

### **Iris Tićac**

Sveučilište u Zadru, Odjel za filozofiju, Obala kralja P. Krešimira IV. br. 2, HR-23000 Zadar  
iticac@unizd.hr

## **Sloboda iz perspektive filozofije i neuroznanosti**

### **Kritika B. Libeta, G. Rotha i W. Singera**

#### **Sažetak**

*Problem slobode razmatrat će se kako u kontekstu suvremenih filozofijskih rasprava koje uključuju i nove spoznaje neuroznanosti, tako i u kontekstu tradicije. U središtu aktualne rasprave stoji pitanje ima li čovjek slobodu volje shvaćenu u smislu »moći djelovati drukčije« ili nema slobodnu volju. Dok neki renomirani neuroznanstvenici (W. Singer) upozoravaju na neopravdano apsolutiziranje neuroznanstvenih rezultata i »uzimaju ozbiljno stvarnost onih fenomena« koji se otvaraju samo u subjektivnoj perspektivi, drugi (G. Roth) nove spoznaje neuroznanosti tumače kao dokaz da je sloboda volje samo iluzija.*

*Nakana rada nije konfrontirati filozofijske uvide s rezultatima neuroznanosti. Ovo je promišljanje prije jedan pledoaje za komplementarni pristup. Uz uvažavanje autonomije i metoda vlastitih filozofiji i neuroznanostima, želi se na primjeru rasprave o slobodi volje pokazati da pravi filozofski uvidi ne proturječe empirijskim faktima i obrnuto. S pravom ističe J. Seifert da empirijski rezultati mogu korigirati filozofske konstrukcije, kao što i filozofijski uvidi mogu korigirati pogrešne interpretacije, tj. konstrukcije prirodne znanosti.*

#### **Ključne riječi**

sloboda volje, mozak, neuroznanost, filozofija

»Koliko se god na prvi pogled čini da je sloboda, kao odrednica čovjekova bića, ali i neporeciva vrednota, danas u civiliziranom društvu neupitna, ona to nije bila nikada, pa ni danas. Prijepori naime o tome je li čovjek u sebi autonomno biće obdareno mogućnošću izbora (što bi ugrubo bilo filozofsko određenje slobode) ili je on, poput svih ostalih bića u prirodi, u svojem djelovanju određen vanjskim i unutarnjim uzrocima uvelike određuju prošlost i sadašnjost svih civilizacija, pa i naše, Zapadne.«<sup>1</sup>

Na toj pozadini moramo još jednom postaviti pitanje: je li čovjek slobodan u svom htijenju i djelovanju? I kako se sloboda može dokazati?

Na samom početku mogli bismo reći da već i pitanje o slobodi pretpostavlja slobodu pitanja. Da sloboda volje bitno pripada čovjeku potvrđuje nam iskustvo. Svatko od nas u svom praktičkom životu ima neposrednu svijest o tome da posjeduje slobodu volje. Kao ishodište našeg razmišljanja možemo uzeti uobičajenu predodžbu da se odlučujemo nešto učiniti. Možemo određeni čin izvršiti ili propustiti, primjerice, ovaj članak pročitati ili ne pročitati. Možemo izvršiti ovaj ili onaj čin, primjerice, čitati ili šetati. Razmišljamo, odvažujemo

<sup>1</sup>

Ivan Koprek, »Etički vidici čovjekove odgovornosti«, *Obnovljeni život*, Vol. 64 (2/2009), str. 156–157.

što ćemo učiniti. I oni koji na teorijskoj razini poriču slobodu, u svakodnevnom životu priznaju da je čovjek u nekim određenim okolnostima slobodan gospodar svojih čina.

»Prije svakog daljnjeg ‘dokaza’ za slobodu mora se voditi računa o sljedećem: sloboda je temeljno iskustvo našeg ljudskog postojanja. Ona se, ispravno razumljena, ne može uopće poricati. Ma kako teza determinizma da je čovjek prividno slobodan, a u stvarnosti strogo determiniran, mogla biti utemeljena – prirodnoznanstvenim, psihologijskim ili filozofijskim argumentima – ipak ostaje: sloboda se može samo čisto teorijski poricati. Poricanje slobode ostaje siva teorija, koja ne pogađa stvaran život kakav uistinu jest i stvarno iskušan, nego ju život stalno opovrgava.«<sup>2</sup>

Svaki čovjek pretpostavlja činjenicu slobode neovisno o filozofijskoj poziciji koju zastupa. I zagovaratelj determinizma mora priznati da osjećaji krivnje i odgovornosti ne mogu supostojati zajedno sa sviješću o nepostojanju slobode.

To posebice dolazi do izražaja u čudorednim odlukama. Pojmovi kao što su ‘dobro’ i ‘zlo’, ‘odgovornost’, ‘krivnja’, ‘zasluga’ i ‘kazna’ bili bi besmisleni kada im u temelju ne bi ležalo iskustvo slobode.

Za naše je samoiskustvo posebice važno da se svjesno možemo za nešto odlučiti. Ali i to se »iskustvo života«, odnosno »one forme ljudskog iskustva koje su povezane s etički relevantnom stranom našeg života, s našim životnim odlukama i djelovanjima«,<sup>3</sup> kod nekih dovodi u pitanje. Jedan od prigovora protiv slobode volje sastoji se u tvrdnji da bi sloboda prekinula zatvoreni prirodni kauzalitet, što nije moguće, jer je čitavo prirodno događanje određeno strogim zakonitostima kauzaliteta. Drugim riječima, čitav prirodni poredak tvori

»... zatvorenu kauzalnu svezu koja mora biti objašnjena iz same sebe, tj. iz uzroka koji leže unutar tog zatvorenog sustava, ali ne trpi zahvat jednog drugog (...) slobodnog kauzaliteta.«<sup>4</sup>

No i čin ljudske volje nije manje prouzročen od neke prirodne pojave, nego više. Sloboda volje ne znači nijekanje zakona uzročnosti, nego samo posebnu vrstu uzročnosti.<sup>5</sup> Slobodan čin nije čin bez uzroka, nego je učinak jednog slobodnog uzroka, tj. čovjeka kao osobe. Sloboda je sposobnost čovjeka da bude autor i gospodar svojih čina. Čovjek kao osoba posjeduje sposobnost da sam sebe određuje za djelovanje ili nedjelovanje. On posjeduje moć samoodređenja.

Dok je još nedavno govor o slobodi volje bio rezerviran za područje filozofije, eksperimenti koje je osamdesetih godina proveo Benjamin Libet, profesor neurofiziologije u Centru za neuroznanost na Sveučilištu Kalifornija, potaknuli su raspravu o slobodi volje među neuroznanstvenicima.<sup>6</sup> Usredotočit ćemo se samo na iskaze o slobodi volje jer se »upravo u sjeni neuroznanosti danas čovjekova sloboda stavlja pod znak pitanja«. Pritom nam nije nakan konfrontirati filozofijske uvide s rezultatima neuroznanosti. Cilj je ovog rada pokazati kako nalazi neuroznanosti ne moraju stajati u suprotnosti prema našem svijetu života s njegovim pojmovima kao što su ‘sloboda’, ‘osoba’, ‘odgovornost’. Pokušat ćemo pokazati da se kod onih teza koje dovode u pitanje slobodu volje, pa onda i osobu kao djelujući subjekt, ne radi toliko o znanstvenim hipotezama nego o filozofijskim i svjetonazorskim stajalištima. Posebno izazovne teze naturalistički obojene aktualne neurofilozofije često se razumiju kao znanstvene teze. Možemo se, zajedno s E. Runggaldierom, upitati jesu li to one zaista?<sup>7</sup>

Vidjet ćemo da se u primjeni pojmova kao što su ‘sloboda volje’, ‘djelovanje’, ‘odlučka’, krije niz filozofijskih problema koji se mogu primjereno tre-

titirati sa specifično filozofskim metodama racionalnog uvida i filozofijskom argumentacijom.<sup>8</sup>

Valja ispitati je li opravdano, kako to čine neki neuroznanstvenici, temeljem rezultata njihova istraživanja zaključivati da je sloboda volje iluzija. U tu svrhu najprije ćemo slijediti razmišljanja dvojice znanstvenika, Gerharda Rotha i Wolfa Singera.

## 1. Sloboda volje iz perspektive neuroznanosti

O temi slobode volje iz perspektive neuroznanosti danas postoji gotovo nepregledna literatura. Tome je pridonio fascinantna razvoj neuroznanosti potaknut razvojem novih metoda istraživanja mozga.<sup>9</sup> Ovaj prilog nema niti može imati pretenziju pružiti cjelovit prikaz. To mu, uostalom, nije ni namjera. U ovom se radu ograničavamo na promišljanje teza G. Rotha i W. Singera. Iz više razloga u daljnjem izlaganju oslonit ćemo se poglavito na njihove teze. Radi se o renomiranim znanstvenicima. Upravo su njihova djela naišla na veliki odjek i postala predmetom mnogih rasprava. Obojica se u svojoj argumentaciji pozivaju na često spominjane eksperimente koje je proveo Benjamin Libet. Budući da obojica autora svoju argumentaciju o mogućnosti tj. nemogućnosti postojanja slobode volje naslanjaju upravo na rezultate Libetovih eksperimenata, najprije ćemo tek u skici izložiti njegovu nakanu i rezultate.

2

Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien–München 1976., str. 106.

3

Edmund Runggaldier, »Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst«, u: Günter Rager, Josef Quittere, Edmund Runggaldier, *Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Ferdinand Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich 2002., str. 143.

4

E. Coreth, *Was ist der Mensch?*, str. 112.

5

Usp. Kvirin Vasilj, *Sloboda i odgovornost*, »Ranjeni labud«, Rim 1972., str. 27.

6

G. Rager s pravom ukazuje da bi trebalo govoriti o »neuroznanostima«, jer nervni sustav postoji kao jedinstveni predmet istraživanja ali ne postoji sustavan stav koji bi mogao uistinu integrirati različite znanstvene discipline. Govori se o neurofiziologiji, neurobiologiji, neuranatomiji, neuropsihologiji, neurokemiji itd. Usp. Günter Rager, »Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst«, u: G. Rager, J. Quittere, E. Runggaldier, *Unser Selbst*, str. 17. Oni koji polažu nadu u integrirajuću snagu filozofije, kao što je P. Churchland čije djelo nosi naslov *Neurofilozofija*,

nerijetko zastupaju redukcionistički zahtjev za samoprevladavanjem filozofije. Usp. Patricia Smith Churchland, *Neurophilosophy – Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Bradford Books and The MIT Press, Cambridge–Massachusetts–London 1986.

7

E. Runggaldier, »Deutung menschlicher Grunderfahrung im Hinblick auf unser Selbst«, str. 143.

8

U okviru ovog rada nije nam namjera ulaziti u rasprave o odnosu slobode i determinizma, niti ćemo problematiku slobode razmatrati na način kako se ona javlja u analitičkoj filozofiji. O tome vidjeti šire u: Julian Nida-Rümelin, *O ljudskoj slobodi*, Breza, Zagreb 2007., posebice str. 14–26.

9

Posebice je riječ o dva postupka: PET (Positronen-Emissions-Tomographie) i FMR (funkcionalna sintomografija jezgre). Usp. Ivan Koprek, »Gdje završava antropologija ili kome pripada čovjek? Suvremene rasprave o problemu odnosa i veze duh-tijelo u svjetlu aristotelovske tradicije«, u: Aleksandra Golubović, Iris Tićac (ur.), *Vječno u vremenu. Zbornik u čast mons. prof. dr. sc. Ivana Devčića, riječkog nadbiskupa*, Kršćanska sadašnjost–Teologija u Rijeci, Rijeka 2010., str. 59.

### **1.1. Uloga volje u svjetlu rezultata Libetovih eksperimenata**

Libet je započeo svoja istraživanja s nakanom eksperimentalno pokazati egzistenciju slobode volje. Točnije, on je htio istražiti kada nastaju svjesne namjere djelovanja i kako se vremenski odnose prema samom djelovanju.<sup>10</sup>

Zadaća koju postavlja Libet jest istražiti u kakvom je odnosu vrijeme svjesne intencije za djelovanje prema početku cerebralne aktivnosti (tzv. potencijal spremnosti). Pod »potencijalnom spremnosti« istraživači misle određenu moždanu aktivnost, tj. specifičnu promjenu elektriciteta u mozgu povezanu s izvanjskim ponašanjem istraživanih osoba.<sup>11</sup> Ispitanici su dobili upute da unutar danog vremena (1–3 s) iz jednog mirnog stanja pomaknu tj. saviju zglob desne ruke ili čitavu ruku uvijek kada to žele.

Pritom su imali zadaću mjeriti vrijeme. U tu svrhu promatrali su jednu vrstu osciloskopa – brzo rotirajućeg sata na kojemu se rotirala jedna točka s periodom od tri sekunde. Kada su ispitanici donijeli odluku za pokret trebali su pogledati poziciju rotirajuće točke na »satu«.

Libet je otkrio da ispitanici postaju svjesni odluke tek nakon što je mozak počeo pripremu pokreta, odnosno da voljnoj odluci prethodi potencijal spremnosti (prosječno 350 milisekunda prije svjesne volje). On je zaključio da svjesno htijenje ne može biti uzrok neuronalne aktivnosti, jer ono nastupa tek nakon izgradnje potencijala spremnosti i nikada istovremeno s njim. To će neke neurobiologe navesti na zaključak prema kojem voljna odluka nije uzrok pokreta nego popratni osjećaj za djelovanje. Libet je pak značenje tih rezultata za slobodu volje interpretirao vrlo oprezno. On je bio uvjerenja da poticaji za naše djelovanje nastaju nesvjesno te uslijed potencijala spremnosti postaju svjesni. Prema Libetu, naša volja ipak nije posve nemoćna. Između postajanja svjesnim odluke i izvršenja pokreta nalazi se 200 milisekunda i u tom vremenu volja može intervenirati i odlučiti hoće li pokret izvršiti ili ne. Uloga svjesne slobodne volje, prema Libetu, ne sastoji se u tome »započeti voljno djelovanje, nego prije kontrolirati da li se djelovanje odvija«.<sup>12</sup> Iako volja doduše ne može inicirati neuronalnu aktivnost, ona ipak može stopirati aktivnost. On je utvrdio da su ispitanici, nakon što su donijeli odluku, ipak ponekad »osjećali 'veto'«, tj. protivljenje izvodenju određene reakcije i da pokret tada nije uslijedio. Prema Libetu, volja »nije inicijator, nego cenzor«. Drugim riječima, ulogu svjesne volje pri izvršenju voljnog djelovanja Libet svodi na mogućnost veta, tj. svjesna volja može blokirati ili zabraniti proces tako da ne nastupi pokret. Iz toga je on zaključio da postoji »kortikalna volja« koja može blokirati »subkortikalnu nadolazeću spremnost za određeno djelovanje«. Time je smatrao da je sloboda volje spašena.<sup>13</sup> H. Goller s pravom primjećuje da Libet ne argumentira u prilog neovisnosti svjesne kontrole od strane neuronalnih aktivnosti zato što postoje empirijski dokazi, nego zato što se takva neovisnost ne može logički i empirijski isključiti.<sup>14</sup>

Važno je također istaknuti da Libet svojim eksperimentima pokazuje da potencijal spremnosti nije dostatan uvjet za djelovanje, jer on može nastupiti i u odsutnosti svakog djelovanja. Stoga se »potencijal ne smije pomiješati s neopozivom odlukom za djelovanje koje smo kao uzroci naših voljnih djelovanja svjesni«.<sup>15</sup> Prosuđujući domete svojih eksperimenata, Libet kaže da oni pružaju »znanje o tome kako bi slobodna volja mogla funkcionirati«. Time još nije odgovoreno na pitanje je li naše svjesno djelovanje determinirano naravnim zakonima ili se naše odluke odvijaju neovisno o tome. Dok Libet smatra da su determinizam i indeterminizam »nedokazane teorije, tj. nedokazane

u odnosu na egzistenciju slobode volje«,<sup>16</sup> G. Roth i W. Singer priklanjaju se shvaćanju slobode volje kao iluzije.

### 1.2. Rothovo shvaćanje slobode volje kao iluzije

G. Roth, profesor na Sveučilištu u Bremenu, tumači rezultate Libetovih eksperimenata na način da zaključuje kako nemamo svjesnu slobodnu volju moći djelovati drukčije nego što smo djelovali. Odakle povlači Roth svoje zaključke? Temeljem rezultata Libetovih eksperimenata, on zaključuje da je čin savijanja zgloba ili ruke doduše doživljen kao voljni čin, no ipak se radi o iluziji, jer je odluka već donesena, kao što to pokazuje nesvjesna izgradnja potencijala spremnosti.

Što za Rotha uopće znači sloboda volje? Kada se govori o slobodi volje, radi se o »osjećaju da odluka dolazi iz mene samog i da nije bila izvana prisiljena«. Roth se pita odražava li taj osjećaj stvarno slobodnu odluku ili je ona iluzija?<sup>17</sup> Prema njemu, mi nismo slobodni ni u onome što hoćemo ni u onome što činimo.

Budući da voljni čin nastupa tek nakon potencijala spremnosti, Roth zaključuje da ne možemo slobodnom voljom drukčije djelovati. Mi se samo osjećamo slobodni. Zašto imamo osjećaj slobode volje kada sloboda volje ništa ne odlučuje, pita se Roth. Prema njemu, često se miješaju osjećaj imati volju, tj. izvršiti voljni čin, s osjećajem slobode volje, tj. osjećajem da smo mogli drukčije djelovati.<sup>18</sup> Doduše, on se suprotstavlja onim autorima koji, poput psihologa Wolfganga Prinzha, u slobodi volje ne vide drugo do epifenomen, tj. popratnu pojavu moždanih procesa. No, on ustraje na tome da mi sebe doduše doživljavamo kao pokretača našeg djelovanja i imamo osjećaj da smo mogli djelovati drukčije, ali je to, prema njemu, samo iluzija.

Prema našem autoru, ne odlučujemo mi, nego odlučuje limbički sustav našeg mozga. Naše htijenje, mišljenje i djelovanje upravljeno je limbičnim možda-

10

Benjamin Libet, »Haben wir einen freien Willen?«, u: Christian Geyer (ur.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.; usp. također G. Rager, »Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst«, str. 33.

11

Termin 'potencijal spremnosti' uveli su davno prije Libeta Hans Kornhuber i Lueder Deecke. Usp. Hans Kornhuber, Lueder Deecke, »Hirnpotentialänderungen bei Willkuerbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen. Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale«, u: *Pfluegers Archiv für die Gesamte Physiologie* 284 (1965), str. 1–17.

12

B. Libet, »Haben wir einen freien Willen?«, str. 282.

13

Usp. Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997., str. 308.

14

Mogućnosti koje Libet nije predvidio istražili su u svojim eksperimentima neurofiziolog P. Haagard i psiholog M. Eimer. Vidjeti: [www.philosophieverstaendlich.de/freiheit/aktuell/libet.html](http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit/aktuell/libet.html). Usp. također Patrick Haagard, Martin Eimer, »On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements«, *Experimental Brain Research* 126, str. 128–133.

15

Hans Goller, »Fiktive Freiheit? Die Willensfreiheit aus der Sicht der Hirnforschung«, *Herder Korrespondenz* 55 (8/2001), str. 421.

16

B. Libet, »Haben wir einen freien Willen?«, str. 284.

17

G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, str. 304.

18

Usp. Gerhard Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.

nim strukturama koje rade nesvjesno. Budući da smo svjesni samo procesa koji se odvijaju u velikoj kori mozga, bitni udjeli našeg upravljanja djelovanjem potječu iz onih dijelova našeg mozga koji su svijesti nedostupni. Prema Rothu, limbični sustav

»... vrednuje sve što činimo prema tome ima li povoljne ili nepovoljne posljedice, ugodu ili bol, zadovoljstvo ili nezadovoljstvo, uspjeh ili neuspjeh i pohranjuje rezultat tog vrednovanja u sjećanje koje je samo dio tog sustava.«<sup>19</sup>

Prema Rothu, upravo to vrednujuće sjećanje upravlja našim ponašanjem, što onda znači da »pravi poticaji našeg ponašanja potječu iz 'dubina' naših nesvjesnih sadržaja sjećanja i s time povezanih osjećaja i motiva.«<sup>20</sup> Subjektivno osjećana sloboda željenja, planiranja i htijenja, kao i aktualnog voljnog čina jest iluzija. Čovjek se osjeća slobodan kada može činiti što je prije htio. Naše svjesne želje, namjere i naša volja stoje pod kontrolom nesvjesnog iskustvenog sjećanja pri čemu u kompleksnim situacijama odluke veliko značenje ima svjesna analiza što je »stvar«. Ali što će biti učinjeno, u konačnici odlučuje limbički sustav. Osjećaj slobodnog voljnog čina nastaje nakon što su limbičke strukture i funkcije utvrdile što nam je činiti. Volja i osjećaj subjektivne slobode volje služe samo-pripisivanju *ja* bez čega kompleksno planiranje djelovanja nije moguće.

Prema Rothu, naše djelovanje ne određuje ni um, ni *ja*, nego nesvjesno. »Osjećaj slobode« se pak sastoji u tome da se nesvjesni porivi ne pojavljuju kao »tuđi« utjecaji nego kao naši vlastiti. Roth je uvjerenja da »mnoga istraživanja pokazuju da se mi najviše osjećamo slobodni kada naše svjesne intencije stoje u suglasju s našim nesvjesnim porivima«. To bi se moglo, »s osloncem u Hegelu, nazvati – 'lukavstvom' limbičkog sustava«. Iz toga bi slijedilo da su »pravi uzroci naših djelovanja nesvjesni kognitivni sustavi«, koji »uzrokuju svjesne misli, a mi ih onda interpretiramo kao odluke ili voljne čine.«<sup>21</sup> Istraživač mozga Michael Gazzaniga kaže kako smo mi zadnji koji saznajemo što naš mozak namjerava.<sup>22</sup>

### **1.3. Sloboda volje prema W. Singeru**

Za razliku od G. Rotha, W. Singer, ravnatelj Max-Planck Instituta za istraživanje mozga u Frankfurtu, »upozorava na apsolutiziranje rezultata neuroznosti«, te »uzima ozbiljno stvarnost onih fenomena koji se otvaraju samo u subjektivnoj perspektivi.«<sup>23</sup> Za Singera postoji nerazrješiv konflikt između perspektive treće osobe neuroznosti i perspektive prve osobe našeg svaki-dašnjeg iskustva. Sloboda postoji samo u *ja*-perspektivi djelujućeg subjekta. Prema Singeru, mi smo tijekom naše kulturalne povijesti razvili dva paralelna sustava opisa. Prema jednom, naši osjećaji, opažanja i samoiskustvo atributi su našeg biti-čovjek i oni nam se otvaraju samo iz perspektive prve osobe.

»Govor je o fenomenima koje možemo opažati jedino mi sami, koji tek našim doživljavanjem dolaze na svijet. Sreća, bol, patnja, ponos, poniženje i uvreda nisu ako se ne iskuse. Isto vrijedi za sadržaje našeg vrednovanja, za moralne sudove i etičke postavke (...) Sebe poimamo kao bića koja raspolazu intencionalnošću, koja su sposobna odlučivati.«<sup>24</sup>

Ta uvjerenja izrastaju iz iskustva. No, s istom izvjesnošću, dodaje Singer, iskušavamo sebe kao bića koja pripadaju materijalnom svijetu. On polazi od toga da je u načelu moguće sve te fenomene shvatiti i objasniti u okviru prirodnoznanstvenih sustava opisa. U ta, iz pozicije promatrača, opisiva svojstva organizma spada i njihovo ponašanje. Time Singer želi reći da se kognitivne funkcije ne mogu poistovjetiti s fizikalno-kemijskim interakcijama u mrežama

nerava, ali da ipak iz njih kauzalno proizlaze. Taj način gledanja u suprotnosti je s uvjerenjem kojega hrani naše samoiskustvo, naime da mi sudjelujemo u duhovnoj dimenziji koja je neovisna i ontološki različita od fenomena svijeta stvari. To se poglavito odnosi na to da mi imamo iskustvo o našoj volji kao slobodnoj. Nama se naše opažajuće, vrednujuće i odlučujuće *ja* pojavljuje kao duhovni entitet koji se služi neuronalnim procesima da bi zadobio informacije o svijetu. No da bi ono što se hoće postalo činom, kaže Singer, mora se u mozgu dogoditi nešto što izvodi ono što se hoće. Moraju biti aktivirani elektroni i za to su potrebni neuronalni signali. Pri svemu tome prati nas osjećaj da smo mi ti koji kontroliramo procese. Singer ističe inkompatibilnost između samoopažanja i vanjskog opažanja.

Za razliku spram G. Rotha, W. Singer ne ignorira činjenicu da su nam mišljenje, osjećanje i htijenje neposredno dani samo u perspektivi doživljaja. To bi onda trebalo također značiti da ni »doživljaj slobode nije svojstvo mozga koje možemo opažati izvana«.<sup>25</sup> No, Singer je uvjerenja da se opažanja, predodžbe, sjećanja, planovi, odluke kao načini ponašanja dadu »operacionalizirati, objektivirati iz perspektive treće osobe i svesti na neuronalne procese u smislu kauzalnih uzrokovanja«.<sup>26</sup> Prema Singeru, iz neurobiološkog motrišta upitno je razlikovanje između slobodnih i neslobodnih čina. Prema njemu, ta razlika počiva »samo na različitom stupnju svijesti motiva koji su vodili odlukama i djelovanjima«.<sup>27</sup> Odluke su u oba slučaja pripremljene neuronalnim procesima. Prema Singeru, mi nismo slobodni u našim odlukama i vrednovanjima, nego su prijedlozi rješenja koje naš mozak obrađuje »determinirani svim onim utjecajima koji su oblikovali naš mozak« kao što su evolucijske prilagodbe, oblikovanja u ranom djetinjstvu, procesi učenja.

»Zajednička igra svih tih varijabli utvrđuje na kojim se putovima mozak približava rješenjima i odlukama.«<sup>28</sup>

Prema Singeru, neuronalni procesi dadu se klasificirati na takve koji nemaju pristup svijesti, na one koji mogu dospjeti u svijest i takve koji su temeljno

19

G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, str. 306.

20

Ibid., str. 307.

21

Josef Quitterer, »Die Freiheit, die wir meinen. Neurowissenschaft und Philosophie im Streit um die Willensfreiheit«, *Herder Korrespondenz* 58 (7/2004), str. 366.

22

Navedeno prema H. Goller, »Fiktive Freiheit?«, str. 420.

23

J. Quitterer, »Die Freiheit, die wir meinen«, str. 364.

24

Wolf Singer, »Unser Menschenbild im Spannungsfeld zwischen Selbsterfahrung und neurobiologischer Fremdbeschreibung«, u: Wolfgang Frühwald i dr., *Das Design des Menschen. Vom Wandel des Menschenbildes unter*

*dem Einfluss der modernen Naturwissenschaft*, DuMont Literatur und Kunst Verlag, Köln 2004., str. 182–183.

25

Hans Goller, »Willensfreiheit – eine Illusion?«, *Stimmen der Zeit*, Heft 2 (2003), str. 74.

26

W. Singer, »Unser Menschenbild im Spannungsfeld zwischen Selbsterfahrung und neurobiologischer Fremdbeschreibung«, str. 185.

27

Wolf Singer, »Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen«, u: Ch. Geyer (ur.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, str. 51.

28

W. Singer, »Unser Menschenbild im Spannungsfeld zwischen Selbsterfahrung und neurobiologischer Fremdbeschreibung«, str. 209.

svjesni.<sup>29</sup> Sukladno tome razlikuju se sadržaji koji leže u temelju svjesnih odluka od onih koji nose nenamjerne odluke.

»Svjesne odluke temelje se *per definitionem* na sadržajima svjesnog opažanja i na sjećanjima koja su u deklarativnom sjećanju pohranjena kao eksplicitno znanje. Kod varijabli svjesnih odluka radi se dakle prije svega o onome što je kasno naučeno.«<sup>30</sup>

Iako za strategije odvagivanja, vrednovanje i sadržaje implicitnog znanja koji su dospjeli u mozak preko genetičkih preddatosti, oblikovanja u ranom djetinjstvu ili nesvjesnih procesa učenja, Singer kaže kako ne stoje na raspolaganju kao varijable za svjesno odlučivanje i istovremeno dodaje kako one utječu na procese svjesnog odlučivanja. Naime,

»... one vode proces izbora koji utvrđuje koje od svjesnih varijabli ulaze u svijest, daju pravila prema kojima će se te varijable raspravljati i mjerodavno sudjelovati u emocionalnom vrednovanju tih varijabli.«<sup>31</sup>

U ovome bi, prema Singeru, mogao ležati ključ za odgovor na pitanje »zašto jednu vrstu odluka prosuđujemo kao uvjetovanu a drugu kao slobodnu, iako obje počivaju na jednako determinističkim neuronalnim procesima.«<sup>32</sup> Pored toga, Singer ističe kako svjesni motivi ne moraju biti odlučujući te navodi primjer konflikta između rješenja koja se grade na svjesnoj raspravi argumenata i procesa odvagivanja koji se odvijaju nesvjesno.

»Tada to glasi: 'Učinio sam to iako to nisam zaista htio ili iako pritom nisam imao dobar osjećaj'.«<sup>33</sup>

Svjesno *ja* priznaje da je podleglo drugim snagama. Katkad čak iznalazi argumente kako bi naknadno utemeljilo odluke čiji mu motivi nisu bili dostupni. Singer kaže kako se

»... čini da je mozak upravljen na uspostavu kongruencije između argumenata koji postoje u svijesti i aktualnih djelovanja, tj. odluka. Ne uspije li to, jer se u svijesti upravo ne pojavljuju odgovarajući argumenti, tada se oni zbog koherencije pronalaze ad hoc.«<sup>34</sup>

## 2. Kritika B. Libeta, G. Rotha i W. Singera

Je li moguće temeljem empirijskih istraživanja zaključivati o slobodi volje? U odgovoru na ovo pitanje najprije ćemo se kratko osvrnuti na argumentaciju onih autora koji u središte svojih promišljanja postavljaju tvrdnju da empirijska istraživanja ne mogu pružiti rezultate o slobodi ili neslobodi volje. U prilog tome navodi se više razloga. Izlučit ćemo neke od njih.

Filozofi Lutz Wingert, Reinhard Brandt i Thomas Buchheim ukazuju na pogrešku kategorije koju su počinili W. Singer i G. Roth kada govore o tome da »mozak sudi i odlučuje«. Greška se sastoji u tome da se isti fenomen opisuju na različitim razinama i ti različiti opisi se tada shvaćaju kao isključive alternative.<sup>35</sup> H. Cruse ilustrira to na sljedećem primjeru:

»... krećem li se misaono na neuronalnoj razini, tada tamo ne nalazim 'krivnju'. Besmisleno je tragati za tim, isto tako kao što ne nalazim temperaturu kada promatram pojedine molekule. Ipak je pojam 'temperature', kao i pojam 'krivnje' smislen na odgovarajućoj razini.«<sup>36</sup>

Vidjeli smo da se W. Singer i G. Roth pozivaju na eksperimente B. Libeta. I sama Libetova teorija podvrgnuta je kritici.<sup>37</sup> Kontraargumente Rothovih kritičara možemo sažeti na sljedeći način: Libetovi eksperimenti, na koje se pozivaju i naši autori, mogu se objasniti drukčije. Prava odluka, kod jednog



eksperimenta unutar kratkog vremena od maksimalno tri sekunde saviti desnu ruku, donesena je kada su ispitanici odlučili sudjelovati u eksperimentu. Naime, ispitanici su prethodno uvježbali proceduru. Znali su što trebaju činiti i bili su usredotočeni na aparat i vremensku točku, te im nije ostalo više »prostora za odlučivanje«. Istraživao se samo egzekutivni čin koji predstavlja samo »mali dio odluke« i to ne više o tome da li izvršiti pokret, nego samo o tome kada ga izvršiti.<sup>38</sup>

»Podemo li od toga da različiti i djelomice registrirani moždani procesi koreliraju s našim ja i njegovim planovima, tada je upravo priprema djelovanja kakva dolazi do izražaja u potencijalu spremnosti, naša priprema djelovanja.«<sup>39</sup>

Pored toga valja primijetiti da je Libet istraživao isključivo djelovanja kod kojih rastojanje između namjere i izvođenja traje maksimalno nekoliko sekundi. Kritičari zaključuju da ti eksperimenti ne mogu dokazati determiniranost u smislu ne-moći-drukčije-djelovati, te da stoga nisu dostatni da bi se osporavala sloboda volje. S pravom L. Wingert ističe da »odluka nije puki pokret«. Ovome valja dodati da su Libetovi ispitanici morali »simulirati djelovanje u laboratoriju«. <sup>40</sup> Ono što nisu simulirali jest njihova odluka da slijede zahtjeve voditelja pokusa. Zato na upit što je bio razlog za pokret ruke ispitanika, odgovor glasi: »Instrukcije prije eksperimenta!«<sup>41</sup>

29

W. Singer, »Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen«, str. 58.

30

Ibid., str. 59.

31

Ibid.

32

Ibid., str. 60.

33

Ibid.

34

Ibid., str. 61.

35

Holk Cruse, »Ich bin mein Gehirn. Nichts spricht gegen den materialistischen Monismus«, u: Ch. Geyer (ur.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, str. 225.

36

Ibid., str. 227.

37

Rezultati Libetovih eksperimenata potaknuli su veliku raspravu ne samo među filozofima nego i neuroznanstvenicima. Postoje različita tumačenja ovih rezultata. Postoje znanstvenici koji se priklanjaju tvrdnji da je slobodna volja iluzija. Navodimo samo neke na koje se zbog ograničenog okvira nismo referirali u ovom članku, a čija bi recepcija doprinijela cjelovitijem pogledu na ovaj problem: Daniel Dennet, *Freedom Evolves*, Viking, New York 2003.; Chris Frith, »Attention to Action and Awareness of Other Mind«, *Consci-*

*ousness and Cognition*, Vol. 11 (4/2002), str. 481–487; Patrick Haagard, »Human Volition: towards a Neuroscience of Will«, *Nature Reviews Neuroscience*, Vol. 9 (December 2008), str. 934–946; Daniel Wegner, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge/MA 2002. Diferenciraniji pristup ovom problemu donosi Shaun Gallagher, »Intencionalnost i intencionalno djelovanje«, *Filozofska istraživanja* 102, Vol. 26 (2/2006), str. 339–346. O promišljanju rezultata neuroznanosti u kontekstu filozofije i teologije vidi: Ivan Koprek, *Pridi da možeš čuti. Etika u sjeni globalizacije i postmoderne*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2005., str. 106–119.

38

Herbert Helmrich, »Wir können auch anders: Kritik der Libet-Experimente«, u: Ch. Geyer (ur.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, str. 94.

39

G. Rager, »Neuronale Korrelate von Bewusstsein und Selbst«, str. 34.

40

Lutz Wingert, »Gründe zählen«, u: Ch. Geyer (ur.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, str. 197.

41

Henrik Walter, *Neurophilosophie der Willensfreiheit. Von libertarischen Illusionen zum Konzept natürlicher Autonomie*, Mentis, Paderborn 1998., str. 307.

Nameće nam se pitanje smiju li se ovi rezultati nekritički prenositi na odluke i djelovanja.

I sam W. Singer ukazuje na to da postoji enormni kvalitativni skok s još uvijek relativno jednostavnih neuronalnih obrada osjetilnih utisaka do razumijevanja jezika kao pripćenja. Isto je tako veliki skok od povezivanja neuronalnih stanja s jednostavnim odlukama djelovanja, primjerice otvoriti desna ili lijeva vrata, do razmišljanja: determiniraju li neuronalna stanja moje mišljenje i djelovanje?<sup>42</sup>

U shvaćanju Singera i Rotha nedostaje najbitniji moment – djelujuća osoba. Postavlja se pitanje tko djeluje: mozak ili osoba? Onaj tko djeluje nije određeno mentalno stanje nego djelujući subjekt kao cjelina. Ako uistinu »mozak sudi i odlučuje«, tada bi se moralo u slučaju uspostavljanja istine moći pokazati kako neuronalni procesi podižu pogrešan zahtjev, to znači da mogu biti u zabludi. Već je Aristotel primijetio da se tu radi o zlouporabi jezika jer

»... govoriti da se duša srđi slično je kao kad bi netko rekao da duša tka ili kuće gradi. Možda je bolje ne govoriti da duša žali ili da spoznaje ili misli, nego čovjek uz pomoć duše.«<sup>43</sup>

Isto je tako nedvojbeno da je mozak uvjet za mišljenje, ali ne možemo zato reći da mozak misli umjesto osobe.

Istraživanja mozga temeljito su istražila što se odvija u mozgu prije i za vrijeme dok mi voljno izvodimo pokrete i djelovanja.

»Ne može se isključiti višestruka ovisnost misli o mozgu i moždanim aktivnostima kao empirijskom uvjetu mentalne aktivnosti. Ali moramo razlikovati uzrok od uvjeta, kao i empirijske i apsolutno nužne uvjete.«<sup>44</sup>

Isto tako nije upitno da su određeni areali i funkcije mozga uvjet za doživljaje volje. No jesu li dostatni uvjeti? Možemo se zajedno s H. Gollerom zapitati sljedeće:

»Pretpostavimo kad bismo znali sve o mozgu jednog čovjeka što se može znati iz neurobiološkog motrišta: koliko bi tada znali o doživljaju slobode tog čovjeka?«<sup>45</sup>

Neuroznanstvenici ističu da je naše znanje o mozgu nepotpuno.

»Nemamo ni najmanjeg pojma kako doživljaj slobodne volje koji nam je dostupan u perspektivi prve osobe proizlazi iz objektivno opisivih moždanih procesa.«<sup>46</sup>

Valja ukazati i na pogrešno poimanje naravi djelujućeg subjekta. Pogrešno je poistovjetiti djelujući subjekt sa sumom nutarnje svjesnih i nesvjesnih uzroka djelovanja.

»Ne postoji mozak, limbični sustav, potencijal spremnosti koji reflektira te procese (...) nego sam ja cjelina svjesnih i nesvjesnih procesa. Moja su djelovanja moja ukoliko ih ja proizvodim a ne nešto u meni što je dio mene.«<sup>47</sup>

Toga su prirodznanstvenici itekako svjesni, pa ipak neki, ističe Seifert, opisuju mozak na način da se on pojavljuje kao personificiran i pripisuje mu se inteligencija, kao i čini kao što su čitanje, dešifriranje informacija. Je li to opravdano i u kojem smislu? U odgovoru na ovaj upit slijedit ćemo argumentaciju filozofa Josefa Seiferta.

Što uopće znači informacija? Ponajprije o informaciji možemo govoriti u »ekskluzivno personalnom smislu«.<sup>48</sup> U pravom smislu, kako informiranje drugih tako i primanje informacija isključivo su mislivi kao svjesni i personalni čini pripćenja i primanja informacija i stoga je informiranje moguće isključivo između osoba. Samo osobe mogu

»... u pravom smislu spoznavati svijet; stoga samo one mogu imenima, pojmovima, sudovima, pitanjima, željama itd., ciljati na svijet i svoj intencionalno-svjesni odnos prema svijetu jezično izraziti. I sve to je uvjet za informaciju u smislu priopćenja.(...) Priopćenje ili informacija u tom prvotnom personalnom smislu ne može postojati ni u mozgu ni u genima.«<sup>49</sup>

Seifert ukazuje i na drugi smisao »informacije«, naime na objektivnu informaciju u smislu misli, sudova i značenja riječi. Radi se o kompleksnom jedinstvu značenja kojega možemo označiti kao sadržaj priopćenja. O informaciji se može govoriti i u smislu govora u doslovnom smislu, dakle govora koji se »sastoji iz riječi ili drugih smislenih ‘oblika’ i izražava pojmovno značenje«. Pritom treba razlikovati informaciju samu od fizičkih riječi. Govor i informaciju možemo misliti i kao »puko ‘tijelo’ informacije i kao sustav koji može biti podvrgnut imanentnim zakonima tipova jezičnih igri«. <sup>50</sup> U tom četvrtom smislu, o informaciji govorimo kao »prijenosu pukog ‘tijela’ informacije« pri čemu se »prijenos ‘informacija’ može događati a da one ne budu razumljene, ali tako da njihov sadržaj odgovara čisto objektivnom značenju i načelno glede njih može biti ‘dešifriran’«. Ako se misli na govor ne obazirući se na njegovu dimenziju značenja, »takoreći čisto fizički govor koji u stvari u toj čisto fizičkoj strukturi i pravilnosti ne fungira više kao govor«, <sup>51</sup> onda se u tom smislu mogu informacije u suptilnoj formi pripisati mozgu. Seifert pritom upozorava da ni ovaj pojam informacije »bez personalnog podrijetla u čisto materijalistički interpretiranom svijetu u čijim korijenima leže puki zakoni fizike, kemije i materijalnih sila, ne može biti smislen i moguć«. <sup>52</sup> Informacija u tom smislu »djeluje kao informacija, tj. kao nositelj značenja isključivo ako ju se razumije, primjerice ako ju razumije genetičar koji iščitava ‘genetički kod’«. <sup>53</sup> Iz toga jasno slijedi da mozak ne razumije takve, u kompleksnim moždanim obrascima sadržane, informacije. No, ne treba to shvatiti ni na način da sam svjesni ljudski subjekt čita kodificirani jezik mozga ili genomena, jer o tom jeziku on nema iskustvo, a i najveći stručnjaci koji ga čitaju u pravom smislu riječi, dešifriraju samo jedan vrlo mali dio. <sup>54</sup> Ipak možemo govoriti o »čitanju« jezika ako se tim pojmom misli isključivo tijelo govora uz apstrahiranje eventualnog značenja ili funkcija znakova. Ali time »dospijevamo već do novog fenomena kojega možemo označiti kao kauzalno

42

Usp. Gerhard Kaiser, »Warum noch debattieren? Determinismus als Diskurskiller«, u: Ch. Geyer (ur.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, str. 263.

43

Aristotel, *O duši*, I 4, 408b 7–15.

44

Josef Seifert, *What is Life? The Originality, Irreducibility and Value of Life*, Central-European Value Studies, Amsterdam–Atlanta 1997., str. 86.

45

H. Goller, »Willensfreiheit – eine Illusion?«, str. 74.

46

H. Goller, »Fiktive Freiheit?«, str. 422.

47

J. Quitterer, »Die Freiheit, die wir meinen«, str. 368.

48

Josef Seifert, »Genetischer Code und Teleologie. Information, Kausalität und Finalität«, *Arzt und Christ* 34 (1988), str. 187.

49

Ibid., str. 188.

50

Ibid., str. 189.

51

Ibid.

52

Ibid., str. 190.

53

Ibid.

54

Usp. ibid., str. 190.

djelujući ‘fizički govor’«. <sup>55</sup> Za našu temu od većeg je značenja jedan posve novi smisao informacije, tj. shvaćanje informacije kao kauzalnog djelotvornog kodificirajućeg jezika koji vodi svjesnim doživljajima ili njihovim predmetima. O informaciji u tom daljnjem smislu govorimo tamo gdje je fizički govor »povezan s poretkom svijesti i intencionalnog odnosa prema svijetu« što pretpostavlja osobu. Kada u tom smislu kažemo da

»... mozak svjesnom ja šalje informaciju, tada se ne može (...) misliti da svjesni subjekt zaista doživljava moždane procese i da ih čita i dešifrira kao jezik. Što se smije tvrditi jest samo to da su putem mozga tamo uskladištene i u vremensko-prostornim kompleksnim neuronalnim obrascima kretanja spremljene informacije na smisljeno-teleološki način snagom tjelesno-duševnog jedinstva čovjeka postavljene u službu svjesnog iskustva svijeta.« <sup>56</sup>

S pravom znanstvenici upozoravaju da su procesi u mozgu puno kompleksniji od onoga što je čitljivo. Pa ipak čini se da program naturalističkog redukcionizma nije izgubio svoju atraktivnost. Zašto je tome tako? Rümelin skreće pozornost na važnu ulogu koju za tezu o nepostojanju slobode ima »redukcionistička metafizika«, tj. »pretpostavka da mentalni procesi nisu ništa drugo nego neurofiziološki«.

Nije moguće ne složiti se s J. Nida-Rümelinom kada konstatira da »stavovi filozofirajućih neurologa i feljtonistički komentari gotovo s općim uvažavanjem stvaraju dojam kao da je posrijedi neupitno dana alternativa: determinacija ili sloboda.« <sup>57</sup> Ovdje se ne radi ni o pitanju uskladivosti ili neuskadivosti slobode volje i determinizma:

»Tko tvrdi da se pretpostavka slobode odluka u znanstvenu sliku svijeta može integrirati tek kad je pokazano da je taj oblik slobode uskladiv sa strogo determinističkim zakonima toka, pogrešno procjenjuje stanje znanosti. Strogo deterministički zakoni toka atipični su za modernu znanost. (...) Debatu o uskladivosti determinizma i slobode trebalo bi stoga razumjeti prije kao doprinos filozofskom objašnjenju pojma, negoli kao doprinos pitanju je li moderna znanost kompatibilna s pretpostavkom slobodnog djelovanja.« <sup>58</sup>

Za Rümelina se ne radi o alternativni determinizma i indeterminizma, nego o pitanju jesu li naše odluke u cijelosti naturalistički određene. Naturalizam određuje kao poziciju »prema kojoj se naše odluke, a time i naše djelovanje, mogu u cijelosti naturalistički objasniti«. Kada bi to bilo tako, onda uistinu ne bi bilo ni mogućnosti odlučivanja.

Slijedimo li njegovu argumentaciju, ne bismo mogli tvrditi da je sloboda volje opovrgnuta prirodoznanstvenim istraživanjima, uključujući i neurofiziološka. Nejasno je kako bi se naturalistička teza mogla dokazati ili opovrgnuti. To bi bilo moguće samo pod pretpostavkom potpunog »neurofiziološkog opisa, tj. empirijskog dokaza da se svo djelovanje i prosuđivanje (...) bez ostatka može neurofiziološki opisati, objasniti i prognozirati.« <sup>59</sup>

Kada bi etički relevantna djelovanja mogla biti interpretirana u znanstveno egzaktnom opisnom jeziku kao neuronalni događaji koji se dadu lokalizirati u djelujućem subjektu, ali mu se više ne mogu pripisati na način odgovornog pokretanja, ne bismo imali primjenu ne samo za pojam odgovornosti, pojam krivnje, nego ni za pojam zasluge.

No, još uvijek smo suočeni s pitanjem što nam daje izvjesnost da imamo slobodu volje osim činjenice da bi njena ne-egzistencija razorila svaki čudoredni poredak?

Odgovor ćemo potražiti na način da slijedimo neke filozofe koji su dali veliki doprinos toj temi. Da bismo odgovorili na postavljene upit potrebno je naj-

prije objasniti sam pojam slobode. To ćemo učiniti tek u skici jer bi opširnija elaboracija ove složene teme daleko premašila okvire i nakanu ovog rada.

### 3. Sloboda volje iz perspektive filozofije

Jesmo li uopće slobodni u našem djelovanju i htijenju? Što znači sloboda? Mi rabimo riječ ‘sloboda’ u analognom smislu. Ponajprije valja ukazati na razliku između vanjske i nutarnje slobode. Pod vanjskom slobodom misli se na to da »prirodni kauzalitet ili spontanitet djelovanja nije izvana ograničen ili ograničen vanjskom prisilom.«<sup>60</sup> To još ne pogađa bit slobode koja se sastoji u nutarnjoj slobodi, tj. u tome da mi u našem htijenju i djelovanju nismo determinirani ni iznutra vlastitim bićem, svojim nagonima, nego se možemo sami odlučiti tako ili drukčije djelovati. Toma Akvinski razlikuje *libertas a coactione* (sloboda od izvanjske prisile) i *libertas a necessitate* (sloboda od nutarnje nužnosti).

O slobodi možemo govoriti, i najčešće govorimo, kao slobodi izbora. Unutar toga razlikuje se sloboda određenja (*libertas specificationis*), od slobode izvršenja (*libertas exercitii*). Prva se odnosi na sposobnost izabiranja ove ili one mogućnosti, odnosno drukčijeg djelovanja, a druga na sposobnost postavljanja ili nepostavljanja određenog čina.

»To ne znači različite načine djelovanja slobode nego samo različite načine objašnjenja istog slobodnog događanja.«<sup>61</sup>

Kada govorimo o slobodi djelovanja, tada mislimo sposobnost i mogućnost izvesti odluku. Ne možemo se odlučiti za nešto o čemu znamo da to ne možemo ostvariti. Tada možemo govoriti samo o želji, kako je to istaknuo već i Aristotel.

Nas ovdje poglavito zanima sloboda u smislu slobode volje. Stvarnost slobodne volje pokazuje nam se u nutarnjem iskustvu vlastitog htijenja. Kada reflektiramo o sebi, moramo utvrditi da imamo moć sebe slobodno odrediti, a ne biti izvana determinirani. Slobodna uporaba volje upravo uvjetuje mogućnost biti odgovoran za svoje htijenje. Sv. Augustin konstatira da je apsolutno izvjesno da nitko drugi nego on sam nešto hoće (ili neće) kada to hoće (ili neće). Za Augustina, volja je u izvjesnom smislu jedino što može označiti kao svoje vlastito.<sup>62</sup> Augustin donosi duboki uvid kada kaže kako je volja u izvjesnom smislu naše vlastito *ja*, pravo sebstvo, i to stoga jer tako neposredno stoji u našoj moći:

55  
Ibid.

56  
Ibid., str. 192.

57  
Julian Nida-Rümelin, *O ljudskoj slobodi*, Breza, Zagreb 2007., str. 156; o tome vidi šire: Ted Honderich, *Wie frei sind wir? Das Determinismus-Problem*, Reclam, Stuttgart 1995.

58  
J. Nida-Rümelin, *O ljudskoj slobodi*, str. 68–69.

59  
Ibid., str. 157.

60  
E. Coreth, *Was ist der Mensch?*, str. 102.

61  
Isto, str. 103.

62  
»Jer ništa ne osjećam tako čvrsto i duboko koliko to da imam volju i da me ona pokreće da u nečem uživam; a ne nalazim što bih nazvao svojim ako volja kojom hoću i neću nije moja.« Aurelije Augustin, *O slobodi volje*, III, I, 3 – II, 4, Demetra, Zagreb 1998.

»... ne možemo zaniijekati da imamo moć ako nam ne manjka to da hoćemo; a dok hoćemo, zapravo uopće nećemo ako nam nedostaje sama volja. Ako se to pak ne može dogoditi da dok hoćemo mi zapravo nećemo, onda oni koji hoće zapravo imaju volju; i ništa drugo nije u moći osim onoga što imaju oni koji hoće. Naša volja dakle uopće ne bi bila volja kad ne bi bila u našoj moći.«<sup>63</sup>

I upravo činjenica da je volja u našoj moći uvjetuje da je ona slobodna.

»Nije nam naime slobodno ono što nemamo u moći, ili ono što imamo ne može nam ne biti slobodno.«<sup>64</sup>

Augustin razlikuje između htjeti, tj. ne-htjeti i djelovati (*facere*) temeljem volje. Oboje su »funkcije« iste volje. Ali način njihovog izvođenja jest različit. Ilustrirat ćemo to poznatim mjestom iz *Ispovijesti* na kojem Augustin opisuje vlastiti nutarnji konflikt duha, tj. sukob između dviju »funkcija« volje: stvarnog htijenja (*velle*) i voljnog čina (*facere*), kratko prije svog obraćenja:

»Duša zapovijeda tijelu, i odmah joj se tijelo pokorava; duša zapovijeda sebi, i odmah nailazi na otpor. Duša zapovijeda da se pokrene ruka, i to se izvrši tolikom lakoćom da se jedva može razlučiti zapovijed od izvršenja čina. A duša je duša, dok je ruka tijelo. Zapovijeda duša neka duša nešto hoće, i nije to netko drugi, pa ipak ne čini. Odakle to neobično čudo? I zašto je tako? Zapovijeda, velim, neka nešto hoće, i ne bi zapovijedala kad ne bi htjela, a ipak se ne izvršuje ono što zapovijeda.

Ali ona ne želi potpuno, pa dakle i ne zapovijeda potpuno. Jer zapovijeda samo utoliko ukoliko hoće, i utoliko se ne izvršuje ono što zapovijeda ukoliko ona to neće, jer volja zapovijeda da se vrši volja, i to ne druga, nego ona sama. Ne zapovijeda potpuno, zato se ne vrši ono što zapovijeda. Jer kad bi bila potpuna, ne bi ni zapovijedala da bude, jer bi već bila. Nije dakle čudo djelomice htjeti, djelomice ne htjeti, nego je to bolest duše što se ne uzdiže čitava, nego je istina podiže, a navika pritišće.«<sup>65</sup>

U ovom tekstu Augustin suprotstavlja dva načina voljnog činjenja (*facere*): voljni pokret našeg tijela i spontano proizvođenje čina u našem duhu (u Augustinovom konkretnom slučaju: činjenični korak ka konverziji).<sup>66</sup> U izvrsnoj studiji o Augustinu, Ludwig Hölscher, odgovarajući na središnje pitanje može li taj pravi voljni čin, u kojemu imamo namjeru nešto učiniti, biti izvršen dijelom našeg tijela, ističe kako to valja razumjeti na način da je tijelo doduše u stanju izvježbati određenu moć nad sobom, ali bitno nije u stanju prakticirati tu vrstu samoodređenja koju nalazimo u našem vlastitom htijenju. Ono to ne može jer nije subjekt koji sebe voljno, iz vlastite slobodne odluke određuje. Samoodređenje koje nam je dano u nutarnjem iskustvu možemo pripisati samo razumskom subjektu.<sup>67</sup>

Slobodu volje otvorit ćemo tamo gdje se ona događa – u odluci. Drugim riječima, da bismo razumjeli narav slobode potrebno je utvrditi kako se odvija slobodan čin. Možemo zajedno s Julian Nida-Rümelinom postaviti pitanje: zašto su odluke nužno slobodne?<sup>68</sup> Da bismo odgovorili na ovaj upit potrebno je najprije utvrditi što je odluka uopće. Slijedimo li J. Nida-Rümelina, odluka pretpostavlja troje: ona označava završetak odvagivanja, prije no što je donesena ne znamo kakva će ona ispasti, ona se realizira u djelovanjima.<sup>69</sup> Pokušajmo to ilustrirati na primjeru izloženom na početku izlaganja. Kada izabiremo ili kada se odlučujemo hoćemo li ovaj članak pročitati do kraja ili ćemo učiniti nešto drugo, kako dolazimo do odluke? Još u sv. Tome Akvinskog susrećemo razlikovanje tri glavna momenta: vijećanje (*concilium*), koje uključuje ispitivanje o onome što hoćemo učiniti, sud (vrednovanje) i izbor (odluku). Svako odluci prethodi odvagivanje razloga:

»Vlastiti je čin slobodne volje izbor (*electio*): kaže se, naime, da smo obdareni slobodnom voljom upravo zato što imamo mogućnost jednu stvar uzeti a drugu ostaviti, to jest kadri smo izabrati. Stoga prirodu slobodne volje valja promatrati pod vidom izbora. A u izboru se stječu dvije stvari, jedna spoznajnog reda, a druga reda težnje: od strane spoznajne težnje zahtijeva se savjetovanje (*concilium*) kojim se rasuđuje čemu u izboru dati prednost; od strane pak težnje zahtijeva se da željom bude prihvaćeno ono što je po savjetovanju rasuđeno.«<sup>70</sup>

Čovjek kao biće obdareno umom u svojim se odlukama rukovodi razlozima. Sloboda je sposobnost za samovezivanje u djelovanju pomoću razloga. Čovjek je kao osoba slobodan onda kada može djelovati drukčije, to znači onda kada ima razloga drukčije djelovati.

»Budući da je opravdavajući razlog povezan sa sudom njegove dostojnosti priznanja, on ne veže slijepo. Jer sudovi nam se ne događaju, nego ih mi donosimo.«<sup>71</sup>

Također valja ukazati na razlikovanje između uzroka i razloga. Onaj koji odlučuje sam jest uzrok odluke, uzrok da do takve odluke i čina uopće dođe. Pritom, kako to s pravom ukazuje Nida-Rümelin, nije odlučujuće pitanje jesu li razlozi uzroci, nego jesu li razlozi naturalistički uzroci, dakle takvi koji se dadu opisati mogućnostima prirodnih znanosti. Za W. Singera razlog nije drugo do »atraktor« kojega mozak postavlja sebi iz svog spremišta. S tim u svezi Julian Nida-Rümelin s pravom ističe kako se »razlozi ne mogu naturalizirati«. Drugim riječima, razlozi nisu atraktori.

Ne postoje neurofiziološki funkcionalni ekvivalentni za razloge. Iz tih razloga nije posve plauzibilno pojmove kao 'kongruencija među argumentima' ili 'koherencija' primijeniti na neuronalne procese. Ne može mozak »uspostavljati kongruenciju argumenata«.

Kao što smo već istaknuli, etički relevantna djelovanja koja pretpostavljaju osobu kao biće obdareno umom i slobodom volje, biće koje je sposobno vladati sobom i samo sebe odrediti, te je stoga nositelj odgovornosti, trebaju,

63

A. Augustin, *O slobodi volje*, III, III, 8, str. 246.

64

Ibid.

65

Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, Knjiga osma, Glava 9, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1991., str. 172.

66

Usp. Ludger Hölscher, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1999., str. 193.

67

Razlikovanje između navedenih dviju »funkcija« volje susrećemo i u jednog od najvećih etičara 20. stoljeća – Dietricha von Hildebranda. On govori o dvije dimenzije, odnosno, u njegovoj terminologiji, o dvije »savršenosti« volje. Prva se očituje u sposobnosti čovjeka da se slobodno suobliči značajnom objektu

i aktualizira odgovor volje. Ovdje se radi o »našem držanju prema objektu«, o nutarnjoj riječi volje. Druga »savršenost« volje odnosi se na sposobnost volje da »djeluje«, započne »novi lanac uzroka«. Hildebrand pritom ukazuje na to da je primarno htijenje u prvom smislu u našoj vlastitoj moći. Dok izvođenje voljne namjere može biti ograničeno ili oslabljeno čimbenicima koji ne stoje u našoj izravnoj moći, čin kao takav – to htjeti učiniti – uzrokuje mi sami. Usp. Dietrich von Hildebrand, *Ethik. Gesammelte Werke*, Bd. II, Kohlhammer, Stuttgart 1973., str. 295–305.

68

J. Nida-Rümelin, *O ljudskoj slobodi*, str. 43.

69

Ibid.

70

Toma Akvinski, Sth I, q. 83. Navedeno prema Toma Akvinski, *Izbor iz djela*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 204.

71

L. Wingert, »Gründe zählen«, str. 198.

prema uvjerenju nekih neuroznanstvenika, biti interpretirana u znanstveno egzaktnijem opisnom jeziku kao neuronalni događaji.

Kako je problematično takvo razmišljanje iz motrišta sustavne etike, pokazuje etičar Eberhard Schokenhoff na primjeru razlikovanja između uzroka i razloga kakvo donosi Platon u djelu *Fedon*. Na pitanje zašto Sokrat nije pobjegao iz zatvora, misliva su dva odgovora: a) jer se nisu pokrenule njegove tetive i kosti. Time se postavlja pitanje o uzrocima koji činjenicu da Sokrat nije pobjegao iz zatvora mogu objasniti kao događaj u fizikalnom svijetu. Drugi tip odgovora istražuje razloge koji su motivirali Sokrata. U toj perspektivi odgovor može glasiti: b) jer je htio slušati zakone države.<sup>72</sup>

»Ako bismo na pitanje zašto Sokrat nije htio pobjeći iz zatvora odgovorili: jer se u njegovom mozgu nije izgradio potencijal spremnosti, to bi bio nedvojbeno znatan znanstveni spoznajni napredak naspram trivijalnog ukazivanja na mehaniku ljudskog aparata kretanja. Ali takvo izvješće unatoč višem znanstvenom stupnju elaboracije moralo bi se još uvijek pribrojiti u odgovore tipa A u čijem području važenja pitanje o razlozima koji određuju Sokrata ne može uopće biti postavljeno kao smisljeno pitanje.«<sup>73</sup>

Drugim riječima, ako bismo na pitanje zašto Sokrat nije htio pobjeći iz zatvora odgovorili: jer se u njegovu mozgu nije izgradio potencijal spremnosti, ne bismo više vidjeli ono što razlikuje ljudska djelovanja od fizikalnih događaja. Naime, ljudsko djelovanje nije moguće objasniti kao vrstu prirodnih događaja. Ovo je važno tim više što »neke moderne teorije, npr. one bliske Quineovom ili Davidsonovom ‘programu naturalizacije’, tvrde kako se postupke kao događaje može dostatno objasniti s aspekta prirodnih znanosti.«<sup>74</sup>

Što Sokrat kaže o tetivama i kostima može se u analognom smislu reći i o mozgu.

Jedno je reći da Sokrat bez svojih tetiva i kostiju ne bi bio u stanju učiniti što hoće, a nešto sasvim drugo tvrditi da je on to učinio iz tih razloga, a nije djelovao umno jer je slobodno za sebe izabrao najbolje. To bi bilo nerazlikovanje između pravih uzroka i pojave uvjeta bez kojih taj uzrok ne bi bio uzrok.

Kada M. Rhonheimer polazi od razlikovanja dvaju temeljnih perspektiva u kojima možemo govoriti o djelovanju, perspektive prve osobe (perspektive subjekta djelovanja) i perspektive treće osobe (perspektive promatrača), tada to čini u posve drukčijoj nakani nego W. Singer. Rhonheimer pokazuje da tim perspektivama pripadaju dva različita pojma djelovanja: intencionalno i kauzalno-događajno. Kauzalno razumijevanje promatra djelovanje »izvana« i shvaća ga kao događaj koji uzrokuje određene učinke. S pravom Rhonheimer ističe da događaji nisu još djelovanja.

»Tako se događaj X primjerice može sastojati u tome (...) prouzročiti smrt P-a; prouzročeno stanje stvari bilo bi ‘smrt P-a’. Samo razlozi odlučuju o tome je li činjenje-X ispravno ili pogrešno. Takav razlog mogu biti primjerice predvidljive posljedice djelovanja X za sve pogođene (dakle npr. također preživljavanje Q, R, S,... T uslijed čina-X, npr. u slučaju nasilja).«<sup>75</sup>

Pritom Rhonheimer skreće pozornost da je ovdje

»... isključena upravo djelujuća osoba kao subjekt koji nešto intendira, koja izvršava djelovanje X kako bi prouzročila smrt P, a to znači: isključen je izbor P-ubiti kao stav volje prema životu P.«<sup>76</sup>

Upravo čin izbora u vidno polje stupa tek iz perspektive prve osobe. Upravo ovo intendiranje ne može se reducirati na jednostavno »prouzrokovanje stanje stvari ‘X je mrtav’«, jer to bi mogao prouzročiti i potres.



Što razlikuje ljudska djelovanja od fizikalnih događaja jest njihova struktura intencionalnosti.

»Svako je ljudsko djelovanje intencionalno djelovanje i time umom i voljom formirano 'događanje'. Konkretna materija djelovanja (...) kao takva, promatrana u čistoj 'materijalnosti' uvijek je manje od sadržaja ili objekta djelovanja... Ako nekog pozdravljam ili na sportskom natjecanju dajem znak za start, podižem ruku, 'podizanje ruke' (materija djelovanja) kao takva niti se izabire niti izvodi. Što se izabire i izvršava kao intencionalno, tj. ljudsko djelovanje jest samo 'pozdravljanje' ili 'davanje znaka za start'. Ovdje se impliciraju volja i praktički um.«

Ljudi djeluju zbog ciljeva koje žele postići svojim djelovanjem.

»Da bi se znalo što netko tko podiže ruku čini, mora se znati čemu podiže ruku. Ovo 'čemu' ovdje je formalni aspekt, 'forma rationis', koja tek događanje podizanja ruke čini shvatljivim kao ljudsko djelovanje.«<sup>77</sup>

Na ovom primjeru moguće je ukazati i na aktualnost Tomine teze o dvostrukoj mogućnosti specificiranja ljudskog djelovanja za modernu teoriju djelovanja.

Bez podizanja ruke ne bi bilo ni znaka za start. Pokreti mogu biti predmet proučavanja prirodnih znanosti. No, to nije dostatno želi li se objasniti određivanje nekog čina kao znaka. To je povezano s okolnošću da postoji pravilo koje u određenim situacijama predviđa njegovu uporabu. Konstatacija da postoje pravila nije predmet istraživanja niti fizike niti neuropsihologije.<sup>78</sup>

Iz dosada rečenog proizlazi da se obje perspektive ne mogu reducirati jedna na drugu, jer nijedna ne isključuje drugu.

Kada je riječ o slobodi volje, valja istaknuti da rezultati neuroznanosti nisu oni koji vode sporu između filozofije i neuroznanosti, nego teze naturalistički obojene neurofilozofije. Znanstvenik je »u svom naporu oko strogog opisivanja i formaliziranja datosti iskustva upućen da posegne za metaznanstvenim pojmovima čija je uporaba poput nečega što zahtijeva logika njegova rada.«<sup>79</sup> Stoga je potrebno

»... točno precizirati narav tih pojmova kako bi se izbjeglo pristupanje nedopustivim ekstrapolacijama koje povezuju strogo znanstvena otkrića s nekim svjetonazorom ili ideolojskim ili filozofijskim tvrdnjama koje iz njih proizlaze.«<sup>80</sup>

I na kraju mogli bismo se zapitati ne trebaju li i »neurofiziolozi slobodu kako bi mogli tvrditi odsustvo slobode«?

72

Eberhard Schockenhoff, »Wir Phantomwesen. Über zerebrale Kategorienfehler«, u: Christian Geyer (ur.), *Hirnforschung und Willensfreiheit*, str. 166–167.

73

Ibid., str. 167.

74

Christian Kanzian, »Vrste djelovanja«, u: Anto Gavrić O.P. (ur.), *Ljubav prema istini. Zbornik u čast Tome Vereša O.P.*, Dominikanska naklada Istina, Zagreb 2000., str. 183.

75

Martin Rhonheimer, »'In sich schlechte Handlungen' und die Perspektive der handelnden Person. Zum Verständnis eines zentralen Lehrstückes von 'Veritatis Splendor'«, [http://](http://www.usc.urbe.it/fil/p_rhonheimer/texts/vsthomistdeutsch.htm)

[www.usc.urbe.it/fil/p\\_rhonheimer/texts/vsthomistdeutsch.htm](http://www.usc.urbe.it/fil/p_rhonheimer/texts/vsthomistdeutsch.htm), str. 4.

76

Ibid.

77

Ibid., str. 14.

78

Vidi opširnije Ch. Kanzian, »Vrste djelovanja«, str. 177–188.

79

Ivan Pavao II, »Govor papinskoj akademiji znanosti 31. listopada 1992.«, DC 74 (1992), br. 22, str. 1071.

80

Ibid.

Iris Tićac

## Die Freiheit aus der Perspektive der Philosophie und Neurowissenschaft

### Die Kritik B. Libets, G. Roths und W. Singers

#### **Zusammenfassung**

*In diesem Beitrag thematisiert die Autorin das Problem der Freiheit sowohl im Kontext der zeitgenössischen philosophischen Diskussionen, die auch neue Erkenntnisse der Neurowissenschaft enthalten, als auch im Kontext der Tradition. Im Mittelpunkt der aktuellen Diskussion steht die Frage ob der Mensch die Willensfreiheit im Sinne der Fähigkeit „anders handeln zu können“ hat oder nicht.*

*Während manche Neurowissenschaftler (W. Singer) auf die unberechtigte Absolutisierung der Ergebnisse der Neurowissenschaft hinzuweisen und „die Wirklichkeit jener Phänomene“ die sich uns nur aus der Erste-Person-Perspektive erschliessen, „ernst nehmen“, deuten einige Hirnforscher neue Ergebnisse der Neurowissenschaft als Beweis, dass der Willensfreiheit nur Illusion ist. Hier handelt es sich um keine Absicht die philosophische Einsichten mit dem Ergebnis der Neurowissenschaft zu konfrontieren. Es handelt sich mehr um einen Plädoyer zum komplementären Zugang. Am Beispiel der Diskussion der Willensfreiheit versucht die Autorin zu zeigen, dass echte philosophische Einsichten den empiristischen Fakten nicht widersprechen und umgekehrt. Zu Recht betont J. Seifert dass, die empiristische Ergebnisse philosophische Konstruktionen korrigieren können und philosophische Einsichten ihrerseits fehlerhafte Interpretationen bzw. die Konstruktionen der Naturwissenschaft korrigieren können.*

#### **Schlüsselwörter**

Willensfreiheit, Gehirn, Neurowissenschaft, Philosophie