

Рад примљен: 30.11.2019.  
Рад прихваћен: 13.01.2020.

UDK: 17.021.1:[141.4+165.24]  
**Оригинални научни чланак**  
doi: 10.7251/NOE2008009J

IGOR JANKOVIĆ

Novi Sad  
*igorjankovic90@gmail.com*

## SLOBODNA VOLJA KAO „MODUS OPERANDI“ SAMOSVESTI

### SAŽETAK

Problem slobodne volje u filozofiji duha se otvara onoga trenutka kada pitamo kako se čovek kao nosilac mogućnosti za slobodno delanje odnosi prema fizičkom determinizmu ili indeterminizmu u prirodi. Autor se u radu bavi analizom fenomena slobode između dominantih metafizičkih okvira determinizma i indeterminizma. Savremeni fizikalistički pristupi imaju svoje pandane u novovekovnoj materijalističkoj metafizici, pa ćemo ukratko pažnju posvetiti genezi njihovog nastanka. Nakon prikaza objektivnog pristupa slobodnoj volji, u poslednjem poglavlju obrćemo perspektivu u smeru subjektivnosti. Ispostavlja se da sloboda zavisi od (samo)svesti, tj. da je sloboda njena neotuđiva odlika. Autor će u radu braniti tezu da je za razumevanje slobode neophodna afirmacija ontologije subjekta. Subjektivnost ili samosvesnost jesu nužni uslovi postojanja slobode koja se ne može ontološki redukovati na prostije fizičke procese koji bi ležali u njenoj osnovi. Sloboda se određuje kao modus operandi samosvesnih sistema, čija se suština dedukuje iz mogućnosti egzistiranja u trodimenzionalnoj strukturi vremena.

**Ključne reči:** determinizam; filozofija duha; fizikalizam; indeterminizam; ontologija; slobodna volja; subjektivnost; svest; vreme.

## Uvod

Problem slobodne volje nije novijeg datuma, već se pojavljuje u filozofiji kao perpetualan izazov, gotovo od njenih početaka. Možemo reći da je fenomen slobode ili slobodne volje, pre filozofskih i intelektualnih poduhvata, često nalazio mesto u osećaju i naivnom sagledavanju odnosa čoveka i sila univerzuma koji ga okružuju. U odnosima pojedinaca i sudbine, živopisno prikazanih u mitologijama evropskih naroda, kao i u mitologijama drugih naroda, pa sve do kompleksnih filozofskih sistema i savremene nauke, pitanja o slobodi svaki put nagoveštavaju čovekovu borbu koja se u suštini odnosi na samoodređenje u svetu koji ga okružuje.

S obzirom na širinu dijapazona u kojem se pitanje o slobodi može postaviti, mi ćemo paradigmatički ograničiti pitanje na savremene tekovine prisutne u *filozofiji duha*. Pitanja o prirodi svesti, zatim ontološkom statusu mentalnih fenomena, a pogotovo ona pitanja o problemu odnosa svesti i tela, subjektivnog i objektivnog, evociraju i pitanja o prirodi slobodne volje. Drugi, ne manje važan, razlog zašto smo polje ispitivanja ograničili na filozofiju duha, nalazi se u povezanosti ove discipline sa prirodnim naukama i njenim dostignućima. Relevantnost prirodno-naučnog diskursa je utoliko veća, jer nam ono pruža saznanje o fizičkom svetu koji nas okružuje, uključujući tu i nas same. Dominantnost naučnog pristupa, metode, i neporecivih rezultata, navela je većinu filozofa u filozofiji duha da usvoje dogmatski stav u pogledu validnosti naučnog saznanja (Smart, 1963, Armstrong, 1968). Ova dogmatičnost se prepoznaje u filozofiji kao scijentizam, a neretko se sa njime u vezu dovodi i fizikalizam, kao dominantni tip metafizičkog mišljenja, koji se opet (kao što mu i ime nagoveštava) oslanja na prirodne nauke, a naročito fiziku. U kraćim crtama izneto, fizikalizam jeste savremena materijalistička metafizika heurističkog kova, odnosno materijalizam čiji su principi saobrazni osnovnim stavovima fizike. Fizika, kao nauka koja se bavi fundamentalnim pitanjima o prirodi, predstavlja osnov svim drugim naukama, jer se na koncu svaka druga nauka (hemija, biologija, neurologija, psihologija) oslanja na fiziku (Smart, 1963, pp. 50–63).

U fizikalističkim teorijama, čovek je određen kao prirodni entitet, čiji se sadržaj može iscrpeti objektivnom metodom prirodnih nauka, na isti način kao i bilo koji drugi prirodni objekt. Shodno tome, čovek u širem prirodnom sistemu nema povlašćen položaj u odnosu na druga

bića, što će reći da je čovek uslovljen opštim prirodnim zakonima. Sve radnje, kako mehaničke tako i one voljne, bez izuzetka pripadaju univerzalnoj zakonitosti prirode. Prema tome, odgovori na pitanja o ontološkom karakteru svesti, volje, dakle mentalnog uopšte, traže se u onom fizičkom, gde je telo, ili još bliže nervni sistem, shvaćen kao centar dešavanja mentalnog. Napor da se dublje pronikne u odnos fizičkog i mentalnog – odakle je proisteklo mnogo različitih teorija – nije ništa drugo do pokušaj da se mentalno shvati kao fizičko, tj. da se mentalnim fenomenima dodeli mesto u fizičkom sistemu prirode. Otuda, fizikalisti podsećaju na proroke, čije je uverenje da će se mentalni fenomeni i teškoće koje proizilaze odatle objasniti s obzirom na fizičku materiju – a moramo priznati da ni pojam materije nije potpuno bez problema, kao ni to kakve sve transformacije taj pojam može da pretrpi u budućnosti. Fizikalizam, prema tome, jeste metafizika koja izražava nadu u buduće usavršavanje prirodnih nauka i njenih objašnjenja; jednom rečju, fizikalizam je obećanje.

Mentalni fenomeni su u filozofiji duha izazvali mnogo rasprave i nesuglasica koje se odnose na njihov modus postojanja. Budući da su gotovo sve ove teorije materijalističke, a to znači da ovi mentalni fenomeni bez sumnje pripadaju materijalnom (fizikalnom) svetu, njihov spor se pre svega zaoštava u načinu pristupa mentalnim fenomenima.<sup>1</sup> Jedan od ovih sporova se zasniva na subjektivnoj prirodi mentalnog, koja je neizostavni, ili bolje rečeno suštinski, momenat ovog fenomena. Dakle, reč je o ontologiji subjektivnosti koja je mesto samosvesti, intencionalnosti, a takođe i slobodnoj volji. Prema rečenom, možemo reći

---

<sup>1</sup> Na ovom mestu, autor želi da u par reči otkloni mogućnost neadekvatnog (šturog) tumčenja označenog navoda koji i te kako doprinosi daljoj argumentaciji u radu. Kada iznosimo stav da su „gotovo sve teorije u filozofiji duha materijalističke“, onda izražavamo opšte uverenje filozofa analitičke provenijencije da mentalni fenomeni više ne mogu biti shvaćeni u kartezijanskom smislu kao samodovoljna *res cogitans*. Jedan od razloga možemo vezati za ekonomičnost principa (kvalitet objašnjenja fenomena na osnovu jednog principa), a drugi razlog se odnosi na nedostatak eksplanatornog potencijala koji nam nudi nematerijalna supstancija (Armstrong, 1968). Svesni smo da teoretičari funkcionalističke struje neće sebe označiti kao materijaliste u smislu u kojem sebe označavaju pojedini autori teorije identiteta (Lewis, 1966, Armstrong, 1968), međutim, iza neutralnog ontološkog stava – da su mentalni fenomeni određeni *kauzalnim ulogama*, a ne ontološki kao materijalni ili duševni – stoji prećutna pretpostavka koja se odnosi na ishodište mentalnih fenomena koje funkcionalisti, ne tako retko, pronalaze u ponašanju (Lowe, 2004). Ono što otkriva materijalističko ishodište funkcionalizma, prema tome, jeste sam referent koji je i sam *fizikalistički-objektivno* shvaćen (bio on računar, čovek, homonku-lus ili kineska soba).

da su moguće najmanje dve perspektive kada se suočavamo sa mentalnim fenomenima: subjektivna perspektiva prvog lica i objektivno posmatranje po modelu nauke. Dok je subjektivna tačka gledišta personalne prirode, težnja objektivno-naučnog stava jeste da ukaže na fenomene kakvi oni jesu, dakle, da ih prikaže objektivno, što će reći, da se u ovom domenu teži apsolutnoj depersonalizaciji (Nagel, 1986, pp. 3–12). Na taj način, čovek stiče dvostruki uvid o samome sebi. Sa jedne strane, čovek se oseća kao posebna jedinka koja je u mogućnosti da iskusi svet na jedan autentičan način, dok sa druge strane, deli opšte fizičke osobine kao što je opšta struktura i funkcija tela. Ova raskrsnica je u filozofiji duha poznata po tome što postavlja pitanja o odnosu svesti i tela, mentalnog i fizičkog, a takođe i ona o slobodnoj volji. Kada mislimo na slobodu volje onako kako je lično doživljavamo, tada implicitno podrazumevamo da smo autonomni u našim mišljenjima, odlukama i delanju.

Međutim, čovekovo mišljenje, odluke, pa i delanje mogu da se posmatraju i sa mnogo opštije pozicije sa koje – poput publike – posmatramo čovekovo delanje kao proizvod spoljašnje stimulacije neurona u sivoj moždanoj masi. Zatim, možemo da steknemo uvid da su funkcije neurona fizičko-biološki determinisane, i da je svako delanje, mišljenje ili bilo koji mentalni aspekt čovekovog života (pred)određeni fizikalnim komponentama i zakonima.<sup>2</sup> Nameće se zdravorazumski zaključak da čovek ne kontroliše samog sebe, već da se nalazi u fizikalno-hemijskom kovitlacu. No, iskustvo prvog lica nam ne govori ništa o tome, čak, sasvim suprotno, svaki pojedinac može za sebe reći da se *oseća* slobodnim. Međutim, ono na šta nas ova vrsta pristupa opominje jeste razlika u organizaciji materije, naime, sasvim je moguće da se o determinizmu ne može govoriti jednoobrazno na svim stupnjevima organizacije materije. Svesne odluke i mogućnost delanja s obzirom na alternative, iako – pod pretpostavkom – kauzalne prirode, rekli bismo da se razlikuju od kauzaliteta neorganske materije.

Danas smo još daleko od kompletnog saznanja o mozgu i njegovim funkcijama, no, pitanje je da li se, pod pretpostavkom akumuliranja

<sup>2</sup> Ovaj tip rezonovanja može imati dalekosežne posledice, kakve su npr. one koje se tiču izbora, odgovornosti, moralnih činjenica jednog društva, pa čak i smisla čovekove egzistencije i ljudskog društva u celini. Interesantan je slučaj kako predstava o povezanosti apsolutnog determinizma, nauke i tehnike proizvodi distopijske svetove i karaktere u raznoraznim umetničkim pravcima. Uticaj je pre svega primećan u žanru naučne fantastike (Sci-fi), u književnosti i na filmu, kao i u formi japanskih stripova (manga) i animacija (anime).

znanja o nervnom sistemu, kao i zakonima po kojima se odvijaju njegove funkcije, prostor za afirmaciju slobodne volje sužava? Ako nam znanje o mozgu sve više otkriva da su naši izbori i radnje determinisani biohemijskim procesima, da li je tada uopšte opravdano i sadržajno govoriti o slobodi? U kojoj je meri čovek *zaista* slobodan, i da li dalji napredak prirodne nauke ugrožava budućnost slobode? Svakako, postoji i određena sumnja o adekvatnosti ovog pitanja, i ona je opravdana. Sumnja nas navodi da pitamo da li je opravdano govoriti o slobodi i determinizmu po disjunktivnom modelu? Da li se situacija stvarno svodi na „ili-ili“ slobode?

### **Novovekovna misao i nasleđe problema slobode**

Determinizam i slobodna volja na prvi pogled isključuju jedno drugo. Isključivanje jednog pred drugim zavisi samo od jedne stvari, a to je način na koji shvatamo prirodu determinizma i slobodne volje. Već smo pomenuli da se razlozi za prihvatanje determinizma nalaze u stavovima nauke, međutim, i dalje imamo u vidu da ovi stavovi nisu apsolutni u pogledu njihove istinitosti, a razlog za prihvatanje te tvrdnje se nalazi u istorijskom razvoju naučnog mišljenja kao i njenog nasleđa. Neretko se polemika oko svesti i slobodne volje u filozofiji duha osvrće na metafizičke uvide novovekovnih mislioca. Determinizam u fizikalističkim teorijama umnogome je sličan mehaničkom materijalizmu novog veka, no, potrebno je napomenuti da oni nisu identični, što je evidentno iz različitog shvatanja prirode, odnosno *materije*. Priroda je u novovekovnoj filozofiji bila shvaćena pomoću opšte dijareze materijalnog i duševnog, gde je opšta razdeljenost odvojila subjekta koji spoznaje od objekta spoznaje, neživo od živog, organsko od neorganskog (Pavlović, 2006, p. 108). Priroda je tako postala carstvo geometrije, mehanizma i nužnosti, nasuprot „carstvu milosti“, slobode i duha (Pavlović, *ibid.*) o čijoj se čistoći starala religija. Rodonačelnik ovog tipa mišljenja je svakako Dekart, koji postavlja metafizičke temelje o dve supstancije – protežnoj i mislećoj – u *Meditacijama* (Dekart, 1994). Izopštenje uma van materijalnog sveta postaće mesto oštrih kritika mislilaca u filozofiji duha, gde je verovatno najizraženija ona Rajlova (Ryle), poznata kao kritika *duha u mašini* (Ryle, 2009, pp. 1–12), a za ovom kritikom ne zaostaje ni Serlova (Searle), prema kome su problemi ontološkog statusa mentalnog i svesti zamaskirani starom terminologijom kartezijan-

stva (Searle, 2002, pp. 12–18; Serl, 1990, pp. 14–15). No, kartezijanski dualizam nije morao da čeka na reakciju Serla i Rajla, već je mnogo ranije nezavisno carstvo slobode bilo podvrgnuto kritici Hjuma (Hjum, 1983, pp. 348–352), a kasnije još izraženije u mehaničkom materijalizmu francuskog prosvetiteljstva, naročito kod Holbaha (d’Holbach, 1889, pp. 88–103). Misao Hjuma i Holbaha je interesantna jer nam nudi alternativna shvatanja determinizma, pa će biti korisno da ih uporedimo.

Holbahova mehaničko-materijalistička metafizika, kako je opisano u delu *Sistem prirode*, potpuno isključuje postojanje nematerijalnih entiteta, što će reći da u ovom materijalističkom sistemu ne postoji mesto gde bi prebivala duša (*soul*) ili *res cogitans* kao nematerijalna supstanca, koja je smatrana – pogotovo u okvirima religijske prakse – ishodištem slobodne volje i moralne odgovornosti:

„Oni koji su se pretvarali da je duša različita od tela, da je nematerijalna, da svoje ideje crpi sa specifičnog izvora, da dela koristeći sopstvenu snagu, bez pomoći drugog spoljašnjeg objekta, su, što je posledica njihovog sistema, je odvojili od fizičkih zakona prema kojima se sva bića o kojima nešto znamo upravljaju. Verovali su da je duša gospodarica sopstvenog upravljanja, da je sposobna da reguliše sopstvene specijalne operacije, i da ima sposobnost da specijalnom prirodnom energijom određuje smer volji; jednom rečju, oni su se pretvarali da je čovek slobodan“ (d’Holbach, 1889, p. 88).

Kod Holbaha je izražen stav da je čovek u potpunosti prirodno biće koje ne može da se otisne van determinističkih tokova (1889, p. 88). Kao što i sam Holbah napominje, čovek je rođen bez sopstvene saglasnosti, organizacija njegovog organizma ne zavisi od njega, a samim time i misli i ideje koje dobija pojavljuju se bez saglasnosti njegove volje (1889, p. 88). Holbahov stav o statusu slobodne volje podseća na objašnjenje kakvo bismo dobili u savremenim redukcionističkim teorijama. Holbah smatra da je volja samo modifikacija koja se odigrava u mozgu (1889, p. 89), a svako delanje predstavlja samo sleđenje određenog impulsa (1889, p. 90). Čovek može delati suprotno od impulsa (može mu se suprostaviti), međutim, u ovom suprostavljanju, čovek se predaje drugom impulsu, ideji, motivu, koji je opet kauzalno determinisan (1889, p. 90). Čovek je kod Holbaha shvaćen prvenstveno kao prirodni objekt koji trpi uticaj prirodnih *mehaničkih* dešavanja. O slobodnoj



volji, dakle, ovde ne može biti reči, već je na delu tvrdi determinizam (hard determinism). U ovakvom tipu determinizma, ne može biti reči o saglasju prirode i slobodne volje, jer je ideal mehaničkog ustrojstva prirode i mehaničke nužnosti istisnuo mogućnost za postojanje slobodne volje. Drugaćiju koncepciju nalazimo kod Holbahovog savremenika Hjum, čiji je stav po pitanju odnosa determinizma i slobode fleksibilniji. Hjum se obično smatra začetnikom kompatibilizma. Teorijom kompatibilizma se tvrdi da su determinizam i sloboda zapravo saglasni i ne samo to, ovom teorijom se tvrdi da je determinizam nužna pretpostavka slobode (Sesardić, 1984, p. 131). Hjumov kompatibilizam izrasta na negiranju metafizičke nužnosti. Naime, prema Hjum, *nužnost-posebi* ne možemo otkriti diskurzivnim putem, jer nam ona nikada nije data u iskustvu, sasvim suprotno, tek na osnovu *iskustva* u kojem su dati predmeti (bilo predmeti uma ili telesni predmeti) u relaciji uzroka i posledice, mi možemo biti u stanju da na osnovu uobrazilje formiramo modus odnosa koji ćemo označiti kao nužnost:

„Ja definišem nužnost na dva načina, saobrazna dvema definicijama *uzroka*, čiji je ona suštinski deo. Postavljam je ili u stalno ujedinjenje i združenje sličnih objekata, ili u zaključivanje uma, od jednog objekta ka drugome“ (Hjum, 1983, p. 350, 1956, p. 115).

Otvoreni prostor u kome se sloboda može poimati, u ovom slučaju zavisi od tretiranja pojma nužnosti. Determinizam ovde nema metafizičku opštost kakvu zatičemo kod Holbaha, što znači da nam „nezavisno carstvo“ slobode u ovom slučaju nije potrebno kako bismo afirmisali slobodnu volju. Da bi izbegao pogrešno tumačenje odnosa slobode i nužnosti, Hjum upućuje na neretko mešanje ovih pojmova:

„Malo je ljudi sposobnih da razlikuju između slobode *svojevoljnosti*, kako se to naziva u školama, i slobode *nezainteresovanosti*; između onoga što je suprotno nasilju, i onoga što znači negaciju nužnosti i uzroka“ (Hjum, 1983, pp. 348–349).

Volji pripada nužnost, jer je, kako Hjum smatra, moguće uvideti pravilnosti odnosa uzroka i posledice kako u spoljašnjim telima, tako i u ljudskim postupcima. Ovi postupci su kauzalno uslovljeni, međutim, kao što smo pomenuli, biti kauzalno uslovljen ne znači biti pod prisilom, te je čovek s obzirom na date okolnosti u mogućnosti da odabere:

„Slobodom, prema tome, možemo smatrati silu postupanja ili nepostupanja prema odlukama volje; t.j. ako odlučimo da mirujemo, možemo; ako odlučimo da se krećemo, također možemo. Općeno se priznaje, da ta hipotetička sloboda pripada svakome tko nije zatvorenik i u okovima“ (Hjum, 1956, pp. 113–114).

Dva primera koja smo naveli, iako pripadaju drugačijem vremenskom okviru od ovoga našeg, mogu biti upoređena sa savremenom situacijom u filozofiji duha po pitanju statusa slobodne volje. Pitanje o slobodnoj volji na filozofsku scenu se vraća u vrlo sličnom ruhu, naime, ono je vrlo intimno povezano sa naučnim diskursom u kome se zatiče. Ovoga puta, sa mnogo sadržajnijom naučnom svesti koja u sebi obuhvata sve naprednija znanja u fizici, biologiji, neurologiji, dolazi se do sve potpunijeg znanja o građi i funkciji nervnog sistema, kao i do saznanja o međusobnim interakcijama fizičkih sistema i spoljašnje okoline.

### Subjektivni osnov slobodne volje u (samo)svesti

Filozofi duha koji pripadaju materijalističkim pravcima zauzimaju stavove prema naučnom modelu mišljenja, te pokušavaju da opravdaju mesto slobodnoj volji unutar materijalističke filozofije, svaki na jedinstven način (Nagel, 1986; McGinn, 1993; Searle, 2007), ili joj pak to mesto uskraćuju, proglašavajući je iluzijom (Smart, 1961, pp. 291–306; Harris, 2012). Prostor za ovu ambivalenciju u mišljenju omogućen je činjenicom da ni za slobodnu volju, pa ni za svest, ne postoji definitivna naučna eksplikacija. Pojam slobodne volje ima filozofsku, odnosno teološku tradiciju, i neraskidivo je povezan sa drugim pojmovima kao što su krivica, moralna odgovornost, nagrada i kazna. Dakle, slobodna volja podrazumeva mogućnost za autonomno delanje, tj. ono delanje koje podrazumeva slobodnog izvršitelja (*free agent*) kome se delo može pripisati. Međutim, kako smo videli na početku, iako se ovaj izvršitelj može osećati slobodnim u donošenju odluka i njihovim sprovođenjem, on se ipak nalazi pod uticajem prirodnih zakona. Izvršitelj može da vidi i afirmiše svoju odluku kao slobodnu, no, njegova volja – kao jedan mentalni proces koji je povezan za fiziološkim funkcijama mozga – ne može biti verifikovana u prvom licu kao fizički proces.

Fizikalističke teorije koje počivaju na determinističkim ili indetermi-



nističkim osnovama određuju svest, pa time i slobodnu volju jezikom prirodnih nauka, dakle objektivno. U ovoj savremenoj materijalističkoj koncepciji, suština svesti – u zavisnosti od teorije – poistovećuje se sa ponašanjem (bihejviorizam), mozgom (teorija psihofizičkog identiteta, token teorija), funkcijama (funkcionalizam), ili sa „entitetima“ koji nemaju apsolutno nikakvog kauzalnog efekta na fizički svet (epifenomenalizam). Ovo stanje u pomenutim teorijama dovodi do propuštanja temeljitog subjektivno-ontološkog karaktera svesti. Međutim, kada ove teorije naiđu na granice u ispitivanju svesti (tj. kada se susretnu sa pitanjima kao što su priroda subjektivno-kvalitativnog odnosa svesti i sadržaja), tada se pozivaju na razvoj prirodnih nauka, u nadi da će buduća istraživanja potvrditi određene nedoumice koje su preostale. Na koji način, prema rečenom, u teorijama u kojima afirmacija subjektivnosti nije moguća, može da se razmatra mesto slobodne volje u prirodnom sistemu?

Stav u koji verujemo jeste taj da se slobodna volja treba posmatrati kao *modus operandi* svesnih, tj. samosvesnih bića. Jedino su svesna bića sposobna da reflektivno prisustvuju u trodimenzionalnoj strukturi vremena prema kojoj se faktički odnose. Na osnovu ove strukture, svesno biće je sposobno da zamisli moguće alternative i posledice sopstvenih izbora, kao i da reflektuje definitivne, tj. donete odluke prethodnih izbora, koje su u prošlosti ostale zapečaćene. Slobodna volja, a sa njome i samosvest (kao i intencionalnost, racionalnost, itd.), jesu osnovne kategorije ontologije subjektivnosti. Prema tome, slobodnu volju možemo označiti i kao *aktivnu ulogu* subjekta koju vrši u interakciji sa spoljašnjom sredinom. Određenje slobodne volje prvenstveno kao svesnog čina ne udaljava slobodnu volju od prirodnog sveta. Ona zavisi od bioloških elemenata, tj. ovi elementi predstavljaju njen osnov, ali ona se ne može naprosto svesti na fizičko-hemijske elemente.<sup>3</sup> U pitanju je jedan ontološko drugačiji modus postojanja, tj. komunikacije sa okru-

<sup>3</sup> Smart je jedan od onih filozofa koji su uvereni u suprotno. U *Philosophy and Scientific Realism* (1963), Smart se oslanja na ideju postepene redukcije prirodnih nauka na fiziku. Jedino su zakoni fizike striktni univerzalni, pa prema tome, determinišu fenomene kako u mikro tako i u makro svetu. Sve ostale nauke, prema tome, zavise od rezultata fizike. U tom svetlu, psihologija je u strogom smislu biološka nauka i samo kao takva može da opstane. Shodno tome, biologija se u potpunosti oslanja na fizičke i hemijske zakonitosti koje se shvataju kao univerzalne. Biologija ne poseduje teorije, niti striktno zakone, već samo prirodnu istoriju, a teorije u biologiji su samo uopštene empirijske generalizacije. Ovo gledište onemogućava da se emergentna svojstva kao što je svest uoči, pa samim time ni slobodna volja (Smart, 1963, pp. 50–63).

ženjem, koji uključuje aktivnost subjekta nasuprot pasivnosti objekta. Mi ne tvrdimo da su determinizam ili indeterminizam nužni uslovi pod kojima bi se razmatrala mogućnost postojanja slobodne volje (kao u kompatibilizmu), niti to da su determinizam i indeterminizam valjani metafizički osnovi prema kojima bismo „merili“ koliko smo slobodni. Slučaj je da ukoliko posmatramo sa stanovišta determinističke i indeterminističke teorije, onda aktera slobodne volje *ne vidimo* kao aktera koji ima moć da „izabere“, već ga posmatramo kao pasivnog objekta koji se ponaša poput marionete čije su strune u rukama univerzuma.<sup>4</sup> Kolin Mek Gin (Collin McGinn) izražava sličan stav po pitanju odnosa indeterminizma i slobodne volje:

„Kasniji tip teorije (indeterminističke, I.J) se najbolje vidi kao očajnički odgovor na problem koji smo upravo pomenuli: nama je potrebna temeljita slučajnost, kako bismo uspjeli da obezbedimo nezavisnost izbora od onoga što mu prethodi. Nevolja je u tome što je proizvod ovoga manevra puka slučajnost, ali ne i ideja subjekta koji nešto čini. On je, takoreći, pasivna žrtva kvantnih skokova koji izbijaju bez uzroka u njegovoj moždanoj materiji. Tada gubimo ideju da subjekt kontroliše svoje postupke; on je samo marioneta slučajnosti koja se očitava kroz fizički svet“ (McGinn, 1993, p. 83).

A slično mišljenje o odnosu indeterminizma i slobode deli i Serl, mada na drugačijim osnovama:

„Međutim, do sada nam kvantni indeterminizam ne pomaže kod problema sa slobodnom voljom, jer indeterminizam uvodi slučajnost u osnovnu strukturu univerzuma, a hipoteza da se neka od naših dela odvijaju slobodno nije ista kao hipoteza da se neka naša dela događaju nasumično“ (Searle, 2007, pp. 44–45).

<sup>4</sup> Možemo da navedemo dva razloga zbog kojih su indeterminizam u fizici i slobodna volja inkompatibilni. Indeterminizmom se tvrdi da se na kvantnom nivou odigravaju procesi koji počivaju na principu neodređenosti (*randomness*), pa se prema tome pretpostavlja da do određenih posledica nije moralo da dođe, tj. moglo je biti i drugačije. Međutim, kako primećuje i Mek Gin, nasumičan događaj ne može da opiše ono što podrazumevamo pod slobodom, jer sloboda podrazumeva izbor, a ne nasumično stanje (McGinn, 1993, p. 80). Drugi smo spomenuli, i povezan je sa prvim, rekavši da u indeterminizmu, kao i determinizmu, čovekova intencionalna stanja, svest, i sloboda bivaju ispušteni, zbog objektivnog pristupa dotičnim fenomenima. Deterministička i indeterministička redukcionistička objašnjenja nailaze na ontološki zid subjektivnosti.

Ukratko, verujemo da delatni karakter slobode počiva na subjektivno-ontološkom nivou realiteta. Time postaje jasno usled čega se javljaju kontradiktorni stavovi u determinizmu i indeterminizmu prilikom određenja slobode. Slobodna volja, prema tome, mora imati mesto u svesti, takoreći, jedino su svesna bića i slobodna (McGinn, 1993, p. 79).

„Subjekt slobodnog izbora je evidentno sopstvo (ličnost); međutim, veza između sopstva i izbora ostaje nejasna“<sup>5</sup> (1993, p. 79).

Pomenuti stav ne isključuje materijalne osnove po kojima je moguća svest i slobodna volja. Jasno je da biološke osnove predstavljaju temelj svakog subjekta i svesti, međutim, ukoliko posmatramo čoveka kao delatnika, onda zapravo – biološki gledano – imamo u vidu jedan vrlo kompleksan sistem. Slobodna volja i svest kao njena osnova, jesu *osobine* sistema, koje se sa stanovišta determinističkih teorija ne mogu redukovati na proste fizikalne osnove. Potrebno je napomenuti da se na ovom mestu determinizam klasične fizike i indeterminizam u kvantnoj fizici ne isključuju; sasvim suprotno, biološki, pa time i neurološki sistem, ne bi bio moguć. Reč je samo o drugačijem poimanju kauzaliteta, čemu ćemo ukratko posvetiti pažnju.

Ono sa čime se sudara pomenuto uverenje jeste drugo uverenje opštijeg tipa, koje nam govori da se prirodni fenomeni objašnjavaju deterministički (Searle, 2007, p. 38), tj. tako da je za svaki efekat u prirodi – a to uključuje i čovekovo delanje – potreban jedan ili više dovoljnih uzroka. Ova situacija nas dovodi do revizije *kauzalističkog objašnjenja*. S obzirom na naše stanovište, možemo razlikovati dva načina na koji se kauzalitet može pojmiti. Kada posmatramo fizičke pojave koje stoje pred nama, mi smo svesni da je svaka od ovih pojava uslovljena nizom uzroka; naime, postoje fizički uzroci fizičkih pojava, kao što su uzroci zemljotresa, oluja, zatim uslovi pod kojima se odigravaju razne hemijske reakcije, itd. Dakle, ukoliko su određeni uslovi zadovoljeni, onda zasigurno sledi i posledica ovih uzroka, tj. efekat je zagarantovan i definitivan. Prirodni fenomeni se kauzalno objašnjavaju, a ova objašnjenja govore o dovoljnim kauzalnim uslovima (Searle, 2007, p. 44). No, kako kauzalitet izgleda u slučaju samosvesnog delatnika? Ako pretpostavimo da se X nalazi u muzeju i da želimo kauzalistički da objasnimo zašto je on baš tu, možemo li reći – a da pri tome ne osećamo

---

<sup>5</sup> Ovu vezu ćemo nastojati da prikažemo kada budemo govorili o trodimenzionalnoj strukturi vremena i svesti kao njenom osnovu.

nikakvu neprirodnost – da za ovaj slučaj takođe važi isto objašnjenje, kao kada kauzalitet promatramo s obzirom na objektivne pojave u prirodi? Da li kauzalitet uzroka odlaska u muzej i kauzalitet koji dovodi do zemljotresa ili pada i razbijanja ispuštene čaše o zemlju, može da se sagleda na isti način? Možemo li navesti uzroke koji su doprineli da X ode u muzej, tj. takve uzroke koji se odnose na neurološko ili biološko stanje u kojem se X nalazi i koja nužno vode ka pomenutom efektu, i da pri tome dobijemo adekvatno objašnjenje slobodnog delanja? Sigurno je da to nije slučaj. U tom smislu, mi ne vidimo ni aktera (delatnika), već objekt koji se nalazi pod uticajem biohemijskih relacije, a kamoli delanje koje bismo nazvali slobodnim. Odlazak u muzej jeste čin koje je aktualizovan s obzirom na određeni *razlog*. No, u čemu se zapravo razlikuju razlog i uzrok? I zašto govorimo o razlozima kada želimo sa razumevanjem da objasnimo nečije postupanje?

Pri prvom pogledu, čini se da je razlika između razloga i uzroka čisto *eksplanatorne prirode*, dakle, iako fenomen možemo objasniti fizikalistički ili razložno, primenićemo onu vrstu objašnjenja koja je „smislenija“, tj. više odgovarajuća (Sesardić, 1984, pp. 125–127). Shodno tome, uzrok i razlog se ne razlikuju supstancijalno, tj. nećemo kategorički pogrešiti ako odlazak u muzej zbog razloga x objasnimo na fizikalistički način. Međutim, kako smatra Sesardić (1984, *ibid*), ovoj vrsti objašnjenja nedostaje smisao. U tom slučaju, čovekovi izbori i radnje deluju besmisleno. Nadovezujući se na D. Deneta (Dennett, 1984, pp. 20–43), Sesardić tvrdi kako su razložna objašnjenja ograničena, jer razložnost prestaje kada nastaje „kvar“ u datom sistemu, tada se predajemo uzročnom objašnjenju (1984, p. 126). Razložnost je dakle simplificirani oblik kauzalnog objašnjenja, koji zaobilazi objašnjenja komplikovane mašinerije organizma, a napušta se tada kada i sam izda, tj. kada više nismo sposobni da utvrdimo razloge i smisao delanja. Ovakav vid argumentacije gubi na snazi kada stupimo u intencionalno područje subjekta koje smo odredili kao ontološki drugačije. Ukoliko imamo u vidu svesnost, racionalnost i intencionalnost, subjekta (želje, verovanja, nadanja, osećaj dužnosti, odlučnost, racionalnost, itd.), onda smo skloni da se zapitamo da li su raniji fizikalni uzroci delanja određujući, tj. dovoljni da odrede daljnje postupanje<sup>6</sup> (Searle, 2007, p. 45).

<sup>6</sup> U delu *Freedom and Neurobiology: Reflections of Free Will, Language and Political Power*, Serl zastupa tezu da problem determinizma iščezava na psihološkom nivou, a da pravi problem determinizma započinje na fundamentalnijem neurobiološkom nivou (Searle, 2007, pp. 46–47).

Verujemo da kauzalitet koji zatičemo u intencionalnoj sferi nije samo eksplanatorno različit od fizikalističkog, već da je razlika i ontološka. Serl ovu razliku koja počiva u subjektivnosti označava kao osobinu čitavog sistema koja se ontološki, pa ni kauzalistički ne može redukoviti (Searle, 2002, p. 94). Slično mišljenje deli i Nejgel (Nagel) kada kaže:

„Slobodno delanje ne bi trebalo biti determinisano ranijim uzrocima, ono bi u potpunosti trebalo biti objašnjeno samo na osnovu intencionalnosti, u smislu opravdanja razloga i svrha“ (Nagel, 1986, p. 115).

Međutim, Nejgel prilikom argumentacije, kako i sam kaže, nailazi na ćorsokak (1986, p. 117). Utisak (impression) slobodne volje izrasta na uverenju subjekta da je sposoban da dela slobodno, međutim, Nejgel pita zašto autonomna subjektivna objašnjenja nisu samo opisi koje subjekt uvereno prikazuje; zašto je u pitanju nešto više od puke predstave (1986, p. 117)? Nejgelov skepticizam je vrlo izražen u sledećim redovima:

„Naravno da su makar utisci u pitanju, ali mi ih smatramo utiscima *nečega*, nečega čija realnost nije garantovana utiskom. Ne biti u stanju reći šta to nešto jeste, i u isto vreme biti svestan mogućnost njegovog odsustva je vrlo uznemirujuće, Ja sam u ćorsokaku“ (1986, p. 117).

Tražeci temelje slobodnog delanja u subjektu koji je deo sveta, i koji je kao takav svestan sopstvenog stanja, Nejgel gotovo da kapitulira pred problemom, jer kako i sam kaže, mi želimo nešto nemoguće, a ova želja izrasta usled mogućnosti objektivacije nas samih u svetu (1986, p. 117). Pod ovim se podrazumeva faktično stanje čovekove svesti koja je sposobna da sebe i svet prikaže kao objekt, a jednom kada to učini, ona se ne zadovoljava ničim što bi je zatvorilo spram objektivnosti (povratak na subjektivnu tačku gledišta). Ovaj kapacitet objektivacije, kako smatra Nejgel, jeste uzrok problema (1986, p. 117), jer ono ohrabruje naše težnje za epistemičkim obuhvaćanjem nas samih u potpunosti, i da na taj način postanemo apsolutni izvor našeg delanja (1986, p. 117).

„Na kraju staze koja, čini se, vodi do slobode i znanja, leže skepticizam i bespomoćnost. Mi možemo da delamo samo u okvirima naših svetova, ali kada vidimo sami sebe spolja, autonomija koju iskušavamo iznutra, izgleda kao iluzija, dok mi koji gledamo spolja nismo u stanju da delamo“ (1986, pp. 119–120).

Najgelov stav, iako skeptički i sa plavim tonovima izražen, može nam pomoći u distinkciji aktera (agent) i posmatrača (observer).<sup>7</sup> Dalje nedoumice koje opterećuju Nejgelovu misao nalaze se u nedostatku ontološkog težišta koje bi dalje pružilo osnov za određenje i afirmaciju slobode. Upravo zbog ovog nedostatka, sloboda kao utisak biva čas prisutna, čas odsutna. No, nama je stalo do pomenute distinkcije, koja stoji u osnovi daljeg određenja slobodne volje, tj. onoga što je za nju karakteristično, što joj naposljetku stoji u osnovi. Uloga aktera i posmatrača je različita s obzirom na njihovu delatnost; dok je akter aktivni činilac u svetu, koji i sam proizvodi svet i razvija mogućnosti svog delanja, dok mu alternative stoje pred očima i uslovljavaju njegove daljnje izbore i postupke, posmatrač se odnosi pasivno prema svetu, takoreći, on zauzima jednu decentralizovanu poziciju bez pozicije, i kao takav teži da dospe do stvari kakve one jesu. Kao što je Nejgel napomenuo, ova druga pozicija inhibira delatnika, a slobodna volja počinje da bleedi usled objektivne slike koja pruža uvid u determinišuće okvire prirodnih zakona.

Mnogo radikalniju poziciju zauzima Mek Gin u teoriji *transcendentalnog naturalizma* (TN)<sup>8</sup>. Mek Gin u svojoj teoriji zastupa tezu o principijelnoj nemogućnosti saznanja svesti i slobodne volje na osnovu čovekovih epistemološko-naturalističkih ograničenja (McGinn, 1993, pp. 79–92, 1996, pp. 40–49):

„Ono šta TN tvrdi jeste da se nalazimo u fundamentalnom neznanju po pitanju toga od čega se sastoji sloboda, pa smo skloni da popunimo praznine u našem razumevanju sa pogrešnim modelima i metaforama, koja potkopavaju ono za šta su stvorene da objasne (...) Mi naprosto ne razumemo na koji način je nužnost materije povezana sa mogućnošću volje, tako da su svi zaključci od ranijeg prema kasnijem sumnjivi (...) Sa druge strane, ne možemo prosto da zaključimo da volja nije slobodna s obzirom na činjenicu da su sva dešavanja fizički nužna.“ (McGinn, 1993, p. 89).

<sup>7</sup> Naime, možemo pitati – iako bi odgovor na ovo pitanje mogao biti vrlo obiman – da li delatnik i njegovo delanje sintetizirano u subjektivnosti zaista nestaju u obrisima objektivne slike sveta?

<sup>8</sup> Više o transcendentalnom naturalizmu Kolina Meka Gina u: McGinn, C. (1996). *The Character of Mind: An Introduction to the philosophy of Mind* (second edition). New York: Oxford University Press.



Za razliku od Nejegela koji pristupa problematičnom određenju slobodne volje usled dvostruke mogućnosti zauzimanja pozicija u svetu, Mek Gin je izričit u stavu da naprosto za neka pitanja ne postoje odgovori. Ovi odgovori ne zavise od ontološke ili metafizičke strukture pitanja, već su u pitanju epistemološke granice koje su nam prirodno nametnute (1993, p. 90). No, u čemu TN može da nam pomogne kada je u pitanju slobodna volja i priroda izbora? Mek Gin se osvrće na tzv. *obični* pojam slobode iz psihologije (ordinary notion), koji opisuje mogućnost da se određeno htenje (želja) odbije ili prevaziđe (sloboda *od* određenih stvari), kao i na odnos slobode spram determinizma (1993, p. 88), kako bi ustanovio da li se slobodna volja može misliti van kontradiktornih stanovišta.

„Moj predlog je ovaj: uobičajen pojam slobode traži mentalnu nesupervenijenciju, što nije van pravila bilo kojeg fundamentalnog principa, ali ne zahteva fizičku nesupervenijenciju, na svu sreću, jer bi ovo bilo teško poricati“ (1993, p. 88).

Drugim rečima, sloboda ne može da se zamisli van fizičkog okvira, tj. ne može naprosto da dolazi *ex nihilo*, ali zato može da se zamisli kao fenomen koji ne supervenira nad fizičkim fenomenima, što otvara mogućnost izbora. Mek Gin hoće da kaže da je izbor, koji počiva na sposobnosti da se nadvlada težnja – psihološka činjenica, koja nije inkompatibilna sa determinizmom (1993, p. 88). Međutim, dalje od narodne, tj. zdravorazumske psihologije (folk psychology), ova opuštenost (*looseness*) između želje i izbora, ne može da ide. Mek Gin smatra da je velika greška pretpostaviti da se priroda izbora može otkriti u onome na čemu supervenira, kao i pretpostavka da se priroda izbora može konstruisati s obzirom na fizičku bazu sa koje potiče (1993, p. 88), mada ni sama „opuštenost“ sa druge strane ne može mnogo da nam kaže o slobodi, ona naime, samo opisuje stanje u kojem se subjekt nalazi kada se oseća slobodnim:

„Rekao sam da je suština slobode „opuštenost“ koja se nalazi između izbora i želje. Ovo je način na koji dolazimo do ideje inderterminisanog, ali ubrzo nalazimo da ovo vodi samo u ambis nerazumevanja“ (1993, p. 89).

Nadovezujući se na Kanta, Mek Gin smatra da je zbog praktičkih

implikacija sasvim dovoljno znati da slobodna volja postoji, tj. iako je principijelno nespoznatljiva (1993, p. 90). Slobodna volja, dakle, prebiva u jednom noumenalnom okviru, dok su njene pojedinačne manifestacije sasvim dovoljne da se ne ugroze etička načela i sposobnost odgovornosti. Pozicija *misterionizma* kakvu zastupa Mek Gin je vrlo zavodljiva i ne tako česta u filozofiji duha, međutim, pre nego što odgurnemo fenomen slobode u noumenalno područje, bilo bi dobro preispitati da li nam je preostala još neka alternativa radi konkretizacije ideje. Ranije smo napomenuli da je slobodna volja *modus operandi* svesnih bića, tj. da se njeni osnovi moraju tražiti u samosvesti. Sva tri filozofa koje smo spomenuli se nalaze na ovom tragu, a mi ćemo ovde pokušati da ovaj trag i produbimo, tako što ćemo ponuditi jedno alternativno gledište. Jasno je da smo usvojili polazište ontološke subjektivnosti, no potrebno je da se vratimo na problem kauzaliteta.

Kada posmatramo objektivno prirodni kauzalitet, onda se često misli kako je uzrok *prethodio* posledici u vremenskom i logičkom smislu. A je moralo da postoji da bi izazvalo B. Ako ovaj kauzalitet primenimo na našeg slobodnog aktera, onda bi objašnjenje izgledalo otprilike ovako: neurološki faktori A i B usloveli su da se dogodi delo C, ili ponašanje A je izazvalo reakciju B. U suštini, bilo da posmatramo neurološki ili bihejvioristički, mi zauzimamo ulogu posmatrača koji prati i, shodno tome, objašnjava fizikalne procese, a ova pozicija nam ne govori ništa o slobodnoj volji i izborima, jer se ne odnosi na prvo lice, već na objektivifikaciju istog. U svakom slučaju, smatra se da je sadašnja radnja uzrokovana nekim prošlim uzrokom ili razlogom. Ovaj tip kauzaliteta možemo označiti kao *fizikalistički* kako bismo osvetlili razliku spram *razložnog*. Pomenuli smo tumačenje kojim se tvrdi da je u pitanju jedan te isti kauzalitet (Sesardić, 1984), tj. da je kauzalitet razloga samo simplifikovano objašnjenje fizikalističkog kauzaliteta. Naše je verovanje da nije u pitanju samo drugačije tumačenje koje se odnosi na isti entitet, već da je, s obzirom da drugačiju ontološku poziciju, i kauzalitet razloga ontološki drugačiji. Da bismo ovo pokazali, moraćemo da prihvatimo polazni stav koji se odnosi na *temporalni* karakter svesti.

Svesna bića, za razliku od nesvesnih, poseduju mogućnost refleksivnog posmatranja vremena. Naš svesni subjekt jeste biće koje bivstvuje s obzirom na trodimenzionalnu strukturu vremena, tj. s obzirom na prošlost, sadašnjost i budućnost. U ovom medijumu vremena operiše svest. Postojanje u vremenu koje bismo vezali za fizikalni objekt, ovde

dođajemo još jednu dimenziju, a to je samoosveštenje vremena. Kada govorimo o kauzalitetu i slobodi, onda zamišljamo da je slobodna volja u neki mah nezavisna od prostog fizičkog kauzaliteta. Mek Gin ovu nezavisnost nalazi u psihološkom osećaju „labavosti“ između želja i volje, a Nejgel je locira u mogućnosti razložnog delanja koje se ne može svesti na fizikalne komponente. Smatramo da je vreme vrlo bitan faktor na koji bi trebalo obratiti pažnju, jer obuhvata i odluke i izbore koji još uvek nisu načinjeni, kao i one koji su se desili, a možemo da ih zamislimo drugačije. Sama ideja da je nešto u mogućnosti, razvija dalju pomisao da postoje alternativne aktualizacije, tj. alternativni modusi ostvarenja.

Alternativne mogućnosti se odnose na događaje koji se još nisu desili, što će reći da one prebivaju u budućnosti. Ove alternative se mogu reflektovati i iz aktualizovane prošlosti prostim pitanjem: *da li je moglo biti drugačije?* Odnos prema vremenu – prošlosti, sadašnjosti, budućnosti – menja način na koji percipiramo slobodnu volju i odnos prema determinizmu. Ona operiše u drugačijem ontološkom medijumu koji se razlikuje od fizikalističkog objektivizma. Subjekt slobodne volje, prema tome, može da zamisli cilj u datoj tački u budućnosti i da se prema njoj odnosi, dok sa druge strane, ovo odnošenje može biti i spram prošlosti na osnovu uvida o aktualizovanom izboru. Naime, kauzalitet koji zatičemo u subjektivnoj poziciji može biti sučeljen sa fizikalnim kauzalitetom, gde uzrok prethodi posledici u vremenskom smislu, a ovo je mesto gde se slobodna volja transparentno ukazuje. Drugim rečima: prirodni kauzalitet znači da fizički uzrok određuje dalju fizičku posledicu u vremenskom smislu, dok kauzalitet koji potiče iz subjektivnosti, funkcioniše tako što uzrok svog delanja potencijalno premešta u budućnost (ili s obzirom na prošlost), koji dalje određuje izbore i delanje, što će reći da uzrok u ovom slučaju može biti u budućnosti u jednom logičkom smislu. S obzirom na rečeno, možemo reći da sloboda počiva na mogućnosti ostvarenja jednog logičkog (razložnog) kauzaliteta, koji može, ali i ne mora, biti oprečan fizičkom kauzalitetu. Shodno rečenom, razložna objašnjenja nisu samo uzročna objašnjenja u ruhu racionalnosti (jer ova druga pretpostavljaju jednosmerni fizički sled uzroka i efekta koji smo već napomenuli), već predstavljaju posebnu formu tumačenja kauzalnog lanca koji počiva u ontološkoj subjektivnosti, a kojoj pripada trodimenzionalna struktura vremena. Ova pozicija može biti pomešana sa kompatibilizmom, međutim, to nije slučaj. Kompatibilizmom se tvrdi da je determinizam pomirljiv sa

slobodnom voljom, ili pak da slobodna volja i mogućnost izbora zavise od determinizma. Razlika je u tome što je slobodna volja u kompatibilizmu shvaćena kao entitet u svetu, kao objektivan fenomen koji se može nadovezati na neki proces. Mi smo slobodnu volju premestili iz objektivne sfere u subjektivnu, pa smo joj, prema tome, odredili svest kao mesto ishodišta, a refleksivnu vremensku strukturu kao mesto u kojoj su prema mogućnosti smeštene neograničene aktualizacije, koje opet zavise od izbora koji počiva na razložnosti kao kauzalnom modelu.

### Zaključno razmatranje: O svesnoj slobodi i njenoj budućnosti

Slobodna volja je jedan od onih fenomena koji će – kako predosećamo – uvek za sobom da povlače jednu metafizičku težinu, što otežava situaciju da se ovom fenomenu približimo na adekvatan način. Paradigmatična situacija u filozofiji, kakvu zatičemo danas u materijalističkim koncepcijama, vrlo je slična onim u novovekovnoj misli, a jedna od bitnijih razlika se nalazi u širem opusu prirodnih nauka. Sada, kao i u tadašnjem mehaničkom materijalizmu, potraga za slobodnom voljom se pretvara u potragu za još nepoznatim funkcijama tela, odnosno mozga i nervnog sistema, što znači da se teorije ovog tipa istrajno drže svoje metodološko-objektivne analize, kao da je u pitanju prirodni fenomen kao i svaki drugi, a to znači kao onaj koji se može u nekom stepenu redukovati, tj. objasniti na osnovu nečega što mu stoji u temelju. No, kao što se može primetiti, potraga za fundamentima slobode se često širi na područja koja, izgleda, nisu adekvatna za njen opis. Slikovit primer za nastajuću teorijsku nestabilnost pojma slobodne volje skicirali smo kroz Neigelovu, kao i u Mek Ginovu misao.

Problem neodredivosti slobodne volje, kao i mogućnosti njenog postojanja, uzrokovan je dualističkim pristupom (perspektiva) kakav uviđamo kod Neigela. U tom maniru, za slobodnu volju možemo jedino da tvrdimo da predstavlja neotuđiv osećaj da imamo kontrolu nad samim sobom, međutim, dalje od ovog intuitivnog zaključka ne možemo ići, a za to je dobar primer i Mek Ginovo transcendentalno-naturalističko rešenje premeštanja slobode u noumenalni svet. I kod jednog i kod drugog mislioca, slobodi ostaje ono malo prostora u zdravorazumskoj psihologiji, čime se afirmišu praktičke konsekvence. No, bez ove vrste pristupa – koji budi skepticizam, pa i nadu u drugačije teorijske implikacije – bili bismo zaokupljeni fizikalističkim teorijama

u kojima slobodna volja nije vidljiva, kao što je to slučaj kod Holbaha ili Smarta, ili je pak vidljiva u nekom ograničenom kompatibilističkom maniru (što je takođe fizikalizam), kao kod Hjuma ili Deneta, koji ne zadovoljava teorijsku pronicljivost.

U radu smo odredili slobodu kao neodvojivu od subjekta, tj. od samosvesti. Ono na šta smo se fokusirali jeste bitan momenat svesnih bića, a to je temporalnost, odnosno recepcija vremena kao kontinuuma koji se sastoji od prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Slobodna volja se pojavljuje u ovom medijumu u kome se razložnost ili racionalnost mogu posmatrati kao specifična vrsta kauzaliteta koji se razlikuje od kauzaliteta u objektivnim determinističkim sistemima. Razlika u pomenutim kauzalitetima se prepoznaje u ontološkoj razlici uzroka i efekta. Objektivni procesi su takoreći pravolinijski (makar u klasičnoj fizici), u kojima, kada su zadovoljeni određeni uslovi, efekat neizbežno sledi, što se ne može preslikati i na aktivnost slobodne volje koja počiva na drugačijem kauzalitetu. Ovaj kauzalitet umesto uzročnosti, tj. dovoljnih uslova, počiva na razlogu, koji može ali i ne mora dovesti do određene aktualizacije, dakle u pitanju je jedan probabilistički kauzalitet. Druga stavka se odnosi na temporalnost, tj. da ovaj kauzalitet može svoju polazišnu tačku, ili uzrok, imati u budućnosti ili u prošlosti, tj. u smislu revizije aktualizovanih događaja. To nas dovodi do mišljenja da ovde nije reč o drugačijem tumačenju kauzaliteta na osnovu eksplanatornih zahteva, već o ontološki drugačijem procesu.

Time smo skicirali temelje na kojima je moguće percipirati slobodnu volju, tj. osnove na kojima je moguća njena aktualizacija. Sloboda se pokazuje kao svesna, čija je referentna tačka subjektivnost. Priroda svesti i subjektivnosti ostaje enigma za naučno mišljenje, ali i za filozofe koji se oslanjaju na fizikalističku paradigmu i objektivni pristup svesti. Moramo priznati da objektivni pristup subjektivnosti još uvek, pored svih napora, deluje kao oksimoronska upornost. Konsekventno tome, budućnost slobode ne može biti u potpunosti određena saznanjima koja nam pristižu iz prirodnih nauka, niti se ona može „ugroziti“ na taj način, jer kao što se može zaključiti, *modus operandi* svesti u vremenskoj strukturi nije nešto što se može objektivno-naučno izraziti, naprotiv, evidencija razložnosti i izbora postaje aktualizovana jedino u subjektivnosti, tj. njegovoj specifičnoj poziciji u prirodi, koja je – kako se čini – van dohvata potpunog objektivističkog zahvata.

## LITERATURA

- Armstrong, M. D. (1968). *A Materialist Theory of the Mind*. London, New York: Routledge.
- Dekart, R. (1994). *Metafizičke meditacije*. Zagreb: Demetra.
- Dennett, C. D. (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Oxford: Clarendon Press.
- Harris, S. (2012). *Free Will*. New York: Free Press.
- D'Holbach, B. (1889). *System of Nature*. Boston: J.P. Mendum.
- Hjum, D. (1956). *Istraživanje o ljudskom razumu*. Zagreb: Kultura.
- Hjum, D. (1983). *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Lewis, K. D. (1966). An Argument for the Identity Theory. *The Journal of Philosophy*, 63, 17–25.
- Lowe, E. J. (2004). *An introduction to the philosophy of mind*. Cambridge: University Press.
- McGinn, C. (1993). *Problems in Philosophy: Limits of Inquiry*. Oxford: Blackwell.
- McGinn, C. (1996). *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.
- Pavlović, B. (2006). *Filozofija prirode*. Beograd: Plato.
- Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London: Routledge.
- Searle, R. J. (2002). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Searle, R. J. (2007). *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*. New York: Columbia University Press.
- Serl, Dž. (1990). *Svest, mozak i nauka*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije.
- Sesardić, N. (1984). *Fizikalizam*. Novi Beograd: Istraživačko izdavački centar SSO.
- Smart, J. J. C. (1961). Free Will, Praise and Blame. *Mind*, LXX, 291–306.
- Smart, J. J. C. (1963). *Philosophy and Scientific Realism*. London: Routledge.



## FREE WILL AS “MODUS OPERANDI” OF CONSCIOUSNESS

### ABSTRACT

The problem of free will in philosophy of mind arises when we ask ourselves how the man, as a bearer of possibility to act freely, relates to the physical determinism or indeterminism in nature. The author deals with the analysis of the phenomenon of freedom among dominant metaphysical frameworks of determinism and indeterminism. Contemporary physicalistic approaches have their counterparts in modern materialistic metaphysics, so we will briefly pay attention to the genesis of their emergence. After presenting an objective approach to free will, in the last chapter we turn our perspective towards subjectivity. It turns out that freedom depends on (self) consciousness, i.e. that freedom is its inalienable feature. The author will defend the thesis that the understanding of freedom requires the affirmation of the ontology of the subject. Subjectivity or self-consciousness are necessary conditions for the existence of freedom that cannot be reduced ontologically to simpler physical processes. Freedom is defined as the modus operandi of self-conscious systems, the essence of which is deduced from the possibility of existence in a three-dimensional structure of time.

**Keywords:** determinism, consciousness, free will, indeterminism, ontology, philosophy of mind, physicalism, subjectivity, time