

ANDRIJA JURIC

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet
nusolog@gmail.com

SLOBODA VOLJE KROZ PRIZMU FILOZOFIJE DUHA

SAŽETAK

Autor u radu prikazuje problematiku slobode volje kroz filozofsku disciplinu filozofije duha. Kako bismo odgovorili na pitanje o budućnosti slobode, prvo moramo postaviti pitanje o mogućnosti slobode volje uopšte, posebno u svetlu savremenih otkrića na polju neuronauke. Ukoliko se um i svest, mentalna stanja uopšte, ispostave kao fizička, ona će neminovno postati i objekt determinističkog objašnjenja i redukcije. Determinizam kao svoj osnovni stav odbacuje postojanje alternativnih mogućnosti, čime budućnost ostaje „zatvorena“. Negirajući slobodu budućnosti, determinizam negira budućnost slobode. Ovaj rad će stoga ispitati neke od osnovnih svojstava i osobina fenomena svesti, kao što su Ja, opredmećivanje i raspolaganje, modelovanje alternativnih mogućnosti kao budućih stanja kauzalno-deterministički zatvorenog fizičkog sistema. Time bi se postavilo pitanje „otvorenosti“ svesti i za svest, bez narušavanja „zatvorenosti“ determinizma.

Ključne reči: sloboda volje; um; svest; determinizam; Ja; alternativne mogućnosti.

1. Uvod

Budućnost slobode kao problem može se shvatiti na više načina: da li je ona evolutivan pojam? Napredujemo li ka slobodnijem društvu ili postoje sile koje je mogu ograničiti i pretvoriti u vlastitu suprotnost? Da li je sloboda nešto što je zadobijeno? Koja je budućnost slobodnog društva i obrazovanja za slobodu? Kao izazov ili ugroženost ličnih sloboda, slobode delanja i mišljenja, izražavanja i opredeljivanja i dr.

Dakle, problematika budućnosti slobode sagledava se u perspektivama i realizaciji unutar društva, politike i prava, religije i ekonomije, umetnosti – ukratko: *praxisu*. Ovaj rad će se baviti problemom budućnosti slobode na jedan fundamentalniji način, potaknut naprecima u tehnici i tehnologiji, kao i posledicama istih po paradigme i shvatanja u filozofiji, prvenstveno u filozofiji duha i neuronauci. Naime, ako se sloboda shvati kao izvorno čovekova suština delanja (Fihte, 1976), mora se postaviti pitanje uslova mogućnosti samog slobodnog delanja – njegovog izvora – što u konačnici predstavlja pitanje o *slobodi volje* [engl. *free will*]. Mogućnost slobodnog delanja biće sagledana kroz napetosti *determinizma* i *libertarijanizma* s akcentom na svest, samosvest i samoodređenje.

Nesumnjivo je da napreci u prirodnim naukama i tehnologijama otvaraju novo polje pitanja o slobodi volje i ne samo to, već dovode u pitanje samu slobodu: *jesmo li zaista slobodni?* Ne samo da se „ispaljimo“: ostvarimo, izrazimo ili delamo, već u samoj unutrašnjosti: *možemo li želeti ono što želimo?*¹

2. Metafizički okviri slobode

Savremena filozofija duha [engl. *philosophy of mind*] obeležena je otkrićima i naprecima u empirijskim naukama, medicini, fiziologiji, neuronauci, hemiji i dr., posebno u drugoj polovini XX veka. Razvoj empirijskih nauka obnovio je materijalistička shvatanja u filozofiji,

¹ Citat koji se obično pripisuje Šopenhaueru; v. Einstein, A. (1949). *The World As I See It*. New York: Philosophical Library. Simonov, P. V. (1991). *The Motivated Brain: A Neurophysiological Analysis of Human Behavior*. Philadelphia: Gordon and Breach Science Publishers. Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*. Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.

ali u mnogo prefinjenijim verzijama potkrepljenim naučnim uvidima o funkcionisanju mozga, uslovljenosti mentalnog i fizičkog i sl. Savremeni materijalizam zastupa tezu o psihofizičkom identitetu prema kojem su mentalna stanja identična fizičkim, tj. neurofiziološkim stanjima mozga i neuronauka će nas, u konačnici, dovesti do tog otkrića. To implicira odbacivanje svakog vida dualizma, kao i da mentalna stanja i procesi ne postoje po sebi, *sui generis*, već samo fizička (Stanković, 2004, p. 5).

Fizikalizam je radikalni oblik savremenog materijalizma prema kojem su fizikalne teorije sveobuhvatne te mogu objasniti i ljudsko ponašanje i čitav unutrašnji psihički život bez ostatka – dakle, jedan *redukcionizam* (Armstrong, 1970). Problem odnosa uma i tela [engl. *mind-body problem*] određuje se savremenom analitičkom terminologijom kao interakcija mentalnog i fizičkog (Putnam, 1975). Kako bi projekt fizikalizma uspeo, neophodno je da prvo uspe ideja redukcije. Redukcija u filozofiji duha implicira da se mentalna stanja mogu svesti na fizička stanja mozga – mentalno stanje je fizičko ukoliko se može opisati čisto fizikalističkim rečnikom i terminima (Davidson, 1970). Objašnjenje prirode uma treba biti saglasno sa objašnjenjem čoveka kao fizičko-hemijskog mehanizma, a objašnjenje svesti bi trebalo biti materijalističko ili fizikalističko.

Iz navedenog je jasno da, ukoliko se svest i um, a u konačnici i čovek u celini, redukuju na ono fizičko, nastaje problematika determinizma, slobode i slobode volje te moralne odgovornosti.

2.1. Determinizam

Osnovna ideja metafizičkog determinizma jeste da je sadašnje stanje univerzuma posledica njegovog prethodnog (ih) stanja i isto tako uzrok stanja koja slede, što je u osnovici proširenje ideje da svaka posledica [engl. *effect*] ima uzrok koji joj temporalno prethodi [engl. *cause*]. Prema Laplasovoj ideji, um koji bi znao sve sile u prirodi, položaje svih tačaka, stanja stvari u univerzumu u datom trenutku, mogao bi predvideti sve momente (vremenske isečke), tj. budućnost i prošlost bi mu bile pred očima (Laplace, 1902, pp. 4–5).² Dakle, usled stroge (prirodne)

² Ovdje se, naravno, radi o nekakvom „savršenom“, božanskom umu. Ovakva potpuna i apsolutna znanja nisu dostupna čovekovom umu, ali to ne implicira da neki um ne bi mogao posedovati to znanje.

zakonitosti fizičkog sveta i zbivanja u njemu, moguća je potpuna predvidivost: iz potpunog opisa osobina zatvorenog sistema u trenutku t_1 i iz navođenja svih zakona, možemo dedukovati precizan opis stanja tog sistema u bilo kom trenutku vremena, pre i posle t_1 ; tj. determinizam funkcioniše u oba smera: buduća i prethodna stanja sistema.

Verovatnoća i *slučajnost* ne postoje, već to samo znači da ne raspolažemo dovoljnim znanjem i da nemamo uvid u sve relevantne faktore – ili ne znamo sve početne uslove ili sve zakone. Ne znamo na koju stranu će pasti novčić samo zato što ne znamo faktore poput snage bacanja, brzinu vetra, težinu novčića i sl. Ova ideja takođe odbacuje i postojanje alternativnih mogućnosti ili mogućnosti da smo mogli učiniti drugačije.

2. 1. 1. Determinizam i kvantna mehanika

Otkrićem kvantne mehanike, posebno *Hajzenbergovog principa neodređenosti*, ovakav oblik jakog determinizma je doveden u pitanje. Naime, prema principu neodređenosti, nije moguće istovremeno pouzdano i precizno odrediti položaj i impuls čestice. Sama priroda je, prema Hajzenbergu, nepredvidiva (Sesardić, 1984, p. 120).

Upućene kritike jesu da, prvo, ne postoji konsenzus među fizičarima po pitanju kvantne fizike; drugo, nije jasno da li je reč o realnoj, *ontološkoj* indeterminisanosti ili se radi o ograničenosti naše spoznaje, što indeterminisanost čini *epistemološkom* (Heisenberg, 1949).³ Takođe, kako smatra Sesardić, ono što na jednom nivou stvarnosti deluje kao slučajnost, na nekom višem nivou može biti zakonitost: kretanje individualnih molekula vode je nepredvidivo, ali njeno smrzavanje na određenoj temperaturi je sasvim sigurno.

Možemo reći da determinizam svoju uverljivost intuitivno crpi iz prošlosti: događaj iz prošlosti može se deterministički izvesti iz još dalje prošlosti, jer ne postoji promena prvobitnih uslova u onome što se već dogodilo. Jednoznačni početni uslovi određuju kasniji tok događaja

³ U kvantnoj fizici se susrećemo sa problemima merenja: odnos makroskopskog eksperimentalnog uređaja kojim se mere mikroskopski procesi. Up. Aćimović, M. (2009). *Ontologija prirode*. Novi Sad: Akademska knjiga. Koncept „merenja“ na tako malim dimenzijama postaje besmislen: ukoliko želimo „izmeriti“ elektron, moramo na neki način stupiti u interakciju, kontakt s njim, „videti“ ga, što implicira bombardovanje istog fotonima, a što potpuno iskrivljuje rezultate. Najpoznatiji primer toga je eksperiment sa duplim prorezom u kvantnoj mehanici koji često vodi u pogrešne zaključke i mitove da svest posmatrača interaguje sa eksperimentom.

– ekstrapolacija te ideje ka budućnosti označava da budućnost nije „otvorena“, tj. da ne postoje alternativne mogućnosti. Determinizam u sebi *negira budućnost slobode* negirajući *slobodu budućnosti*.

2. 1. 2. Fatalizam

Najradikalnija posledica determinizma je *fatalizam*: koncept prema kojem smo nemoćni da utičemo ili izmenimo neumitnost zbivanja. Bez obzira na to da li se fatalizam posmatra kroz prizmu sudbine, božje volje ili fizike, činjenice predeterminizma i predestinacije ostaju, bez mogućnosti da se nešto promeni – pasivno promatranje nužnosti događaja.

Prema grčkoj mitologiji, Edipu je prorečeno da će ubiti svog oca i oženiti svoju majku. Kako bi izbegao tu sudbinu, napustio je svoje roditelje ne znajući da je usvojen, i na svom putovanju naišao na svog biološkog oca, kojeg je ubio, a zatim se, takođe ne znajući, oženio svojom majkom.⁴ Fatalističko naravoučenje mita je možda najbolje izraženo de Lafontenovim rečima:

„Naša sudbina se često susreće na onim putevima kojima smo krenuli kako bi je izbegli“ (Fontaine, 2015, p. 57).

Mnogo šta se događa u našem životu bez našeg htenja, ali takođe, u nekima i ishod zavisi od naših namera i odluka: ostavljanje pušenja je rezultat kauzalnog delovanja duševne borbe (Sesardić, 1984, p. 128). Naša htenja i odlučivanja moraju biti kauzalno efikasna ukoliko se fatalizam ima odbaciti.

No, Sesardić to rešava time što su naša htenja i odlučivanja fizička (jer su i mentalna stanja fizička) – na taj način se spasava kauzalnost volje, ali se ostaje pri determinizmu. Ako bismo se priklonili stanovištu dualizma, npr. kartezijanskom, onda nailazimo na problem interakcionizma: naša htenja i odluke bi bile u „posebnoj dimenziji“ mentalnog i nije objašnjeno kako interaguju sa fizičkim svetom u kojem vlada strogi determinizam. Drugim rečima, ne objašnjava se način na koji interaguju dve supstancije: *res cogitans* i *res extensa*.

⁴ V. Sofokle. (1964). *Car Edip; Antigona*. Beograd: Rad.

2.2. Libertarijanizam

Prema filozofskom stanovištu metafizičkog libertarijanizma (od lat. *libertas*, sloboda), koje je dihotomija prethodno iznesenom determinizmu, čovek je suštinski slobodan i može slobodno postupati, izabirati i volja je slobodna. Glavni predstavnici ovog pravca su Kant i Kembel (Campbell, 1957; 1967).

Ova pozicija crpi snagu iz uverenja da, kako navodi Sesardić: '*On je mogao postupiti i drukčije*', odakle se povlači moralna odgovornost subjekta (Sesardić, 1984, p. 135). Ideja da smo mogli postupiti drugačije u nekoj situaciji sledi iz ideje da postoje *alternativne mogućnosti* [engl. *alternative possibilities*] između kojih subjekt može izabirati. Moraju postojati minimum dve takve mogućnosti kako bi mogao postojati izbor. Jasno je da u suprotnom – ako počinitelj nije mogao delati drugačije – ne postoji osnov moralne osude, tj. moralni zahtev nema smisla ukoliko čovek ne poseduje stvarnu mogućnost da izabira.

Ovde postaje jasno zašto je libertarijanizam suprotnost determinizmu: ukoliko su takve alternativne mogućnosti moguće, onda osnovni stav determinizma – da se iz potpunog opisa sistema i zakonitosti u t_1 može dedukovati znanje o stanju sistema u t_2 – nije istinit. S druge strane, to implicira da se kauzalni niz na nekim mestima „prekida“ i time otvara mogućnost za izbor (Ibid). Drugim rečima, iz t_1 nije sigurno da sledi t_2 , već može biti i t_2' ili t_2'' i dr. Dakle, mogućnost slobode volje implicira ontološku problematiku u svom rešavanju.

3. Determinizam i duh

3.1. Izvori čovekovog delanja

Mi posedujemo intuitivno znanje i svedočanstvo o vlastitoj slobodi volje – sposobnost da po volji pokrećemo vlastitu ruku nama je izvesnija nego najočigledniji prirodni zakoni (Ibid, p. 129). Kao kontraprimer intuiciji slobode volje, navode se Tolstojeva zapažanja: u astronomiji mi imamo neposredan osećaj da je Zemlja nepomična, a da se Sunce i planete kreću; dok u istoriji imamo takođe neposredan osećaj da su ličnosti slobodne, a ne potčinjene zakonima prostora, vremena i uzroka. No, ako bismo se držali u astronomiji da je Zemlja statična, zapadali

bismo u besmislice; isto tako u istoriji, ako uzmemo da smo slobodni, zapadamo u besmislice, „a kad uzmemo da zavisimo od spoljašnjeg sveta, vremena i uzroka, doći ćemo do zakona“ (Tolstoj, 1968, p. 369).

Dakle, moramo prihvatiti nešto jer je istinito, iako je protivintuitivno. Istorija nije vođena, ni narodi pokretani voljama ličnosti kao uzrokom, već geografskim, etnografskim ili ekonomskim uslovima. Neophodno je odreći se svesne slobode, pa priznati zavisnost koju ne opažamo (Ibid).

Ovaj kontraprimer, pokazaćemo, nije adekvatan, jer intuitivno znanje o slobodi volje nije isto kao i intuitivno znanje da je Zemlja nepomična. Prvo se tiče onog što mi znamo i što samo znanje o tome – kao činjenica – može uticati da se početni uslovi izmene; drugo se tiče nečeg što je nezavisno od nas. Drugim rečima: intuitivno znanje nečega što je deo mene, *Ja* i intuitivno znanje „o“ nečemu što je od mene drugo i drugačije, nije isto.

3. 1. 1. Slučajnost

Neki filozofi smatraju da je slučajnost dovoljna da se odbrani postojanje autonomije i slobode volje:

„Epikurovo sasvim malo skretanje atoma, Marxova razrada te ideje, Piercov tihizam, govor o slobodi elektrona u vezi s indeterminizmom kvantne fizike, sve su to razmišljanja koja proizilaze iz zajedničke pretpostavke – da je slobodno postupanje slučajno i nepredvidivo“ (Sesardić, 1984, p. 130).

Smatramo da Sesardić pogrešno zaključuje: slučajnost u prirodi i fizici samo govori o njenoj indeterminisanosti, što ostavlja prostora za alternativne mogućnosti, između kojih subjekt može racionalno izabirati – ne da je subjektivno ponašanje saobrazno indeterminisanosti prirode: slučajno, nepredvidivo i haotično. Epikur i tvrdi to:

„nešto nastaje, doduše, zbog nužnosti, a drugo od slučaja, a nešto od nas [...] a što je od nas to je bez gospodara, jer ga može pratiti kako prekoravanje tako i pohvala“ (Epikur, 1959, p. 29).

Takođe, i Lukrecije smatra da je um ono što nam omogućuje slobodu

da odstupamo od pravaca atoma (Lukrecije, 1951, pp. 63–64).

Istina, u slučaju apsolutne slučajnosti, ne možemo subjektu pripisivati moralnu odgovornost za postupke, jer nisu *proizvod* njegovih unutrašnjih stanja i volje, već puke slučajnosti. Zapravo, „slučajan“ čovek je isto toliko neslobodan kao i determinisan. Kako i Ajer zaključuje: kada nam se čovekove akcije čine potpuno nepredvidive, kad ne možemo reći šta će sledeće učiniti, ne posmatramo ga više kao moralnog agensa [engl. *moral agent*], već kao ludaka (Ayer, 1954, p. 273).

Dakle, izbor vlastitog postupanja mora proisticati *iz subjekta*. Ali tada, ono što će subjekt učiniti je, ponovo, ako ne izravno determinisano, onda uslovljeno mnogim faktorima poput čovekovog karaktera, predznanja, interesa, nagona i želja, gena, socijalnih uslova i sl., a ti faktori, jer su „prirodni“, determinisani su drugim kauzalnim faktorima. U determinizmu ne postoji mogućnost izbora – ne možemo sprovesti u delo namere koje bi bile suprotne determinizmu prirode; tj. ne može se birati ako ne postoje alternative. Ili je to tako sa fatalizmom, a u determinizmu je *iluzija* da možemo ili da smo mi ti koji biraju.

Slučajnost ostavlja prostora za mogućnost izbora. Prema indeterminizmu: slika budućnosti je „otvorena“ u smislu da se sadašnje stanje stvari „grana“ u nekoliko mogućih staza, a kojim putem ćemo krenuti, zavisi od želja i htenja svesnih subjekata.

3. 1. 2. Alternativne mogućnosti

Glavna ideja alternativnih mogućnosti jeste da se u potpuno identičnoj situaciji i u istim okolnostima – moglo (preciznije: *može*) postupiti drugačije. Osuđujemo osobu da je mogla u toj situaciji postupiti drugačije, tj. da je postojala alternativna mogućnost koju taj subjekt nije realizovao. To bi impliciralo da se kauzalni niz na nekim mestima prekida, a te „tačke“ se granaju na alternativne mogućnosti koje su objektivno otvorene, a koje subjekt može sagledavati, slobodno izabirati između njih i za svoje izbore i odluke snositi odgovornosti.

Objektivno postojanje alternativnih mogućnosti podrazumeva, prema Sesardiću, identičnu situaciju: da su spoljašnje i unutrašnje okolnosti bile identične. Ukoliko situacija bude bila sasvim ista – ponovo će dovesti do iste odluke. Recimo, pred nama na stolu nalaze se dva identična jajeta i mi uzmemo jedno, a ne drugo, *zašto?* Sada, kad se prisećamo, ne vidimo razlog zašto smo uzeli jedno jaje a ne drugo, verujemo da

smo isto tako mogli uzeti i ono drugo. No, isto smo tako mogli i odseći sebi prst, ali to nam nije bilo ni na kraj pameti (Rée, 1885, p. 25). Jedini razlog zašto mislimo da smo mogli uzeti drugo jaje, ali ne i odseći prst je što nam odsecanje prsta nije bilo na pameti, a drugo jaje je takođe bilo ispred nas – odatle iluzija da se nešto „moglo“ dogoditi samo zato što se „umalo“ nije dogodilo.

Sesardić zaključuje da je jednako bilo nemoguće uzeti drugo jaje kao i odseći sebi prst – voljni postupci su nužni, ali istovremeno ne izgledaju kao nužni. Htenja su uzrokovana i determinisana drugim okolnostima, te nismo ni mogli hteti „drugačije“ nego što smo hteli (Sesardić, 1984, p. 144).

Jedino moguće postojanje alternativnih mogućnosti, smatra Sesardić, jeste u onim slučajevima kada sam tok događaja „zavisi“ od čovekovih htenja, raspoloženja i kolebanja između „otvorenih“ alternativa, koje nisu zapravo otvorene. No i taj „subjektivni“ element (kao npr. u biheviorizmu) je determinisan i buduće stanje je uvek potpuno određeno. Imamo iluziju da možemo birati između alternativa koje su objektivno otvorene, a zapravo – kad se u obzir uzme i subjektivni element – budućnost je jednoznačno određena.

Subjektivni element je determinisan prošlošću, nasleđem, genetikom, sredinom i dr. – verovatno postoje i „geni za zločin“ (Ibid, p. 146). Čovek određenog duševnog ustrojstva, stavljen u određenu sredinu, biće zločinac.

Na kraju, Sesardić paradoksalno zaključuje da su neka svojstva čoveka pozitivna, a neka negativna (Berofsky, 1966, p. 84), kao i da je irelevantno odakle ona dolaze:

„Svaki postupak je rezultat djelovanja dvaju faktora, objektivnog stanja stvari i subjektivnog ustrojstva čovjeka. To subjektivno ustrojstvo upravo i jest predmet moralnog suda. [...] moralno ocjenjujući, mi u stvari hoćemo reći da je njegovo ustrojstvo ličnosti takvo da ima negativne konsekvence po druge ljude i da bi on sam uz neki napor i dodatnu motivaciju mogao to svoje ustrojstvo izmijeniti nabolje“ (Sesardić, 1984, p. 148).

Dakle, subjektivni element je potpuno determinisan, ali mi treba i dalje da ulažemo napor da ga izmenimo nabolje. Kakvog smisla ima naš napor i kako ga mi možemo izmeniti ili pak šta je to „mi“ koje ulaže napor da izmeni subjektivni element?⁵

⁵ Upravo ovo „mi“ biće predmet narednog poglavlja.

Čak i to što naš negativan stav spram vlastite neinteligentnosti nju ne može „trudom“ izmeniti da postanemo inteligentni – ali negativan stav spram naših vlastitih moralnih osobina njih može izmeniti – ne govori ništa o (voljnom) *zauzimanju* tog stava, niti igra ulogu ako smo mi već unapred determinisani da taj stav zauzmemo ili ne. Sesardić zaključuje da u moralnim stvarima „čovjekova je volja bitan faktor koji može utjecati na ishod zbivanja“ (Ibid, p. 148).

3. 2. Noumenalni subjekt

Prema gorepomenutim libertarijaničkim stanovištima Kanta i Kembela, pripisivanje subjektu delanja ne povlači da je taj postupak nužno izraz i odraz subjektovog karaktera, tj. delanje može biti, kako on naziva, „kreativno delovanje“ (Campbell, 1957). Kreativno delovanje nije nešto što se može opaziti spolja – subjektov postupak koji nije izraz njegovog karaktera implicira da on *transcendira* do tada formirani karakter.

Ovu razliku zapravo prvi uvodi Kant, između subjekta i *Ja* i između empirijski formiranog karaktera tog subjekta, tj. *noumenalnog* i *fenomenalnog subjekta* (Kant, 2008; 1990, p. 116). Kant postulira entitet čoveka po sebi koji stoji izvan kauzalnog niza – taj „čovjek“ je jedini mogući predmet moralne osude, ako biva poražen u borbi sa empirijskom stranom vlastite ličnosti (Kant, 2008, p. 120).

Kako primećuje Kant, irelevantno je da li je uzrok (motiv) mog delanja unutrašnji ili spoljašnji (karakter koji sam izgradio u detinjstvu, prethodna odluka i sl.), već je važno to da li je on u mojoj kontroli *sada*. Sloboda volje je, zapravo, predmet transcendentnog idealizma, jer samo on omogućuje da uzrok mog delanja bude stvar po sebi „izvan“ vremena, tj. kauzalnog niza – noumenalno sopstvo koje je slobodno, jer nije deo prirode (Kant, 2008, p. 101). Bez obzira na moj karakter ili spoljašnje podsticaje, sve moje namerne, voljne radnje su neposredne posledice noumenalnog sopstva, *Ja*. To *Ja* je uzrok izvan vremena i nije predmet determinističkih zakona prirode. Ovo je jedini način na koji nekom možemo pripisati moralnu odgovornost i izbeći prirodnu nužnost i determinizam, tj. da je subjekt mogao postupiti drugačije (Kant, 1990, p. 115).⁶

⁶ Naravno, to ne implicira da osoba neće biti krivično gonjena ili držana krivcem. Zločin mentalno obolele osobe se isto sagledava kao zločin, no ona će pre biti poslata

Kant uviđa da prirodna nužnost ne može stajati zajedno sa slobodom subjekta. Prirodna nužnost pripada onim stvarima koje stoje pod uslovima vremena: ako je subjektova odluka (kao uzrok delanja) u vremenu, onda mora imati svoj uzrok u nekom prethodnom vremenu, t_1 . Svaka posledica ima svoj uzrok koji se javlja ranije u vremenu, a ako je taj uzrok i sam u vremenu, onda i on mora imati vlastiti uzrok u nekom još ranijem. To je, zapravo, kauzalni lanac determinizma. Dakle, ako je subjektova odluka kao uzrok delanja u vremenu, tj. predmet prirodne nužnosti, onda ona nikad nije ni bila pod našom kontrolom, što implicira da nismo mogli u određenoj situaciji postupiti drugačije (ne počiniti zločin), jer su uzroci naših delanja davno pre nas. Odakle se pojavljuje sloboda noumenalnog subjekta ili Ja?

„Međutim, isti taj subjekt, koji je, s druge strane, svestan sebe i kao stvari same po sebi, takođe posmatra svoje postojanje *ukoliko ono ne stoji pod uslovima vremena*, a samog sebe kao odredljivog samo na osnovu zakona koje samom sebi daje pomoću uma. U tom njegovom postojanju njemu ništa ne prethodi pre određenja njegove volje, već svaka njegova radnja i uopšte svako određenje njegovog postojanja koje se menja prema unutrašnjem čulu, čak celokupan sled njegove egzistencije kao čulnog bića nije u svesti o njegovoj egzistenciji ništa drugo do posledica, pa to nikada ne treba smatrati određujućim razlogom njegovog kauzaliteta kao *noumena*“ (Kant, 1990, pp. 117–118).

Time što je subjekt svestan sebe *kao subjekta*, čime se on sam posreduje kao fenomenalni subjekt, on zauzima u odnosu spram samog sebe stav, novu poziciju – „iskoračuje“ iz vlastite prirodne pozicije i „okreće“ se ka sebi.

Tu sposobnost čovekovog duha Šeler naziva *opredmećivanje*:

„Samo čovjek – ukoliko je osoba – može da se *izvije* nad sebe – kao živo biće – i da iz jednog središta, tako reći, *s onu stranu* prostorno-vremenskog svijeta učini *sve*, pa prema tome i sebe sama, predmetom svoje spoznaje. Tako je čovjek biće koje nadmašuje samo sebe i svijet. Kao takvo biće on je također sposoban za ironiju i humor, koji uvijek uključuju uzdizanje nad vlastiti opstanak“ (Šeler, 1987, p. 56).

na lečenje u neku instituciju i zatvorena radi tuđe, a i svoje bezbednosti, nego što će joj se pripisati sva težina moralne odgovornosti za počinjeno delo, kao i izvršenje pune kazne.

Čovek poseduje duh, a duhovno biće ima egzistencijalnu nezavisnost od organskog: sloboda, „odvezanost“ od stege, pritiska, zavisnosti od života i nagona, okoline i dr. omogućuje čoveku sposobnost njegovog vlastitog duha da samog sebe učini predmetom i time samim sobom „raspoláže“. *Duhom je čovek prema svetu otvoreno biće*. To omogućuje čoveku i „kočenje“ nagonskih impulsa i kontrolisanje reakcija.

Životinja je „uronjena“ u okolinu, ne može se distancirati i supstantivirati je u „svet“, učiniti je predmetom. Taj akt sabiranja sebe je „svest duhovnog akt-centra o samom sebi“ ili samosvest: to implicira posedovati samog sebe i biti u svojoj vlasti. Dakle, sposobnost da se vlastiti nagoni promatraju kao predmetni, kao i otpori i trpljenja, omogućuju čoveku kao svesnom biću da naspram njih zauzme stav i da njima može *raspolagati*.⁷

Dodatna ideja koju možemo povezati s ovima je ta da ovim aktom opredmećivanja ništa nije „dodano“ u sam bitak. Sartr smatra da postoji neki način na koji opštosti stupaju u bitak, a da mu ništa ne dodaju: *pour-soi* je u svom temporalnom biću spoznaja i ništa ne dodaje bitku, ali je ipak „priznanje“ i „potvrđivanje“ za *en-soi* kao „sveta“, a u odnosu na koji se *pour-soi* uzdiže u internoj negaciji (Sartr, 1964, p. 81).

Središte čoveka – iz kojeg on izvodi svoje akte, opredmećuje sebe, telo i svet, vlastitu psihu – ne može biti „deo“ tog sveta, imati određeni „negde“ ili „nekad“, već može biti položeno samo u najvišem osnovu bitka samog (Šeler, 1987).

Čak i Sesardić, u tumačenju Poperove ideje „predviđača“ (Popper, 1950), nekakvog računara koji bi poput Laplasovog uma predviđao sva buduća stanja univerzuma kao zatvorenog determinističkog sistema – smatra da predviđač ne bi sticao valjane informacije o početnim uslovima, jer sam proces sticanja takvih informacija utiče na promenu istih uslova (Sesardić, 1984, p. 123). Prema Poperu, ako bi takav računar, kao fizička naprava, bio deo fizičkog sveta kojeg treba da predvidi, nikad neće moći potpuno predvideti vlastita buduća stanja – predviđač *utiče na situaciju koju predviđa*, jer stupajući u interakciju sa okolinom, kako bi dobio informacije, on sam utiče na situaciju. Za Sesardića, ovo ne znači da determinizam nije tačan, već da fizički predviđač nije moguć – dakle, nije osporeno načelo determinizma, već mogućnost da

⁷ Važno je napomenuti da to ne znači da čovek uvek i konstantno „postoji“ na takav način, a što mnogi interpretatori, uključujući i Sesardića, krivo tumače; svest je nužno otelotvorena i u svetu [engl. *embodied*]; već da može zauzeti poziciju izvan vlastite situacije.

predviđač bude fizički, tj. *deo samog sistema* koji predviđa.

No, prihvatili Poperovu kritiku Laplasa ili Sesardićevu kritiku Popera, ostaje činjenica koja se previđa, a to je da se u samom kauzalnom nizu javlja određena „anomalija“ koja teži saznanju celokupnog zatvorenog sistema, kauzalnog niza i determinizma kao načela tog sistema.

Ta „nad-svetska“ pozicija noumenalnog ili apsolutnog Ja kao svesti jeste ono što može davati autonomiju vlastitom delanju i postupanju u svetu. Ja može imati kontrolu nad empirijskim te ga kontrolisati i sublimirati. Ukoliko bismo se vodili samo rastrzanim željama, emocijama i sl., onda bi umesto autonomije (grč. *αὐτός*, u značenju „sopstvo“, engl. *self*; Ja) nastupila heteronomija (od grč. *ἕτερος* u značenju „drugi“, „drugačiji“), multituda „spoljašnjih“ uzroka delanja.

3. 2. 1. Kritika noumenalnog Ja

Kritika ovih ideja je da vode u dualizam sopstva. Kantovo diferenciranje noumenalnog i fenomenalnog subjekta može se takođe sagledavati kroz prizmu odnosa Fihteovog apsolutnog Ja i empirijskog ja ili psihološkog subjekta (Fihte, 1976).

Nedostatak noumenalnog subjekta bio bi, pre svega, u tome što fizikalizam vidi univerzum kao kauzalno zatvoren sistem u kojem se sve može redukovati na fiziku i njene zakone (Davidson, 1970). Dakle, ako bi postojao autonomni moralni subjekt izvan kauzalnog niza i izvan vremena kako Kant navodi, univerzum ne bi bio zatvoren sistem. To dalje vodi u već pomenuti problem interakcije: kako nešto što nije po sebi fizičko, ako se tako razumeju mentalna stanja, može imati kauzalnog uticaja na fizički svet u kojem vlada stroga zakonitost uzroka i posledice (Kim, 1984)?

S jedne strane, dakle, zapadamo u *epifenomenalizam* svesti, gde je ona samo propratni fenomen i nema kauzalnog efekta na fizički svet; a, s druge strane, na kojoj je i Sesardić, mentalna stanja jesu fizička – i time je očuvana njihova kauzalnost – ali, kao i svi drugi fizički predmeti, determinisana su. Scila dualizma i epifenomenalizma ili Haribda kauzalne efikasnosti i determinizma.

Kakve je prirode taj noumenalni subjekt? Gde se on nalazi i kakve su mu osobine? Takav neki „centar“ u unutrašnjosti odakle emanira ponašanje pokreće, započinje i stvara delanje – ostaje „božanski“, nat-

prirodan i autonoman, smatra Sesardić. Štaviše, mešanje neempirijskog subjekta u kauzalno zatvoreni fizički sistem bi narušavao prvi zakon termodinamike. S druge strane, ukoliko pretpostavimo takvog subjekta, odakle nastaje njegov akt odluke? – On ne sme biti uzrokovan i motivisan, jer će u suprotnom opet biti determinisan i drugačije delanje opet nije bilo moguće. Takođe ne sme biti proizvod puke slučajnosti, jer onda takođe nije izraz subjekta, već delanje ludaka (Sesardić, 1984, p. 138).

3. 3. Noumenalni subjekt i alternativne mogućnosti

Ovde ćemo pokušati da odgovorimo na neke od kritika noumenalnog subjekta. Naravno, biće ponuđen samo smer odgovora, jer su ove kritike u suštini kritike samog koncepta svesti u savremenoj filozofiji duha i toga da li je ona fizičko-hemijski, tj. neurofiziološki proces ili više od toga; vlada li supervenijencija ili emergencija, fizikalizam i redukcionizam ili ostaje ireducibilni fenomenalno-kvalitativni aspekt mentalnih stanja ili *qualia* i sl. Teškoće su u savremenoj filozofiji duha i neuronauci uopšte definisati pitanje na pravi način, a da se unapred ne pretpostavi čitava dimenzija ideja, implikacija i filozofskih tradicija.

Smatramo da se kauzalni niz zapravo ne prekida, već je svest „paralelna“ sa njim i usled svoje sposobnosti, da je svesna i samosvesna – što je Šeler nazvao opredmećivanje – ona može na njemu *intervenirati*, modifikovati ga, prilagođavati. Ta paralelnost nije ona u ideji ontološkog paralelizma mentalnih i fizičkih stanja.

Prema Sesardićevoj kritici, bacimo li novčić uvis, postoji tačka na kojoj nije unapred determinisano hoće li će on pasti na zemlju ili neće – možemo ga uhvatiti rukom, a možemo i pustiti da padne na zemlju. No, stvar stoji obrnuto: svaki novčić bačen uvis pašće na zemlju, usled prirodne zakonitosti. Alternativne mogućnosti tu, za determinisani fizički objekt, nisu „otvorene“ – on ne može da padne ili ne ili birati da li će pasti ili neće (neće pasti samo ako neki spoljašnji, mehanički uzrok deluje na njega) – kao da novčić nije hteo da padne na zemlju, ali je zakonima *prisiljen*. Prirodni zakoni nisu *preskriptivni* – propis kojim se zahteva određeno ponašanje, već *deskriptivni* – opis ponašanja prirodnih entiteta (Berofsky, 1966, p. 57).

Dakle, ne smatramo da alternativne mogućnosti postoje „objektivno“ – kako ih Sesardić i kritikuje – niti čak da „postoje“ u tom smislu.

One postoje, kao što smo rekli, *za svest* kao onu koja opredmećuje i svesna je svih faktora, uzroka i posledica – Ja, noumenalni subjekt, zna da ukoliko ispruži ruku, da će uhvatiti novčić ili da će, ukoliko ne učini ništa, on pasti na zemlju. Alternativne mogućnosti postoje upravo *kao mogućnosti*, kao mogući, *potencijalni scenariji* ili slučajevi u budućnosti, na osnovu trenutnog stanja sistema u t_1 .

U 2.2. smo rekli da postojanje alternativnih mogućnosti implicira netačnost determinizma. Ukoliko se one shvate kao „simulacije“⁸ svesti, kauzalni niz se ne mora „prekidati“ (svakim slobodnim delanjem), već jeste *jednom* „prekinut“ – pojavom svesti. Dalje svest interveniše na tom nizu: ono što je moguće, određeno je tim kauzalnim nizom (možemo zamišljati kako telekinetički pomeramo predmet, ali to se neće i dogoditi; a isto tako možemo zamisliti da ustajemo sa stolice i to učiniti).

Mana determinizma je što stanja od t_1 ka t_2 posmatra *linearno* kao i od uzroka ka posledici, a na osnovu intuitivne snage prošlosti. Naime, znamo stanje sistema u t_2 i t_1 i zato što ne možemo sada uticati i izmeniti prošlost, tj. t_1 (ako uzmemo da je sadašnji trenutak t_1), uviđamo „neminovnost“ da je iz t_2 moralo uslediti t_1 – ekstrapoliramo tu nemogućnost i projektujemo na t_2 i odnos t_1 i t_2 .

Ovde ponovo možemo prigovoriti sa Poperovim stavom o predviđaču: *znanje o X* menja samo *stanje stvari o X*. Novčić „ne zna“ ništa od gorenavedenog, razlici preskriptivnih i deskriptivnih zakona, linearnosti i stanjima u t_1 i t_2 i sl. – stoga, znanje ni ne igra ulogu u njegovom slučaju i slučaju objektivnog postojanja alternativnih mogućnosti.

Možemo se nadovezati i na gorepomenuti slučaj fatalizma: Edipovo znanje o vlastitoj sudbini, tj. proročanstvu, bilo je katalizator da se ono i ostvari. Da on nije znao za to, ne bi nikad ni otišao od kuće i pokrenuo stvari van svoje kontrole – dakle, njegovo *znanje o proročanstvu* je bilo deo samog proročanstva (da će se ispuniti). S druge strane, možemo takođe i kritikovati da je nedovoljno znanje bilo podjednako jak razlog – da je Edipu otkriven pravi identitet njegovih roditelja, kao i činjenica da je usvojen, on bi znao šta i kome da ne čini. Nepotpunost informacija proročanstva je takođe bitan faktor; no, da je ono otkrilo punu informaciju i sve činjenice i okolnosti koje okružuju – ne bi se ostvarilo.

⁸ Simulacija, izvorno od lat. *simulāre*: učiniti nešto slično, imitirati, kopirati; u značenju modelovati ili replicirati nešto. Vojna vežba može biti simulacija prave borbe. U tom smislu, svest je u stanju da simulira buduće moguće scenarije i stanja stvari: „ako kažem istinu, on će se naljutiti, stoga ću prećutati“. Na taj način, ja stvaram „model“ potencijalnog budućeg stanja – ljutnje neke osobe, isto kao što mehanički model Sunčevog sistema (engl. *orrery*) ilustruje ili reprezentuje kretanja planeta i meseca.

Ipak, sa svešču stvar stoji drugačije. U slučaju noumenalnog subjekta, on je taj koji predviđa (prorok) i onaj čija se sudbina proriče (Edip); kao i *onaj* koji zna da je i u ulozu proroka i Edipa. Na taj način, svest konstantno zauzima meta-položaj u odnosu na sebe i prethodnu vlastitu situaciju, što je Šelerovo opredmećivanje duha; uvek „istiskujući“, „gurajući“ vlastito sopstvo u jednu novu, noumenalnu poziciju ili, kantovski, vanvremensku. Time što može vlastitu situaciju i sebe učiniti objektom, predmetom i time raspolagati – svest se uzdiže iznad kauzalnog niza i vremena.

Prisustvo znanja u jednom zatvorenom sistemu menja sam taj sistem iznutra, mogućnošću samoodređenja [engl. *self-determination*]. Drugim rečima, svest predstavlja svojevrsno „urušavanje“ sistema u sebi, jer se (us)postavlja posredovanje (jednog dela spram ostatka), mogućnost refleksije i sagledavanja totaliteta. Poput tačke koja se okreće u sebi i za koju totalitet ponovo počinje postojati kao za nju, tj. *za svest*. To je opredmećivanje svega kao sveta ili zapravo „modelovanje“ realnosti (Bach, 2009). Tako „deo“ kauzalno zatvorenog fizičkog sistema postaje slobodan, jer postaje samosvestan i svestan da je (i da može biti) slobodan; svojevrsna *anomalija*.

U dimenziji svesti takođe vlada *holizam* (Davidson, 1970) u smislu da, gde u fizičkom imamo mnoštvo uzroka, mehanizama, procesa i sl., u mentalnoj sferi uvek imamo „nešto“ što je uzrok racionalnog delanja, kao „jedno“. Štaviše, čovekov mozak funkcioniše holistički: mnoštvo moždanih regiona paralelno i distribuirano procesuiraju informacije kako bi se u svesti proizveo jedinstveni osećaj (Grahek, 2007; Velmans 1991). Neuronaučna istraživanja su pokazala da čak šesnaest moždanih regiona istovremeno, paralelno i distribuirano procesuiraju informaciju o intenzitetu bolnog stimulusa koji se nama u svesti javlja kao „jak“ ili „slab“ bol – ako se jedan od ovih centara prekine, neće odmah nestati i celokupni osećaj bola (Coghill, 1999).

Dakle, svest kao celina ili „jedno“, ne može se redukovati u potpunosti na svoje elemente i fundament u moždanim procesima – a da se ne uništi; redukcija svesti je i njena *destrukcija*, tj. eliminacija. Kao emergentno svojstvo, ona se ne nalazi ni u jednom svom „delu“ pojedinačno, već u interakcijama u međukomunikaciji moždanih regiona. Neka odluka koju svest kao noumenalni subjekt donosi, uistinu može biti motivisana raznim faktorima, „haotično“ i heteronomno dolaziti u svest, no na kraju – kako Kant vidi – upravo *cela* ta svest i *jedna* misao ima kontrolu i autonomno donosi odluku.

Slično i Edington govori o analogiji:

„možemo pratiti uticaje fizičkog sveta sve do vrata uma, oni pozvone i odu“ (Edington, 1948, p. 45).

Iako ovakav stav ima dualističke implikacije, smatramo da tako ne mora biti – ipak, postoji „moment“ na kom *neurofiziološko mnoštvo* procesa postaje *fenomenološko jedinstvo* svesti. Upravo ta svest (duh), ne kao jedinstvo (moždanih procesa), već kao jedno (on sam) donosi konačnu odluku.

Zapravo, mogli bismo tvrditi da determinizam crpi svoju ubedljivost iz linearnosti vremena: nakon i iz stanja u t_1 sledi isključivo stanje u t_2 – ali i ništa osim toga, kao i da je ono stanje koje se događa u t_2 moglo da se dogodi samo tad i nikad, pre ili kasnije. Ovo je ideja „strele vremena“, čiji je začetnik takođe Edington u istoj knjizi, *The Nature of the Physical World* (Ibid, p. 35). Dok to bezuslovno važi za koncepte poput entropije i kinetičke energije, ne može se strogo prenositi na sferu praktičkog delanja čoveka – iako smo u t_1 možda morali učiniti nešto ili odabrati – da determinisanost isečka vremena ne implicira da se taj događaj u praktičkoj sferi morao dogoditi tad ili da se više ne može dogoditi, već samo da se nešto moralo dogoditi. Ako se osvrnemo na Reov primer sa jajetom, uzeli smo jedno, a ne drugo, jer misaoni eksperiment prisiljava na odluku – no, nije određeno koje bismo odabrali, niti implicira da isto ne možemo vratiti na sto i izabrati ono drugo. Novčić koji smo bacili uvis, nakon što padne, ne može se „vratiti“ natrag u stanje padanja dok neka spoljašnja sila ne deluje na njega; no, mi možemo vratiti jaje i ponovo dovesti sami sebe u proces biranja – svojom voljom, ne spoljašnjom (pri)silom. Drugim rečima, neka odluka nije „konačna“ u tom smislu dok se ne realizuje na takav način da je više fizički nemoguće učiniti drugačije, usled strele vremena – no, to i dalje ne znači da volja nije tad bila slobodna (dok smo izabirali), već da sada deluje *kao da* nije bila slobodna, usled trenutne nemogućnosti da „vrati vreme“ i učini drugačije. Volja nikad neće biti slobodna dokle god se posmatra i tumači u prošlosti.

Neka mogućnost ili opcija koja je bila juče, može isto tako važiti i sutra i za godinu dana. Svest odlučivanje može odlagati – isti onaj novčić ne može odgoditi svoj pad, niti mu vlastiti pad biti samo *jedna od* alternativnih mogućnosti: za njega ono što sledi iz t_1 jeste t_2 , ali za svest kao agensa, nije.

Svest, dakle „otvara“ budućnost i po pitanju mogućnosti, ali i po pitanju vremena. Edip se ne može posmatrati samo kao uzročno-posledično determinisana čestica u prostor-vremenu, koja u t_1 može biti samo u stanju A i odatle u t_2 biti u samo stanju B. Edip, kao lik Sofoklove tragedije to upravo jeste, jer je sama svrha tragedije da prikaže fatalizam; no, stvarni Edip bi uvek bio agens koji je svestan i svestan da je slobodan.

U toj konstantnoj otvorenosti budućnosti od strane svesti i leži sloboda.

Svešću i znanjem, mi zauzimamo određeni položaj i stav van sistema događanja i dešavanja (sam akt okretanja i refleksije); a determinizam implicira jednu određenu „liniju“ kretanja i događanja, gde ne postoje objektivne alternativne mogućnosti, već t_1 vodi u t_2 . Stoga, možemo zamisliti da, poput Laplasovog uma, saznamo ili predvidimo sva buduća dešavanja (i vlastita) – pitanje u tom slučaju je: *da li mi možemo onda delati suprotno?* Zaključak ovog misaonog eksperimenta je: ili možemo ili ne možemo ili, kao u slučaju Edipa, naše znanje jeste „deo“ te determinisane budućnosti, tj. ostvarivanja proročanstva. Ukoliko možemo – teškoće nema (jer znanje, kao posredovanje, negira determinizam kao neposred(ova)nost); ako ne možemo, onda nam ostaje samo posmatranje vlastitih postupaka iz „trećeg lica“: nakon što smo saznali budućnost, fatalistički smo osuđeni da posmatramo kako donosimo odluke koje zapravo ne želimo (jer znamo koje su posledice), kao da neki zli demon upravlja našim telom poput lutkara, dok mi samo posmatramo šta činimo i izgovaramo. Posledica je, dakle, jedno nužno „udvajanje“ nas koji znamo, noumenalnog subjekta i nas koji delamo i koji smo rob fatalizma.

U trećem slučaju, ako je naše znanje deo determinisanog sistema, a budućnost je fiksirana – bilo je unapred određeno da ćemo postati svesni budućnosti (kao što je deo Edipovog proročanstva bio da će Edip znati za to proročanstvo). U tom slučaju, naše novo znanje o stanju stvari u t_2 , tj. svest da je naše prethodno znanje o t_2 bilo determinisano, ponovo vodi u isto pitanje – da li je to naše znanje takođe bilo determinisano? Ali, to bi onda značilo da je naše „potpuno“ znanje, ono pre svesti o našem „potpunom“ znanju – bilo *nepotpuno*, kao i Edipovo znanje proročanstva. Ili, ako se sticanjem novog znanja (sada) menja buduće stanje u t_2 , sledi da stanje sistema u t_2 nije „fiksirano“ u strogom smislu. To bi značilo da „neko“ stanje jeste određeno u t_2 , ali nije nepromenljivo – ako ostavimo stvari ovako kako jesu, dogodiće se A a

ako utičemo na jednu promenljivu, dogodiće se B. No, B se neće dogoditi, iako može, ako ne utičemo na promenljivu koja je razlika između budućeg stanja A ili stanja B. Ova opcija nam se čini najplauzabilnijom.

Ako se fiksiranost nekog budućeg stanja sistema u t_2 konstantno menja u zavisnosti od našeg znanja o njemu, onda ono nije strogo determinisano. Ono jeste određeno na neki način, jer budućnost nije „prazna“ – nešto će biti i nešto će se dogoditi – ali nije deterministički određena, posebno ako u zatvorenom sistemu postoji anomalija (svest), sposobna za refleksiju, samorefleksiju i samoodređenje u odnosu na samu sebe.

3. 3. 1. Motivisanost

Sledeća kritika može biti upućena: čak i da to jeste istina, ono što ćemo mi konkretno učiniti jeste determinisano. Možda igramo neku opkladu i u interesu je da vidimo hoće li biti pismo ili glava – u tom slučaju smo motivisani da uhvatimo novčić, ne da ga pustimo da padne.

Ovde možemo razlikovati dva aspekta, prvi: postojanje alternativnih mogućnosti koje svest opredmećuje i sagledava; i drugi: *motivisanost*⁹ da se izabere stanje A, a ne B. Teza koju zastupamo je da nam svest omogućuje da uvidimo alternativne mogućnosti (mogli bismo tvrditi da je to čak evolutivna uloga svesti!). Motivisanost da se odlučimo za jednu, a ne drugu, jeste realna.

Možemo uzeti Kamijev primer, da smo uvek i u svakom trenutku slobodni da izvršimo samoubistvo, kao i da popijemo šolju kafe (Camus, 1973). Sigurno smo daleko skloniji u ovom trenutku skuvati kafu nego se ubiti, jer nismo motivisani da to učinimo ili trenutno nemamo dovoljnog razloga. No, to ne znači da smo *determinisani*, već *motivisani*. Determinizam čini „skok“ sa motivisanosti koja daje veliku verovatnoću da uradimo A, a ne B, na apodiktičku determinisanost. Ipak, to što nismo motivisani da uradimo B, ne znači da B nije otvoreno kao alternativna mogućnost. Ukoliko posmatramo samo motivisanost, ljudi nam mogu delovati kao automati, posebno u većim uzorcima, iako uvek postoje i devijacije od norme. Kao što Epiktet navodi:

⁹ Zbog jednostavnosti rada, ovde će se rečju *motivisanost* označiti jednim zbirnim imenom sve ono što utiče na naše odluke: nagoni, interesi, karakter, predznanje, uslovljenost i sl.

„Uvek znaj [...] da su vrata otvorena“ (Epicetetus, 1904, p. 70).

Noumenalni subjekt ili opredmećivanje duha nije nekakav mistični, transcendentni entitet, duša, agens koji pokreće na delanje, već sposobnost naše svesti da reflektuje i učini nešto svojim objektom među drugim objektima. Kao što i Sesardić kaže: sticanje znanja i informacija o početnim uslovima menja same te početne uslove delanja. Samim tim, mi možemo biti svesni da delamo i da smo mi ti koji delaju, kao i da *ne moramo* tako delati. Isto, možemo opredmetiti i vlastite nagone i otpore: kao što je rečeno gore, mi smo motivisani da uradimo A, a ne B i možemo znati u kojoj meri smo motivisani, kao i koje su nam opcije između kojih možemo izabirati.¹⁰ Ja samo modifikuje kauzalni niz intervenišući „u vremenu“ na fizičke predmete, gde je noumenalna pozicija samo refleksija svesti.

Determinizam previđa značaj i ulogu fenomena svesti i njegovu posebnost u univerzumu koji sagledava isključivo uzročno-posledično. Kao što je svest jedinstveni „moment“ univerzuma na kom *on sam sebe misli* – i u slučaju strogog fizikalizma je to činjenica – onda je opravdano pretpostaviti da je ona u istom tom momentu jedinstvenosti, jedinstvena i po tome što je slobodna.

4. Mogućnost i budućnost

Sloboda volje ima smisla samo u prizmi budućnosti i mogućnosti. Zapravo, dimenzija svesti u tom smislu jeste budućnost: ona se „pro-

¹⁰ Takođe, veliku ulogu u slobodi igra i samo znanje da smo slobodni. Neka savesna osoba koja je refletovala o sebi, ideji noumenalnog subjekta, kao svesnost o vlastitoj slobodi – delaće drugačije od neke druge osobe koja ne poseduje to znanje ili koja je nesposobna za takvu refleksiju. Čovek je u svom povesnom kretanju uvideo i spoznao da je slobodan – ponovno tvrđenje da to nije i insistiranje na determinizmu je poput prikriivanja očiju i vraćanja natrag u pećinu onih kojima je Platon pokazao svetlost Sunca. Drugim rečima, mi ne bismo ni spoznali da smo slobodni – da to nismo i da to nismo mogli; štaviše: znanje o slobodi je u sebi potvrđivanje vlastite slobode i omogućavanje njene punine u znanju koje su nam mogućnosti, motivacije, a koje posledice, potencijalni uzroci i sl. U tom potpunom sagledavanju i opredmećivanju celokupne trenutne situacije – u kojoj je i sama svest kao subjekt sad postala objekt, deo scene sa svojom ulogom – svest zauzima jednu sasvim *neutralnu* poziciju. Kao što bi u slučaju Edipa znanje o identitetu njegovih roditelja pomoglo, tako isto i nama *znanje o vlastitoj slobodi* menja sva buduća delanja, uvek iznova menjajući početne uslove delanja! – Pre svakog novog delanja, ponovo se osveščujemo da smo slobodni i da postupimo drugačije.

teže“ u budućnost time što na osnovu sadašnjeg stanja stvari projektuje buduća potencijalna stanja. U tom znanju je suština *intervencije* i *modifikacije*.

Pitanje je *da li je taj noumenalni subjekt fizičkog karaktera?* Ako su moja uverenja (htenja, volja, želje i dr.) rezultat hemijskih, tj. neurofizioloških procesa mozga, onda su ona determinisana zakonima hemije, a ne logike. (Popper & Eccles, 1977, p. 75). Dakle, i noumenalni subjekt bi ponovo bio determinisan.

Prema Dejvidsonu, uzročno objašnjenje ljudskih postupaka se može objasniti i iz razloga, tj. ako postupamo iz razloga *x*, onda je razlog *x* uzrok tog postupanja. (Davidson, 1963). Objašnjenje putem uzroka nas asocira na odsutnost razloga i ponašanje bez smisla. Ako su ljudski postupci kauzalno objašnjivi, ne sledi da su iracionalni, nelogični i rezultat prirodne nužnosti: ukoliko se ponašamo intencionalistički, lako pripisujemo informacije i nastojanja, ciljeve, želje i uverenja, posebno ako je reč o kompleksnom sistemu. Takve postupke tumačimo kao rezultat strategije i racionalnosti. Ali, ukoliko ponašanje više ne vidimo kao intencionalno, ako ne možemo reakcije tumačiti u kontekstu želja i ciljeva, napuštamo intencionalni pristup u korist fizičkog – tražimo neki fizički, tj. neurofiziološki poremećaj, uzrok takvog ponašanja (bolest, pijanstvo i sl.). Dakle, kauzalnom (fizičkom) tipu objašnjenja pribegavamo samo u situacijama iracionalnog i besmislenog ponašanja – no, jedina razlika između iracionalnog i racionalnog ponašanja bila bi što je jedan fizički uzrok zamenjen drugim (fizički poremećaj ili fizičko mentalno stanje). Možda bi pravo pitanje bilo: *otkud ta iluzija da smo slobodni?*

Plan, u teleološkom smislu, cilj je ka kojem se krećemo u formi ideje i nije „fizički“ – jeste samo u smislu da je njegova *zamisao* moždani proces, no on sam ne postoji po sebi (Place, 1956). Referira na budućnost, nešto moguće, ali još uvek neostvareno. *Moguće stanje nečeg diktira naše sadašnje ponašanje* kao uzrok. Dakle, neko buduće stanje B, samo po sebi se neće dogoditi, no može se dogoditi ukoliko mi sad nekako interveniše na niz događaja – da bismo spoznali to stanje B ka kojem stremimo i koje je teleološki uzrok našeg sadašnjeg delanja, neophodna je svest da ga opredmeti kao stvarno moguće stanje.

Konačan odgovor na pitanje o slobodi volje neće moći da se da bez prethodnog potpunog odgovora na pitanje i problem svesti. Ipak, s druge strane i da jeste svest, noumenalni subjekt, fizički fundiran, tj. ima nešto fizičko za vlastiti *substratum* – on sam, za sebe, ne dobacuje

do tog *substratuma*, već samo do sebe sama. Kako MekGin navodi, koliko god da reflektujemo, fokusiramo se, usmeravamo pažnju, vršimo introspekciju, meditiramo poput Bude ili Dekarta – nikad nećemo dospeti do neurona i nervne aktivnosti, već drugih misli: misli proizvode samo nove misli (McGinn, 1989, 1999). U tom *holizmu* i „zatvorenosti“ svesti u sebi, možemo reći da je njen *substratum*, bio on fizički ili ne – irelevantan (Lewis, 1980).

4. 1. Subjektivni element

Ideja ovog rada bila je da se skicira jedna od kompatibilističkih ideja u teoriji slobode volje, na osnovu filozofije duha i svesti. Ključni momenti su alternativne mogućnosti između kojih svest kao noumenalno Ja može izabirati, no koje ne moraju postojati „objektivno“, već „subjektivno“, tj. za svest koja ih opredmećuje kao moguća buduća stanja sistema u t_2 i time stvara model pre realizacije. Za isključivo fizički sistem (novčić koji pada), buduće stanje jeste determinisano ukoliko nema nekog spoljašnjeg mehaničkog uticaja. U slučaju sistema koji poseduje anomaliju samoodređenja – svesti i samosvesti – koja projektuje potencijalna buduća stanja sistema, a koja je holistički zatvorena u sebi, situacija u smislu početnih uslova, mora se konstantno iznova menjati, gde je onda znanje o tome krucijalni faktor određenja sistema u t_2 .

Upravo je taj moment i sposobnost svesti ono što nosi moralnu odgovornost i što Kant i Kember vide kao noumenalnog subjekta odakle započinje kreativno delanje. To nije nužno nekakav mistički, transcendentni subjekt, kako Sesardić kritikuje, već sasvim stvarna sposobnost svesti.

Dakle, determinizam ostaje očuvan za fizičke predmete, a takođe i sloboda svesti za svest. Sledi da se kauzalni lanac determinizma ne prekida konstantno, pri svakom slobodnom delanju, već jeste *jednom* prekinut – pojavom fenomena svesti u zatvorenom fizičkom sistemu. Ta prekinutost se najbolje ogleda u *anomičnom* karakteru svesti. Prema Fodoru, determinizam je pitanje da li se zakoni jedne *ontološke sfere* mogu podvesti pod zakone druge? Može li se funkcionisanje ekonomije objasniti zakonima fizike? Ako ne, onda se zakonima fizike ne mogu objasniti ni „zakonitosti“ delovanja u sferi mentalnog, tj. svesti (Fodor, 1974). Odgovor na to pitanje i problem prekinutosti kauzalnog lanca

jeste zadatak filozofije duha. Anomičnost svesti daje njenu autonomiju (Davidson, 1970). Zakonitost se sama postavlja iz sebe.

No, samim tim što svest jeste „u svetu“ [engl. *embodied*], postoji motivisanost da se učini jedno, a ne drugo. Štaviše, motivisanost jeste sasvim potrebna i opravdana, jer je potpuno spontano, haotično delanje isto neslobodno, kao produkt slučaja, a ne odluke. Slobodno delanje ne znači da ono nije usmereno htenjima, razlozima – racionalnim i razboritim, željama i sl., već da je budućnost uvek otvorena za svest, da dela ovako ili onako, sa jačim ili slabijim inklinacijama za neko od njih. No, Ja uvek može „iskoračiti“, odstupiti, zastati, osvrnuti se, tj. *distancirati se* – ono neposredno *oposredovati*.

Svest bi bila ono što zapravo *otvara* budućnost uviđajući alternative, koje i postoje kao *mogućnosti*, ne aktuelnosti – u smislu da je nešto moguće, ali ne i realizovano. Upravo zato što ne postoje „stvarno“, već kao mogućnosti, one *nisu i ne mogu biti determinisane* fizički. Scenario A ili B jeste ograničen fizičkim okvirima (ne možemo stvarati *ex nihilo*, koliko god nam bila jaka volja), ali to ne znači da je A ili B, za svest, determinisano.

Smatramo da je ovo odlika organizama kao kompleksnih sistema, a u konačnici i života, što kulminira svešću. Fizički objekt poput kamena izravno je determinisan; već životinja može učiti putem pokušaja i pogreške i biti vođena nagonom. Svest otvara jednu potpuno novu „dimenziju“ simuliranja i modelovanja alternativnih mogućnosti – često čoveku nije neophodno da pokuša i pogreši, već mu je dovoljno da zastane i sagleda situaciju u kojoj se nalazi. Model situacije u kojoj se i on sam nalazi kao objekt (element).¹¹ Takođe, svest sama je modelovana i u nekom budućem scenariju simulirana kao slobodni subjekt – od strane sebe same.

Tako, mi ne izabiramo između *realnosti*, već između *mogućnosti* – a kao takve, mogućnosti su uvek u *formi budućnosti* kao alternative i posledice sadašnjeg delanja. Svest nam omogućuje da ispred sebe

¹¹ Recimo, životinja mora više puta slučajno pritisnuti taster kako bi „shvatila“ da ta radnja prouzrokuje da dobije hranu, dok čovek, samo sagledavajući situaciju u kojoj se nalazi, zaključuje da je taster povezan sa kontejnerom u kojem se nalazi hrana, te da će pritiskanje istog otvoriti vratanca. To stvaranje modela situacije u kojoj se nalazi i simulacije načina na koji su elementi povezani, može čoveku omogućiti da iz prvog pokušaja prođe test. Dok se kod životinje stvara samo površna i pasivna veza između tastera i hrane, čovek u svesti ima model čitavog mehanizma, stoga može ići i „dalje“ i „preko“ toga – pitati se koja je svrha eksperimenta i da li je to ono što se od njega očekuje i sl. (što su novi modeli koji u sebi inkorporiraju prethodni model).

imamo ono što *može biti* (ne samo ono što jeste) i da možemo izabirati između više različitih „može biti“. Stoga su izbor, alternativne mogućnosti i sloboda volje uvek u prizmi budućnosti, a koja se kao dimenzija tek otvara pojavom svesti. Nema smisla reći da „biramo“ stvarni predmet ispred sebe, već biramo šta ćemo s njim učiniti. A ta mogućnosti postoji u sadašnjosti, ne kao realnost, već model moguće buduće realnosti.

Mogućnost je *intrinzično povezana* sa budućnošću, tako da je i njena suština – nema smisla govoriti o mogućnosti u prošlosti, osim na način da je postojala alternativa koja nije realizovana. No, to nije mogućnost u pravom smislu, kao realna i u sadašnjosti otvorena mogućnost, već je mogućnost kao što je i leš čoveka – čovek (Aristotel, 734b).

Ograničenost u biranju: fizički okviri, motivisanost, strela vremena i dr. ostavljaju utisak da je sloboda volje iluzija, da nismo mogli učiniti drugačije.

Prema Fichte, vlastitu slobodu ne bismo mogli ni spoznati, pojmiti, niti dospeti do nje, ako već od nje ne polazimo (Fichte, 1974). Spoznavanje toga omogućeno je slobodom koja je već u osnovi tog procesa i koji je i sam čin slobode: sloboda je stvarnost od koje se polazi i sloboda kao apsolutni početak omogućuje slobodu kao realno događanje.

Budućnost slobode se mora sagledavati i rešavati kroz slobodu budućnosti.

Literatura

- Ćimović, M. (2009). *Ontologija prirode*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Aristotle. (1972). *De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I*. (D. M. Balme, prev.). Oxford: Clarendon Press.
- Armstrong, D. M. (1970). The Nature of Mind. U: Borst, C. V. (ured.). *The Mind-Brain Identity Theory: A Collection of Papers* (str. 67–79). New York: St Martin's P.
- Ayer, A. J. (1954). Freedom and Necessity. U: Ayer A. J. (ured.). *Philosophical Essays* (str. 271–284). London: MacMillan.
- Bach, J. (2009). *Principles of Synthetic Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Berofsky, B. (1966). *Free Will and Determinism*. New York: Harper & Row.
- Campbell, C. A. (1957). *On Selfhood and Godhood*. London: George Allen & Unwin.
- Campbell, C. A. (1967). *In Defence of Free Will*. London: George Allen & Unwin.
- Camus, A. (1973). *A Happy Death*. (R. Howard, prev.). New York: Vintage Books.
- Coghill, R. C. et al. (1999). Pain intensity processing within the human brain: a bilateral, distributed mechanism. *Journal of Neurophysiology*, 82(4), 1934–1943.
- Davidson, D. (1963). Actions, Reasons, and Causes. *Journal of Philosophy*, 60(23), 685–700.
- Davidson, D. (1970). Mental Events. U: Foster, L., Swanson, J. W. (ured.). *Essays on Actions and Events* (str. 207–224). Oxford: Clarendon Press.
- Eddington, A. S. (1948). *The Nature of the Physical World*. Cambridge: University Press.
- Einstein, A. (1949). *The World As I See It*. New York: Philosophical Library.
- Epictetus. (1904). *Discourses of Epictetus*. (G. Long, prev.). New York: D. Appleton and Company.
- Epikur. (1959). *Osnovne misli; Poslanica Herodotu; Poslanica Menekeju*. (M. N. Đurić, prev.). Beograd: Kultura.
- Fichte. J. G. (1974). *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*. (V. D. Sonnenfeld, prev.). Zagreb: Naprijed.
- Fihte, J. G. (1976). *Učenje o nauci*. (V. Korać, prev.). Beograd: BIGZ.

- Fodor, J. (1974). Special Sciences, or Disunity of Science as a Working Hypothesis. *Synthese*, 28(2), 97–115.
- Fontaine, J. de la. (1913). *The Original Fables of La Fontaine*. (F. C. Tilly, prev.). London: J. M. Dent & Sons Limited.
- Grahek, N. (2007). *Feeling Pain and Being in Pain*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Heisenberg, W. (1949). *The Physical Principles of the Quantum Theory*. (C. Eckart, F. C. Hoyt, prev.). New York: Dover Publications.
- Kant, I. (1990). *Kritika čistoga uma*. (N. Popović, prev.). Beograd: BIGZ.
- Kant, I. (2008). *Zasnivanje metafizike morala*. (N. Popović, prev.). Beograd: Dereta.
- Kim, J. (1984). Epiphenomenal and supervenient causation. *Midwest Studies in Philosophy*, 9(1), 257–270.
- Laplace, P.S. (1902). *A Philosophical Essay on Probabilities*. (F. W. Truscott, prev.). London: Chapman & Hall.
- Lewis, D. (1980). Mad pain and Martian pain. U: Block, N. (ured.). *Readings in the Philosophy of Psychology* (str. 216–222). Harvard University Press.
- Lukrecije. (1951). *O prirodi stvari*. (A. S. Rebac, prev.). Beograd: Prosveta.
- McGinn, C. (1989). Can we solve the mind-body problem? *Mind*, 98, 349–366.
- McGinn, C. (1999). *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books.
- Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*, 47(1), 44–50.
- Popper, K. (1950). Indeterminism in quantum physics and in classical physics. Part I. *British Journal for the Philosophy of Science*, 1(2), 117–133.
- Popper, K., Eccles, J. (1977). *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*. Springer International.
- Putnam, H. (1975). Philosophy and our mental life. U: Putnam, H. (ured.). *Philosophical Papers, Volume 2* (str. 291–303). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rée, P. (1885). *Die Illusion der Willensfreiheit*. Berlin: Carl Duncker's Verlag.
- Sartre, J.-P. (1964). *Egzistencijalizam je humanizam*. (V. Sutlić, prev.). Sarajevo: Veselin Masleša.

- Scheler, M. (1987). *Položaj čovjeka u kozmosu*. (V. Filipović, prev.). Sarajevo: Veselin Masleša.
- Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*. Beograd: Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije.
- Simonov, P. V. (1991). *The Motivated Brain: A Neurophysiological Analysis of Human Behavior*. Philadelphia: Gordon and Breach Science Publishers.
- Sofokle. (1964). *Car Edip; Antigona*. Beograd: Rad.
- Stanković, B. (ured.) (2004). *Psihofizički identitet ili saznajno povlašćen položaj?* Pančevo: Mali Nemo.
- Tolstoj, L. N. (1968). *Rat i mir IV*. (M. Glišić i S. Glišić, prev.). Beograd: Prosveta.
- Velmans, M. (1991). Is human information processing conscious? *Behavioral and Brain Sciences*, 14(4), 651–669.

FREEDOM OF WILL THROUGH THE PRISM OF THE PHILOSOPHY OF MIND

ABSTRACT

The author presents the problem of free will through the philosophical discipline of the philosophy of mind. In order to answer the question about the future of freedom, we must first ask about the possibility of free will in general, especially in the light of contemporary discoveries in the field of neuroscience. If the mind and consciousness, mental states in general, turn out to be physical, they will inevitably become the object of deterministic explanation and reduction. Determinism rejects, as its basic position, the existence of alternative possibilities, which keeps the future “closed”. By denying freedom of the future, determinism negates the future of freedom. This paper will therefore examine some of the basic properties of the phenomenon of consciousness, such as the self, objectifying and dispositioning, modelling alternative possibilities as future states of a causally and deterministically closed physical system. This would raise the issue of an “openness” of consciousness and for consciousness, without disturbing the “closedness” of determinism.

Keywords: free will, mind, consciousness, determinism, I, alternative possibilities