafrazira svojim riječima:

> "Formulacija 1: Prema libertarijanizmu, S je zamišljen da je na neki način neovisan o svojem početnom CPM-u. S razmatra danosti svojega početnog CPC-a i odlučuje u svjetlu njih, ali S posjeduje moć biranja koja je neovisna o njegovu početnom

[164] Galen Strawson, "The Impossibility of Moral Responsibility", *Philosophical studies* 17 (1994), pp. 5–24.

CPM-a na takav način da nakon svega on vrijedi kao istinski i krajnje moralno odgovoran za svoje odluke iako nije krajnje odgovoran za svoj početni CPM."[165]

Nije teško vidjeti, objašnjava Goetz, što je problematično u libertarijanizmu prema ovoj formulaciji. Bez obzira na to kako S odlučuje, S odlučuje zbog toga kakav je, a kakav je zbog početnog CPM-a. Da se za S uistinu može reći da je istinski i krajnje moralno odgovoran za svoje odluke, mora biti odgovoran za to kakav jest. A da bi bio odgovoran za to kakav jest, mora moći odlučiti da bude takav kakav jest i to zahtijeva da to učini na osnovi CPM-a koji prethodi njegovu početnom CPM-u. No to odlučivanje na osnovi CPM-a koji prethodi njegovu početnu CPM-u ponovno u sebi sadrži da je S odlučio zbog toga kakav jest.

"Formulacija 2: (A) Osoba je onakva kakva je, početno, kao posljedica nasljeđa i ranog iskustva. (B) To su stvari za koje ju se ne može smatrati odgovornom. (C) Ne može se u bilo kojem kasnijem stadiju života nadati da će pristupiti krajnjoj odgovornosti biranjem na osnovi svojega nasljeđa i ranog iskustva. Ovo je zato što može i pokušati birati, ali (D) pojedini način na koji je pokrenut da bira i stupanj njegova uspjeha u biranju bit će oboje determinirani time kakav je on već bio kao posljedica nasljeđa i ranog iskustva. I (E) bilo koje daljnje odluke koje može donijeti samo nakon što je donio početnu odluku zauzvrat će biti determinirane, preko početne odluke, nasljeđem i prethodnim iskustvom. Da u konačnoj analizi način na koji neka osoba jest je do zadnjeg detalja stvar sreće – dobre ili loše.[166]

Goetz prihvaća, kako kaže Strawson, da je početni CPM koji stječe djelatnik stvar nad kojom nije imao kontrolu s obzirom na to da nitko nema kontrolu nad svojim genetskim nasljeđem s kojim se rodio i nitko nema kontrolu nad okolinom u kojoj je odrastao i da je stoga djelatnikov inicijalni CPM stvar sreće. Smatra da to može neproblematično prihvatiti svaki neuzročni libertarijanac, ali odbacuje Strawsonov zaključak da je zbog toga prva pa zatim sve kasnije odluke koje donosi djelatnik na osnovi razloga koje mu daje početni CPM sretni i nasumični događaji nad kojima djelatnik nema kontrolu i nije za njih krajnje odgovoran. Razlog nalazi u Strawsonovoj izjavi u Formulaciji 1 da bilo što S odluči, odluči zbog načina kakav jest, čita kao da kaže da S odlučuje kako odlučuje zbog načina kako uzrokuje svoje odluke te da njegova odluka zbog toga nasljeđuje od inicijalnog CPM-a svojstvo da je sretna i svojstvo da djelatnik za nju nije krajnje odgovoran. Podrška tom

[165] Goetz., p. 67. Moj prijevod.

[166] Ibid. Moj prijevod

čitanju Strawsonove izjave nalazi se u (D) koja tvrdi da je djelatnikov uspjeh u odlučivanju determiniran time kakav jest kao rezultat njegova genetskog nasljeđa i okolinom u kojoj je odrastao. Kao neuzročni libertarijanac Goetz odbacuje tvrdnju (D) jer djelatnikova odluka kao neuzrokovani događaj ne može biti determinirana njegovim genetskim nasljeđem i utjecajem rane okoline. Istinito je, nastavlja Goetz, da genetsko nasljeđe i rani utjecaj okoline ograničavaju djelatnikov dijapazon mogućih odluka, ali nijednu od tih odluka ti čimbenici ne uzrokuju. Nadalje, jer je odluka koju djelatnik donosi na osnovi svojeg CPM-a neuzrokovana, ne može od CPM-a primiti svojstvo da je sretan i nasumičan događaj.

Goetz smatra važnim napraviti digresiju da spomene da je za Strawsonovu formulaciju problema sreće potpuno nevažno je li djelatnikov početni CPM uzrokovan deterministički ili indeterministički. U svakom slučaju to što ga je djelatnik stekao sretan je događaj nad kojim nije imao kontrolu i nije krajnje odgovoran za njega. Da se osvrne na Meleov sljedeći kritički komentar o libertarijanizmu:

> "Libertarijanci s pravom vide da determinizam isključuje da djelatnik ima uzročno otvorene alternative – to jest, alternative konzistentne sa svojom prošlosti i sa zakonima prirode. (…) Indeterminizam otvara alternative ove vrste, ali i stvara vrlo određenu brigu o sreći u vezi s moralnom odgovornosti. Ako postoje uzročno nedeterminirani ili indeterministički vidovi procesa (npr. deliberacija ili trud da se opire iskušenju) koji donosi ili kulminira u odluci – vidovi koji su prisutni u trenutku kada je odluka donesena i izravno su relevantni za ishod procesa – tada, u mjeri u kojoj djelatnik nije u kontroli tih vidova, sreća ulazi u situaciju na značajan način. (…) Ovo je savršeno opći problem – problem za svakog libertarijanca koji locira indeterminizam […] potreban za temeljne instance krajnje odgovornosti u donošenju odluke u trenutku kada je odluka donesena."[167]

Problem koji Goetz identificira kod Strawsonova i Meleova argumenta je da oboje pretpostavljaju da je odluka uzrokovana. Neuzročni libertarijanizam odluke poima kao suštinski neuzrokovane mentalne radnje. Kako je odluka suštinski neuzrokovana mentalna radnja, djelatnik koji je donosi za nju je krajnje odgovoran. Goetz zaključuje da djelatnikova odluka donesena na osnovi njegova početnog CPM-a nije stvar sreće kako to tvrdi druga verzija problema sreće jer je kao neuzrokovani događaj nije prouzrokovao niti je može

[167] Alfred Mele, 1999, pp. 280 – 281. Moj prijevod.

prouzrokovati djelatnikov početni CPM (premda daje razlog za odluku) i time od njega ne preuzima svojstvo sreće i nasumičnosti.

5.3.3 Goetz o trećoj verziji problema sreće

Treća verzija problema sreće, kao i druga verzija, poziva se na djelatnikov CPM da pokaže da postoji sreća i nasumičnost koji podrivaju slobodu. Razlika je u tome da mjesto sreće više nije u samim odlukama nego u djelatniku. Goetz ne navodi nijednog kritičara libertarijanizma koji se koristi ovom verzijom nego je formulira sam:

> "(…) [Č]ak i ako odluka koju djelatnik donosi radi jednog od razloga koje mu je dao CPM nije učinak (ishod ili rezultat) tog razloga, ponovno je objašnjena tim razlogom. Povrh toga, ne samo što je slučaj da je objašnjena tim razlogom, nego je i slučaj da je djelatnik bio suočen da donese tu odluku samo zbog toga razloga jer je imao drugi razlog da odluči drugačije (PRC). Nije, međutim, odlučio imati ni jedan od tih razloga. S njima je *zaglavio*. I ako djelatnik nije odlučio imati ni razlog zbog kojeg je odlučio niti je odlučio imati alternativni razlog ili razloge zbog kojih je mogao odlučiti, oba koje mu je dao njegov inicijalni CPM, onda je stvar sreće za *njega* da je bio suočen s donošenjem neke odluke u svjetlu toga CPM-a. Bez obzira na to kako će završiti kao osoba u svjetlu njegovih početnih i daljnjih odluka, nije krajnje odgovoran za to kakav je bio u samom početku, što je bila *ona* osoba s *onim* razlozima."[168]

Goetz se slaže s trećom verzijom Argumenta sreće da postoji jedan element sreće kod djelatnika, ali negira da taj oblik sreće pokazuje da djelatnik nema nikakvu kontrolu nad svojim radnjama. Na to dodaje da ako u nekom smislu taj oblik sreće jest problematičan, problematičan je ne samo za libertarijanizam svih vrsta, nego i za kompatibilizam jer i libertarijanizam i kompatibilizam u sebi imaju pretpostavku da djelatnik posjeduje početni CPM koju mu daje prvotne razloge za odluke. Oba gledišta djelatnika poimaju kao biće s konačnom prošlosti.[169]

[168] Goetz, ibid., p. 70. Moj prijevod.

[169] Ibid., p. 70.

Goetz odgovara na argument sreće uvođenjem distinkcije između dvaju vidova razloga: njihova posebitost ili indeksikalnost i njihova općenitost. Posebitost razloga Goetz ilustrira na svojoj situaciji što se tiče svojih razloga za odluke.

> "[S] obzirom na to da sam rođen u SAD-u u sredini dvadesetog stoljeća, moj početni CPM (i daljnji CPM-ovi koju su sačuvali njegov sadržaj) predočio mi je razloge čiji su sadržaji bili funkcija mojeg *posebitog* mjesta u prostoru i vremenu (ja, ovdje i tamo, i sada i onda), razlozi glede mogućnosti kao s kim bih se mogao družiti, koju, ako ikoju, religiju ću možda prakticirati itd. Da sam se rodio na drugom mjestu i/ili u drugom vremenu, moji razlozi u vezi s ovim stvarima možda bi, moguće je i da bi, bili drugačiji."[170]

Djelatnik ima ovu sreću ne samo zbog svojega početnog CPM-a; nego je prisutna i kroz njegov život. Ovo jasno prikazuje slučaj poslovne žene S koja na putu na sastanak nailazi na napad u uličici. Da je išla na sastanak drugom rutom ili da je žrtva napada učinila nešto drugo, ne bi imala razloge koje ima i možda ne bi morala donositi odluku koju je morala donijeti. Općenitost razloga Goetz ponovno ilustrira na sebi:

> "[I]ako su razlozi koje mi je dao moj početni CPM sadržavali one koji se dotiču specifičnih ljudi s kojim se možda mogu udružiti, da sam rođen na drugom mjestu i vremenu razlozi koji se pojavljuju u mojem CPM-u u toj situaciji bi također sadržavali one koji se dotiču pojedinaca s kojim bih se mogao družiti. Slično tome, dok su razlozi koje mi daje moj početni CPM sadržavali oni koji se tiču koju, ako ikoju, religiju ću možda prakticirati, da sam rođen u drugom vremenu i mjestu razlozi koje se pojavljuju u mojem CPM-u u toj situaciji bi također sadržavali one koji se tiču specifičnih religija koje bih mogao prakticirati. (…) Stoga, dok su se neki od razloga koje mi daje moj početni CPM ticali stvari kao specifična hrana i pića koja bih mogao probaviti ili popiti, bez obzira na to što sam se rodio u drugom vremenu i mjestu, razlozi koji nastaju u mojem početnom CPM-u u tom kontekstu uključivali bi one koji se tiču hrane i pića."[171]

Dakle, objašnjava Goetz, naši razlozi imaju opća i univerzalna svojstva koje nam pruža naš početni CPM zbog kojih bi takvu vrstu razloga za odlučivanje imali bez obzira na to u

[170] Ibid., p. 71. Moj prijevod.

[171] Ibid., p. 72. Moj prijevod.

kojem se vremenu i mjestu nalazili. Ova svojstva stoga, premda nismo imali mogućnost biranja kakav ćemo imati početni CPM, dovode do toga da smo imuni na sreću opće vrste.

Ovo, nadodaje, nije promaknulo najvećim filozofskim umovima. Od kada se teoretizira o praktičnom razumu filozofi se slažu da svaki čovjek posjeduje kapacitet i korespondirajuću želju da se iskusi osobna sreća. Kako je, kaže Goetz, plauzibilno smatrati da svaka osoba ima kapacitet da iskusi sreću i popratnu želju za njom koja je prisutna u početnom i svakom daljnjem CPM-u, jednako je plauzibilno smatrati da svaka osoba posjeduje razloge za donošenje odluka koje mu daje njegova priroda i koji su takvi da izravno i posredno imaju povezanost radi doživljavanja sreće. Svi mi, objašnjava Goetz, bez obzira na naše partikularne prostorno-vremenske okolnosti i individualne varijabilnosti u nekim željama za stvarima koja su sredstva za proživljavanje sreće, želimo dobra koja su nesumnjivo univerzalna i temeljna: zdravlje, hrana, sklonište itd. Postojanje ljudske prirode i razloga koje daje čovjeku u njegovu inicijalnom CPM-u svaki čovjek mora donositi odluke koje promoviraju ili barem ne podrivaju doživljavanja sreće. Nitko ne može birati što je nužno ili što je u prirodi stvari, ali zbog ovoga djelatnik nije podložan sreći koja mu oduzima kontrolu nad radnjama zbog njegova inicijalnog CPM-a.

Goetz zatim još anticipira i odgovara na alternativnu formulaciju prigovora. Alternativni je prigovor da ne postoji tako nešto poput ljudske prirode stoga iako zapravo imamo kapacitet da proživimo, moglo je biti drugačije, npr. čovjek nesumnjivo ima kapacitet da proživi nesreću pa bi korespondirajući želju da je iskusimo radi nje same. Iz ovoga slijedi da to što imamo želju da iskusimo sreću je stvar sreće. Goetz na ova alternativnu formulaciju odgovara da ovu mogućnost radikalne kontingencije odbacuje kao nemogućnost. Ovakva vrsta želje kao želja za nesrećom je nekoherentna. Ne može postojati takva osoba koja bi stremila i željela da proživi i iskusi nesreću kao takvu. Ljudi neizbježno imaju kapacitet i želju za srećom.

5.4 Aksiološki neuzročni libertarijanizam o problemu sreće

Libertarijanizam i sreća je složena tema u raspravi o slobodi volje. Bilo bi s moje strane smiješno tvrditi da mogu dati konačan i zadovoljavajući odgovor zašto indeterminizam ne ostavlja djelatnika bez kontrole kako to tvrdi problem sreće u svim svojim oblicima i vrstama. Ono što mogu učiniti, međutim, jest dati odgovor barem na jednu varijantu argumenta sreće koji smatram da je *prima facie* solidan. To dajem samo zato da pokažem da

se aksiološki neuzročni libertarijanizam može s time hrvati kao i druge libertarijanske teorije slobodne volje. Ne mogu predvidjeti pobjednika te borbe.

Riječ je o trećoj verziji problema sreće prema Goetzovoj taksonomiji. Ta verzija argumenta kaže da se sreća nalazi među razlozima koji su nam ponuđeni za odluke i radnje. Mi nismo birali koji će nam razlozi biti ponuđeni jer nismo birali izvor tih razloga – naš CPM. Kako nismo birali CPM, razlozi koje imamo nametnuti su nam od njega, izvan naše su kontrole. Nebitno je to što imamo više razloga i što možemo birati među njima. Možemo birati među razlozima, ali ne biramo razloge i time kako ćemo djelovati jest u jednom smislu stvar sreće.

Pozicije se mogu kritizirati tako da se napada njihova implicitna pretpostavka. Implicitna pretpostavka je ovdje da djelatnicima nikada nisu dostupni svi mogući razlozi za djelovanje, nego samo dio. Drugim riječima, postoje još neki razlozi koji su izvan njegova domašaja. Ta pretpostavka u konjunkciji s premisom da djelatnik ne bira svoje razloge, nego njegov CPM sadrži da je djelatnik "zaglavio" s razlozima. Kod aksiološkoga neuzročnog libertarijanizma ta je pretpostavka neistinita. Djelatnik uvijek pred sobom ima sve moguće razloge: djelovati zbog moralne vrijednosti ili djelovati protiv nje. Naravno, postoje i ostali razlozi zbog kojih bi mogao djelovati, ali s obzirom na to da radnje koje su učinjene zbog tih razloga nisu sa stajališta aksiološkog neuzročnog libertarijanizma slobodne, ta je stvar nebitna. Kod onih radnji koje su važne, a to su neuzrokovane, indeterminirane radnje, djelatnik ima sve moguće razloge zbog kojih bi ih mogao počiniti i ne može se reći da postoji neki dodatan razlog koji je izvan njegova domašaja zbog čimbenika na koje ne može utjecati i "zaglavio" je s ovim razlozima i time je ograničen u razlozima svojega djelovanja. Time je aksiološki neuzročni libertarijanizam imun (barem) na treću verziju problema sreće.

5.5 Zaključak poglavlja

U ovom sam poglavlju izložio problem sreće i različite odgovore svih glavnih struja libertarijanizma. Pokazao sam kako su na njega odgovorili Robert Kane, Mike Balaguer, koji predstavljaju događajno-uzročni libertarijanizam, Timothy O'Connor i Randolphe Clarke koji predstavljaju djelatničko-uzročni libertarijanizam i Stewart Goetz koji predstavlja neuzročni libertarijanizam. Zatim sam pokaza da aksiološki neuzročni libertarijanizam može odgovoriti problema sreće. Koristio sam Goetzovu klasifikaciju argumenata sreće na tri verzije. Prva verzija tvrdi da su indeterminirane radnje sretni i nasmučni događaji po sebi, druga verzija

tvrdi da su indeterminirane radnje sretni i nasumični događaji jer su u odnosu s nečim što je sretno i nasumično, a treća verzija tvrdi da se sreća i nasumičnost nalazi ne u radnjama nego u libertarijanskom djelatniku. Naime, razlozi zbog kojih djeluje nije sam odabrao, stoga je stvar sreće zbog čega djeluje. Pokazao sam da aksiološki neuzročni libertarijanizam može odgovoriti na treću verziju argumenta sreće. U toj teoriji svi mogući razlozi djelovanja dostupni su djelatniku pa ne može doći do situacije da nije na njemu zbog kojeg će razloga djelovati.

ZAKLJUČAK

U svojoj doktorskoj disertaciji razradio sam korak po korak aksiološki neuzročni libertarijanizam, libertarijansku teoriju slobodne volje koji je izvorno dala hrvatska filozofkinja Elly Ebenspanger. Moj cilj je bio, koristeći se teorijama i pojmovima suvremene aksiologije, filozofijom djelovanja i filozofijom slobodne volje, tu teoriju osuvremeniti. Posljedica toga osuvremenjena jest ta da sam uspio pokazati da se radi o jednoj libertarijanskoj teoriji slobodne volje koja legitimno može biti konkurent ostalim suvremenim libertarijanskim teorijama.

Prije toga sam zasebno poglavlje posvetio prikazu izvorne formulaciji teorije koju je dala Ebenspanger i zasebno poglavlje njezinim filozofskim izvorima. Prikaz sam radio u tri koraka da se lakše razumije teorija jer je formulirana u kontekstu rasprave o slobodnoj volji koja je imala drugačije pretpostavke nego danas. U prvom sam koraku prikazao kako Ebenspanger definira determinizam i indeterminizam. Determinizam definira kao uzročnost koja sve čini neizbježnim. Prema determinizmu, sve su pojave uključujući i ljudske radnje uzrokovane i stoga neizbježne. Indeterminizam definira kao odsutnost uzročnosti i to na području radnji. Kao apsolutni determinizam shvaća onaj koji ne dopušta ni slobodu u psihološkom smislu, tj. da čovjek djeluje u skladu s vlastitom prirodom, a kao relativni onaj koji dopušta tu slobodu. Kao apsolutni indeterminizam shvaća onaj prema kojemu je sve nasumično, a čovjek djeluje spontano bez motiva. Takav indeterminizam onemogućuje da čovjek ima slobodu. Relativni indeterminizam dopušta postojanje neuzročne veze između motiva i radnje.

U drugom sam koraku prikazao kako Ebenspanger definira pojam slobode. Razlikuje negativnu slobodu, slobodu od vanjskih prepreka i pozitivnu slobodu, slobodu djelovanja za nešto određeno. Kompatibilisti naglašavaju negativnu slobodu kao onu koja je važna, a inkompatibilisti pozitivnu. Ebenspanger razlikuje i apsolutnu slobodu, slobodu samouzrokovanja i relativnu slobodu, slobodu u ostalim radnjama. Čovjek kao konačno biće ima samo relativnu slobodu jer je njegovo postojanje prouzrokovano nečim drugim. Prema podjeli slobode na negativnu i pozitivnu, Ebenspanger određuje od čega se sastoji ljudska sloboda. U negativnom smislu ljudska je sloboda sloboda od vanjske i unutarnje prisile, u pozitivnom smislu sloboda je djelovanje usmjereno prema moralnim vrijednostima. Izvor ljudske slobode se, prema Ebenspanger, nalazi u filozofskoj grani etici koja se bavi pitanjem koje su radnje moralne, a koje nemoralne. Kako je moralni status radnje određen time je li ona urađena u skladu s moralnom vrijednosti i nasuprot nekoj moralnoj vrijednosti, slobodne

su radnje one radnje koje su bilo pozitivno ili negativno određene prema nekoj moralnoj vrijednosti.

U trećem koraku prikazao sam aksiološku neuzročnu teoriju slobodne volje. Teoriju slobodne volje kod Ebenspanger čine tri sfere. Prva je sfera naš osjećaj spontanosti i slobodnog djelovanja iz prvog lica. Ovaj subjektivni osjećaj slobodnog djelovanja temelj je zbog kojeg ljudi vjeruju da imaju indeterminističku slobodnu volju. Druga sfera je sfera gdje racionalno rezoniramo o radnjama iz treće perspektive u znanosti, specifično u psihologiji. Ovdje su radnje shvaćene kao uzrokovani događaji dakle kao determinirani i, prema njoj, subjektivni osjećaj indeterminističke slobode je neistinito vjerovanje nastalo zbog našega neznanja o uzrocima naših radnji. Treća sfera je sfera etike u kojoj se radnje moralno procjenjuju, a indeterministička sloboda djelovanja je pretpostavljena. Ona se ima u onim situacijama kada se djeluje u smjeru ili suprotno od moralnih vrijednosti. Ebenspanger daje i razlog za vjerovati da imamo slobodnu volju. Etički fenomeni kao npr. osjećaj moralne odgovornosti i savjesti ne bi postojali da je čovjek u potpunosti determiniran u svojim radnjama. Njihovo postojanje pokazuje da čovjek ima i sposobnost vrijednosno usmjerenog djelovanja. Odgovara na pitanje imaju li svi ljudi slobodnu volju ovako shvaćenu. Ne, svi ljudi nemaju slobodnu volju jer je većina ljudi vrijednosno slijepa i ne djeluje prema moralnoj vrijednosti ili protiv moralne vrijednosti, stoga je u stvarnosti mali broj ljudi slobodan u svojem činjenju.

Teoriju je Ebenspanger razvila pod utjecajem novokantijanskih filozofa. Novokantijanizam je bio njemačka akademska filozofija s utjecajima u drugim europskim državama koja je dominirala u drugoj polovici devetnaestog stoljeća. Postala je popularna jer je pokazala kako filozofija ima svrhu unatoč napretku prirodnih znanosti da objašnjava svijet i kako zadržati vjerovanje u Boga, dušu i slobodnu volju. Dva novokantijanska filozofa od kojih preuzima ideje su Nicolai Hartmann od kojeg preuzima kriterij slobodne radnje i tvrdnju da moralni fenomeni kao grižnja savjesti i kajanje koje pretpostavlja libertarijansku slobodu pokazuju da takva sloboda postoji i Wilhelm Windelband od kojeg preuzima kompatibilizam uzročne i moralne perspektive i prekraja ga da govori o jednoj domeni u kojoj je prisutna uzročnost i drugoj domeni, moralnoj domeni, u kojoj uzročnosti nema. Ebenspanger spominje i novokantijanca Émilea Boutruxa koji je, prema njezinu mišljenju, dokaz da postoji sloboda kod čovjeka i drugih živih biće, ali posebice kod čovjeka. Boutroux je kritizirao mnoge materijalističke i psihološko-determinističke teorije uma i pokazao da su manjkave. Ljudski je um, prema Boutrouxu, takav da odlijeva takvim objašnjenjima što pokazuje samo jedno – da je čovjek slobodno biće.

Njezinu sam teoriju osuvremenio i širio iz dva smjera. U jednom sam smjeru razrađivao samu teoriju. Razradio sam tri stvari vezane uz teoriju. Prva je stvar pojam moralne vrijednosti koji služi kao osnova slobodnog djelovanja u aksiološkom neuzročnom libertarijanizmu. Koristio sam se uvidima iz aksiologije da pokažem da su moralne vrijednosti intrinzične vrijednosti i da radi potrebe teorije pretpostavim da se moralne vrijednosti ostvaruju preko činjenica koje su apstraktni entiteti.

Druga je stvar aksiološko slobodno djelatništvo. Razradio sam što točno znači djelovati slobodno ako su moje radnje vođene moralnim vrijednostima ili vođene suprotno od njih. Kao temelj sam uzeo teoriju slobodnog djelatništva Garyja Watsona prema kojoj djelujemo slobodno kada je ono što najviše cijenimo razlog naše radnje. Watson je kompatibilist koji je tu teoriju razvio da obrani shvaćanje slobodne volje kako su ga definirali klasični kompatibilisti. Prema klasičnom kompatibilizmu, djelatnik je slobodan ako radi ono što želi raditi bez prepreka. Prema ovako shvaćenoj definiciji slobodan je i onaj tko djeluje kompulzivno kao kleptoman. Watson postulira u čovjeku dva odvojena sustava: procjenjivački sustav u kojem se nalaze vrijednosti izražene kroz moralna načela i svjetonazor i kroz koji čovjek donosi sud kako u nekoj situaciji mora djelovati i motivacijski sustav u kojem se nalaze njegove motivacije. Djelatnik je slobodan kada se oba sustava poklapaju, odnosno kada je vrijednost iz procjeniteljskog sustava motiv u motivacijskom sustavu, a do neslobodne radnje dolazi kada se procjeniteljski i motivacijski sustav djelatnika ne poklapaju, tj. kada vrijednost iz procjeniteljskog sustava nije motiv u motivacijskom sustavu. Kleptoman, premda djeluje nesputano, je neslobodan jer je njegova motivacija u potpunosti povezana s njegovim vrijednostima koje ima u svojem procjenjivačkom sustavu.

To sam spojio s idejom Roberta Nozicka da uz intrinzične i instrumentalne vrijednosti postoji i stvaralačka vrijednost koju ima bilo što što omogućuje da se u svijetu ostvare intrinzične i instrumentalne vrijednosti, tj. da čovjek svojim djelovanjem omogućuje postojanje vrijednosti u svijetu koje se bez njega ne bi nikada pojavile. Nozick kaže da čovjek može biti samo stvaralačko biće ako je indeterminizam istinit. U suprotnom slučaju hoće li se ili neće pojaviti intrinzična vrijednost je predodređeno i prisutnost čovjeka tu vjerojatnost ne smanjuje niti je povećava.

Aksiološki djelatnik, dakle, u sebi ima dva sustava: procjenjivački sustav u kojem se nalazi skup moralnih vrijednosti i unutar kojega donosi odluku kako će djelovati u nekoj situaciji s obzirom na moralnu vrijednost i motivacijski sustav u kojem se nalaze motivi za njegovo djelovanje. Preinaka je sljedeća. Dok prema Watsonu (kako ga ja tumačim) djelatnik je neslobodan onda kada motiv nije u skladu s vrijednostima u njegovu procjenjivačkom

sustavu, pri čemu to može biti zbog prisile i bez prisile, u aksiološkom slobodnom djelatništvu djelatnik je slobodan i kada mu je motiv djelovanja protiv neke vrijednosti u njegovu procjenjivačkom sustavu sve dok se u njegovu motivacijskom sustavu nije pojavila prisila. Dakle u aksiološkom slobodnom djelatništvu i kada djelatnik djeluju protiv moralne vrijednosti, njegov procjenjivački i njegov motivacijski sustav se poklapaju uz uvjet da to djelovanje nije učinjeno pod prisilom. Aksiološki slobodan djelatnik posjeduje stvaralačku vrijednost jer svojim djelovanjem omogućuje da dođe do pojave moralne vrijednosti koja bez njegova djelovanja ne bi bila prisutna. Tu vrijednost zatomljuje kada djeluje suprotno od moralne vrijednosti iako je još uvijek ima jer je slobodan.

Treća je stvar aksiološka teorija djelovanja. Pojam djelovanja na bazi moralnih vrijednosti treba biti dodatno razrađen. Specifično, kako točno izgleda razlog čija je komponenta moralna vrijednosti. Kao bazu sam uzeo teoriju djelovanja Ralpha Wedgewooda. Prema Wedgewoodu, razlozi djelovanja su intrinzične vrijednosti koje iskazuju radnje. Te vrijednosti koje iskazuju radnje imaju dvije komponente. Prva su komponenta apstraktna stanja stvari koja su posljedica radnje i koja iskazuju intrinzičnu vrijednost. Druga je komponenta djelatnička uključenost u ostvarenje stanja stvari. Ona ima dvije dimenzije: uzročnu i intencionalnu. Uzročna dimenzija djelatničke uključenosti je stupnjevita. Ako djelatnik aktivno uzrokuje stanje stvari, onda je njegov stupanj djelatničke uključenosti viši, a ako dopušta da dođe do stanja stvari, onda je njegov stupanj djelatničke uključenosti niži. Intencionalna dimenzija je isto stupnjevita. Ako djelatnik namjerno uzrokuje stanje, onda je njegov stupanj djelatničke uključenosti viši, a ako samo predviđa da će doći do stanja stvari, onda je njegov stupanj djelatničke uključenosti niži. Kada se tako definirane vrijednosti povežu s njegovom teorijom, nastane sljedeća formulacija:

> *x* ima razlog učiniti radnju A u trenutku t ako i samo ako stanje stvari da x čini A u t instancira ili iskazuje jednu od tih složenih intrinzičnih vrijednosti.

Na osnovi Wedgewoodeove teorije dao sam formalnu definiciju slobodnog djelovanja:

> Djelatnik *a* čini slobodnu radnju A u trenutku *t* ako i samo ako je razlog za djelatnika A da učini radnju A u trenutku *t* taj da je *a*-ovo djelovanje radnje A činjenica koja iskazuje moralnu vrijednost V ili ako je razlog taj da je *a*-ovo djelovanje radnja A činjenica koja iskazuje suprotnost od moralne vrijednosti V.

U drugom sam smjeru stavio aksiološki neuzročni libertarijanizam u interakciju s problemom sreće. Problem sreće je glavna tema između libertarijanaca i njihovih kritičara i,

po mojem mišljenju, svaka ozbiljnija libertarijanistička teorija slobodne volje mora nešto reći o problemu sreće. Pokazao sam da aksiološki neuzročni libertarijanizam može odgovoriti na jednu podvrstu problema sreće. Riječ je o trećoj verziji problema sreće prema Goetzovoj taksonomiji. Ta verzija argumenta kaže da se sreća nalazi među razlozima koji su nam ponuđeni za odluke i radnje. Mi nismo birali koji će nam razlozi biti ponuđeni i kako nismo birali razloge koje imamo, oni su nam nametnuti i izvan su naše kontrole. Nebitno je to što imamo više razloga i što možemo birati među njima. Možemo birati među razlozima, ali ne biramo razloge i time kako ćemo djelovati jest u jednom smislu stvar sreće.

Moj je odgovor da taj problem u sebi ima implicitnu pretpostavku da djelatniku nikada nisu dostupni svi mogući razlozi za djelovanje, nego samo dio. Drugim riječima, postoje još neki razlozi koji su izvan njegova domašaja. Kada se to spoji s tvrdnjom da taj dio ne biramo mi nego nešto drugo, nastaje problem na koji upućuje ova verzija. Kod aksiološkog neuzročnog libertarijanizam, međutim, ta je pretpostavka neistinita. Djelatnik uvijek pred sobom ima sve moguće razloge: djelovati zbog moralne vrijednosti ili djelovati protiv nje. Stoga se ne može reći da postoji neki dodatan razlog koji je izvan njegova domašaja zbog čimbenika nad kojima ne može utjecati i "zaglavio" je s ovim razlozima i time je ograničen u razlozima svojeg djelovanja.

BIBLIOGRAFIJA

Ayer, Alfred J. "Freedom and necessity." u: *Philosophical Essays*. (London: Palgrave Macmillan, 1972), pp. 271 – 284.

Balaguer, Mark. *Free Will as an Open Scientific Problem.* (Cambridge, MA: MIT Press, 2009).

Bazala, Albert. "Metalogički korijen filozofije." u: *Filozofska hrestomatija Sv. 10 – Starija hrvatska filozofija*, uredio Franjo Zenko (Zagreb: Školska knjiga, 1995), pp. 215 – 288.

Beiser, Frederick. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796 – 1880*. (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Bentham, Jeremy. *An Introduction to The Principles of Morals and Legislation (The Collected Works of Jeremy Bentham)*. (New York: Oxford University Press, 1996).

Boutroux, Émile. *The Contingency of The Laws of Nature*, preveo Fred Rothwell (Chicago i London: Open Court Publishing Company, 1920).

Butchvarov, Panayot. *Scepticism in Ethics*. (Bloomington i Indianiapolis: Indiana University Press, 1989).

Chisholm, Roderick. "Objectives and Intrinsic Value." u: *Recent Work in Intrinsic Values*, uredili Toni Rønnow-Rasmussen i Michael J. Zimmerman (Dordrecht: Springer, 2005), pp. 171 – 180.

Clarke, Randolph. "Agent Causation and The Problem of Luck." *Pacific Philosophical Quarterly* 86 (2005), pp. 408 – 421.

Crowell, Steven Galt. "Neo-Kantianism." u: *A Companion to Continental Philosophy*, uredili Simon Critchley i William R. Schroeder (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 185 – 197.

Davidson, Donald. "Action, Reasons, and Causes." *Journal of Philosophy* 60 (1963), pp. 685 – 700.

Donner, Wendie, "Mill's Utilitarianism" u: *The Cambridge Companion to Mill*, uredio John Skorupski (Cambridge, Cambridge University Press, 2010), pp. 255 –292.

Drushkowitz, Helene. *Wie ist Verantwortung und Zurechnung ohne Annahme der Willensfreiheit möglich?*. Heidelberg: Georg Weiss, 1887.

Ekstrom, Laura. *Free Will: A Philosophical Study*. (Boulder, Co: Westview Press, 1999).

Ebenspanger, Elly. *Problem slobodne volje*. Zagreb, Tiskara C. Albrecht (P. Acinger), 1939.

Frankena, Villiam. *Ethics*. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1988).

Goetz, Stewart. *Freedom, Evil, and Teleology*. (New York, NY: Continuum, 2008).

Girardi Karšulin, Mihaela. "Elly Ebenspanger." U *Filozofkinje u Hrvatskoj*, uredili Luka Boršić i Ivana Skuhala Karasman, 163 – 176. Zagreb: Institut za filozofiju, 2017.

Gjurašin, Matko. "Elly Ebenspanger o slobodi volje." *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 44, br. 2 (2018): 439 – 467.

Hartmann, Nicolai. *Ethics Vol.III: Moral Freedom*, preveo Stanton Coit (London: George Allen & Unwin, 1932).

Inwagen, Peter van. *An Essay on Free Will*. (Oxford: Oxford University Press, 1983).

——"Free Will Remains a Mystery." u *Handbook of Free Will*, uredio Robert Kane (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 158 – 180.

Joël, Karl. *Der freie Wille: Eine Entwicklung in Gesprächen*. (München: Bruckmann Verlag, 1908).

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals (Cambridge Texts in The History of Philosophy)*, prevela Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

Kane, Robert. "Responsibility, Luck, and Chance: Reflections on Chance and Determinism." u: *Free Will*, uredio Gary Watson (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 299 – 321.

Lemos, Noah M. "The Bearers of Intrinsic Value." u: *Recent Work in Intrinsic Values*, uredili Toni Rønnow-Rasmussen i Michael J. Zimmerman (Dordrecht: Springer, 2005), pp.181 – 190.

Luft, Sebastian i Capeilléres, Fabien. "Neo-Kantianism in Germany and France" u: *The History of Continental Philosophy Vol. 3.*, uredili Keith Ansell-Pearson i Alan D. Schrifft (Durham: Acumen, 2010), pp. 47 – 85.

McCann, Hugh. *The Works of Agency*. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998)

Mehring, Renhardt. "Arthur Liebert im Exil." Kant Studien 109 (listopad 2018): 447 – 472.

Mele, Alfred. "Introduction" u: *Philosophy of Action*, uredio Alfred Mele (Oxford, Oxford University Press, 1981), pp 1 – 26.

——*Springs of Actions: Understanding Intentional Behavior* (Oxford: Oxford University Press, 1998)

——"Ultimate responsibility and dumb luck." *Social philosophy and Policy* 16 (1999), pp.

——*Autonomous Agents: From Self Control to Autonomy*. (Oxford: Oxford University Press, 2001).

——*Motivation and Agency*. (Oxford: Oxford University Press, 2003).

Moore, G. E. *Principia Ethica, 2nd Edition*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*. (Cambridge: *Harvard University Press*, 1981).

O'Connor, Timothy. "Why Agent Causation?." *Philosophical Topics* 24 (1996), pp. 143 – 158.

Pojman, Louis i Fieser, James. *Ethics: Discovering Right and Wrong*. (Boston: Wadsworth Publishing, 2011).

Rescher, Nicholas. *Introduction to Value Theory*. (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1969).

Ross, W. D. *The Right and The Good*. (Oxford: Clarendon Press, 2003).

Schopenhauer, Arthur. *Die Beiden Grundprobleme der Ethik behandelt in zwei akademischen Preisschriften*. (Frankfurt am Main: Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung, 1841).

Skuhala Karasman, Ivana. "Helene Druskowitz o slobodi volje." *Prilozi istraživanju hrvatske filozofske baštine* 44, br. 2 (2018): 427 – 438.

Strawson, Galen, "The Impossibility of Moral Responsiblity." *Philosophical Topics* (1994): 5 – 24.

Waler, Bruce, "Free Will Gone Out of Control", *Behaviorism* 16 (1988), p. 151

Watson, Gary. "Free Agency." *The Journal of Philosophy* 72 (1975), pp. 205 – 220.

Wedgewood, Ralph. "Intrinsic Values and Resons for Actions." *Philosophical Issues* 19 (2009), pp. 321 – 341.

Windelband, Wilhelm. *Über Willensfreiheit*. (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904).

Zimmerman, Michael J. "Intrinsic vs. Extrinsic Value", Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/value-intrinsic-extrinsic/ (posjećeno 6. travnja 2020)