

Tim Koprivnik

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Zakaj nismo svobodni (moralno odgovorni) in kaj iz tega (ne) sledi

Sledeči članek predstavlja in kritično ocenjuje Pereboomov članek »Determinizem *al dentek*«, v katerem omenjeni dokazuje predvsem dve stvari: prvič, da je *trdi inkompatibilizem* – zaradi »argumenta iz 4 primerov« – najbolj prepričljivo teoretsko stališče o vprašanju svobode, determinizma in njune kompatibilnosti; in drugič, da ugovori zoper trdi inkompatibilizem, češ da onemogoča doseganje pomembnih stvari v življenju, spodbuja nemoralnost in neosebne odnose in/ali da je praktično nemogoč, niso prepričljivi.

Ključne besede: svoboda, moralna odgovornost, (in)determinizem, (in)kompatibilizem, Pereboom

0 Uvod

V pričujočem članku nameravamo predstaviti in kritično oceniti Pereboomov članek »Determinizem *al dentek*«. Njegov članek lahko v grobem razdelimo na dva dela. V 1. delu (v izvirniku je to od I. do IV. razdelka) Pereboom najprej s pomočjo t.i. »argumenta iz 4 primerov«¹ dokazuje, da so v zmoti *kompatibilisti*,² ki trdijo, da je determinizem resničen in da imamo svobodo, potrebno za moralno odgovornost, saj determinizem *je* kompatibilen s svobodo, potrebno za moralno odgovornost.³ Nato pa s pomočjo treh kratkih argumentov dokazuje, da so v zmoti

¹ Morda bi bilo bolj smiselno, če bi ga imenovali »argument iz manipulacije« ali »argument iz pomanjkanja nadzora«, saj dá takšno poimenovanje jasno vedeti, da je bistven problem, ki ga morajo nasprotniki argumenta rešiti, manipulacija oz. pomanjkanje nadzora (ki je posledica determiniranja/manipulacije).

² Lahko jih imenujemo tudi »mehki deterministi«.

³ Bistvenega pomena je, da se zavedamo, da tisti, ki zagovarjajo, da ljudje imamo moralno odgovornost, razumejo in uporabljajo izraz »moralno« v izključno *retributivnem* (*povračilnem*) smislu razumevanja morale, kar pomeni, da je njihova argumentacija grajanja, kaznovanja in hvaljenja – kar so glavni vidiki uporabe morale – sledeča: nekoga je potrebno kaznovati/grajati/hvaliti zato, ker si to *zasluži* oz. ker mora za svoje preteklo dejanja dobiti *povračilo*. Takšno moralo lahko zato imenujemo tudi »v-preteklost-usmerjena morala«. Kot bomo videli, bo Pereboom dokazoval, da obstaja tudi drugačna vrsta morale, in sicer »v-prihodnost-usmerjena«, ki pa *ne* zahteva (predpostavlja), da so oz. morajo biti ljudje moralno odgovorni.

tudi *libertarci*, ki menijo, da determinizem ni resničen, ampak je resničen nek indeterminizem (v nas samih in/ali v svetu)⁴, in da imamo svobodo, potrebno za moralno odgovornost, saj je indeterminizem kompatibilen s svobodo, potrebno za moralno odgovornost. V 2. delu (v izvirniku je to od V. do VII. razdelka) pa Pereboom odgovarja na ugovore zoper stališče, ki ga zagovarja sam, tj. *trdi inkompatibilizem*,⁵ ki trdi, da svoboda, ki jo potrebujemo za moralno odgovornost, ni kompatibilna z determinizmom (niti z indeterminizmom). Ugovori trdemu inkompatibilizmu dokazujejo, da ta onemogoča doseganje pomembnih stvari v življenju, spodbuja nemoralnost in uničuje medosebne odnose in/ali je praktično nemogoč.

1 Zakaj nismo svobodni (moralno odgovorni)

1.1 Nekaj uvodnih besed o »argumentu iz 4 primerov« in predstavitev kompatibilističnih pojmovanj svobode (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost)

Pereboom prične svoj članek s podatkom, da je v zahodni filozofiji največ kompatibilistov, nekaj je libertarcev, najmanj pa trdih inkompatibilistov. Ker kakor Pereboom tudi sami menimo, da je trdi inkompatibilizem z vidika logične argumentacije (pa tudi empiričnih spoznanj) daleč najbolj prepričljivo teoretsko stališče o vprašanju svobode, determinizma in njune kompatibilnosti, ugovori zoper njega pa za lase privlečeni, in ker menimo, da se nasprotniki trdega inkompatibilizma ne zavedajo prave moči Pereboomovega *argumenta iz 4 primerov*, se nam zdi edino prav, da slednjega predstavimo, dodatno obrazložimo in dopolnimo s svojimi mislimi tudi sami. Preden pa to storimo, bomo še predstavili, kako kompatibilisti ta problematičen pojem »svobode« (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) sploh razumejo.

Najbolj razširjeno kompatibilistično pojmovanje svobode je tisto Davida Huma, po katerem se za svobodno dejanje, kakršno zahteva moralna odgovornost, šteje dejanje, ki ga posameznik pač *želi izvesti*. Recimo, če mož želi umoriti svojo ženo in jo potem tudi zares umori, je to storil svobodno (moralno odgovorno), zaradi česar ga je potrebno retributivno grajati in/ali kaznovati (npr. poslati v zapor).

⁴ Obstaja več vrst libertarcev, ki zagovarjajo različne tipe indeterminiranosti. O njih bo več govora v nadaljevanju članka.

⁵ Pereboom sicer v omenjenem članku svoje stališče imenuje »trdi determinizem«. To je zavajajoče, saj Pereboom pušča odprto možnost, ali je resničen determinizem ali indeterminizem. Še več, po njegovem mnenju sploh ni pomembno, ali so naša dejanja posledica determinističnih ali indeterminističnih vzročnih procesov, saj nimamo *nadzora* nad nobenimi. Pomanjkanje nadzora nad temi vzročnimi procesi pa je po njegovem mnenju – ki ga bo upravičil z argumentom iz 4 primerov – dovolj velik razlog za odvzem svobode, ki jo potrebujemo za moralno odgovornost (Pereboom, 2007: 185). Zato je njegovo stališče bolje imenovati »trdi inkompatibilizem« (kar v svojih kasnejših letih spozna tudi Pereboom sam).

Drugo pojmovanje svobode (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) zagovarja Harry Frankfurt, ki trdi, da lahko o svobodi v smislu moralne odgovornosti govorimo le takrat, *ko se delujoče želje skladajo z željami drugega reda*. Povedano drugače, svobodna oz. moralno odgovorna oseba je tista oseba, ki je (1) storila, kar je želela, in ki (2) si je želela tega, kar si je želela.⁶ Če torej mož želi umoriti svojo ženo, si obenem želi imeti željo umoriti svojo ženo in če ženo potem tudi zares umori, je svoboden (moralno odgovoren), zaradi česar ga je potrebno retributivno grajati in/ali kaznovati (npr. poslati v zapor).

Tretje pojmovanje svobode pa prihaja od Bernarda Gerta in Timothyja Duggana, ki trdita, da je svoboda, kakršno zahteva moralna odgovornost, *sposobnost hotenja oz. dovzetnost za razloge*. Po njunem je torej dejanje svobodno (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) takrat, *ko je rezultat »razumnega preudarka razlogov*, ki so v neki situaciji pomembni«, ki pa »mora biti takšen, da bi dejavnik vsaj v nekaterih alternativnih okoliščinah – tam, kjer obstajajo zadostni razlogi za drugačno ravnanje od dejanskega – bil za te razloge dovzeten in bi na osnovi istega mehanizma preudarjanja, ki je dejansko vodil do ravnanja, zares ravnal drugače« (Pereboom, 2007: 173). To na konkretnem primeru pomeni tole: mož je svoboden (moralno odgovoren), če si po tem, ko izve, da danes z ženo prejmeta obisk, premisli in se namesto tega, da ženo ubije danes, raje odloči, da jo bo umoril jutri (ko bo obiska že konec). Če pa bi mož kljub zavedanju, da danes z ženo prejmeta obisk, in kljub pretehtanju različnih drugih možnosti ostal pri prvotni odločitvi, da ženo umori danes, ne bi bil svoboden (moralno odgovoren).

Menimo, da ima Ted Honderich povsem prav, ko pravi, da kompatibilisti v vseh svojih pojmovanjih svobode (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) vedno znova pozabljajo na dejstvo, da moralna odgovornost *predpostavlja*, da je delujoči *izvor* dejanja, in da je že trmasto vztrajanje pri takšnem neustreznem pojmu moralne odgovornosti nekaj, kar šteje proti njim (Honderich, 1988). A prav ima tudi Pereboom, ki opozarja, da četudi je Honderichev očitek pravilen, na takšen način kompatibilistov nikdar ne bomo prepričali, da se motijo. Zato je sam mnenja, da je potreben močnejši argument, in sicer argument, ki ne bo zagovarjal drugačnih pojmovanj svobode (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) od pojmovanj kompatibilistov, a bo argumentativno še vedno pripeljal do sklepa, ki s kompatibilizmom ne bo združljiv (Pereboom, 2007: 174). Takšen argument naj bi bil po Pereboomu *argument iz 4 primerov*. Zdaj je napočil čas, da si ga ogledamo in pokažemo, zakaj ovrže kompatibilizem.

⁶ S Frankfurtovimi besedami: svobodna oz. moralno odgovorna oseba je oseba, ki je »storila, kar je hotela, da je to storila zato, ker je tako hotela in da je bila volja, ki jo je motivirala, njena volja, saj je bila to volja, ki jo je oseba hotela« (Frankfurt, 2007: 130).

1.2 Zavrnitev kompatibilizma – argument iz 4 primerov v akciji

Situacija, v kateri so zajeti vsi trije kompatibilistični pomeni svobode (ki ga zahteva moralna odgovornost), je takšna:

Denimo, da gospod Novak zaradi neke osebne koristi ubije gospo Pavšič. Vzrok umora so tako bile *želje, ki so v resnici njegove*, njegova želja, da bi ubil gospo Pavšič pa *se sklada z njegovimi željami drugega reda*. Poleg tega se njegove želje spreminjajo in nekatere tudi nastanejo zaradi razumnega premisleka relevantnih razlogov, njegov proces preudarjanja je *dovzeten za razloge*. Na primer, če bi vedel, da bodo posledice njegovega zločina zanj veliko hujše, kot je dejansko verjetno, gospe Pavšič ne bi ubil. (Pereboom, 2007: 174)⁷

Na vprašanje, »Če privzamemo, da je determinizem resničen, ali je smiselno trditi, da je gospod Novak odgovoren za svoje dejanje?«, bomo seveda dobili dva različna intuitivna odgovora – inkompatibilističnega in kompatibilističnega. Prvi se glasi takole:

Po determinističnem nazoru so tako želje prvega in drugega reda, kakor tudi za razloge dovzetni procesi, ki vodijo gospoda Novaka v zločin, *neogibni glede na svoje vzroke, ti vzroki pa so neogibni glede na svoje vzroke*. V oceni moralne odgovornosti za storjeni umor se vračamo nazaj po *deterministični verigi vzrokov*, ki so privedli do želja in razmišljanja gospoda Novaka, dokler ne pridemo do *dejavnikov, nad katerimi Novak nima nadzora* – do vzročnih dejavnikov, ki jih ni mogel ustvariti, spremeniti ali preprečiti. /.../ [In] za dejanja, ki so učinek determinističnega vzročnega procesa, ki vodi nazaj do dejavnikov, nad katerimi nima nadzora, dejavnik *ni* moralno odgovoren. (Pereboom, 2007: 174)

Drugi pa takole:

[M]oralna odgovornost *ne izgine*, ko se deterministični vzročni proces odvija v času nazaj. Gospod Novak je moralno odgovoren, *červno* veriga zadostnih vzrokov za zločin, ki ga je storil, sega daleč onkraj njegovega nadzora, celo v čas, ko še ni živel. Za umor je odgovoren, ker so vzrok dejanja *njegove želje* prvega reda, ker se te želje *skladajo z njegovimi željami drugega reda* in ker so vse nastale v kontekstu njegove *razumne ocene razlogov*. (Pereboom, 2007: 174)

Seveda se sedaj pojavi vprašanje, kako ugotoviti, kateri odgovor je ustrezen? Pereboomova metoda je izredno bistra: predstavimo 4 primere (med katerimi so eni zgolj hipotetični, drugi pa realni), ki (1) vključujejo primere determiniranosti z vzročnimi procesi, ki segajo nazaj do dejavnikov, nad katerimi gospod Novak – kateri služi kot prototip vseh ljudi – *nima* nadzora (ker je determini-

⁷ Poudarki v tem in vseh nadaljnjih citiranjih so naši.

ran/zmanipuliran), (2) vanje vključimo vsa tri kompatibilistična pojmovanja svobode, potrebna za moralno odgovornost, in (3) pogledamo, kakšen intuitiven⁸ odgovor dobimo sedaj. In ker uvidimo, da je intuicija velike večine izmed nas vsaj v enem izmed teh 4 primerov inkompatibilistična (gospod Novak *ni* svoboden v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost), in ker ne najdemo nobenega dobrega razloga, zakaj bi bili vsi ti primeri determiniranosti *načelno različni*, (4) ugotovimo, da so kompatibilisti v zmoti, ko mislijo, da svoboda, ki se zahteva za moralno odgovornost, je kompatibilna z determinizmom. Takšna je torej struktura *argumenta iz 4 primerov*. Zdaj pa k predstavitvi 1. primera:

Gospod Novak je običajno človeško bitje, le da *so ga ustvarili nevroznanstveniki*, ki lahko z njim *neposredno manipulirajo* s pomočjo tehnologije podobne radiu. Vzemimo, da ti nevroznanstveniki neposredno manipulirajo Novaka tako, da se ta loti procesa razmišljanja, ki *ustvarja in spreminja njegove želje*, ter da se njegova delujoča želja prvega reda, ubiti gospo Pavšič, *sklada* z njegovimi željami drugega reda. Nevroznanstveniki manipulirajo z njim tako, da med drugim pritisnejo na vrsto gumbov tik preden prične razmišljati o svojem položaju, s čimer povzročijo, da je *proces njegovega razmišljanja racionalno egoističen*. Njegov proces razmišljanja je *dovzeten za razloge*, saj bi bile njegove izbire drugačne v situacijah, kjer bi bili egoistični razlogi drugačni. Gospod Novak pa ne razmišlja in ne deluje proti svojemu značaju, kajti nevroznanstveniki običajno z njim manipulirajo tako, da je racionalno egoističen. (Pereboom, 2007: 175)

Kot vidimo, dejanje gospoda Novaka izpolni vsa tri kompatibilistična pojmovanja svobode, ki so potrebna za moralno odgovornost – tako Humovo, Frankfurtovo, kot tudi Gertovo in Dugganovo. Toda intuitivno bi velika večina ljudi dejala, da gospod Novak *ni* moralno odgovoren –, determiniran je namreč z dejanji nevroznanstvenikov, nad katerimi *nima* nadzora.

Kompatibilisti se seveda domisljijo načina, kako temu primeru ugovarjati. John Martin Fischer recimo temu primeru ugovarja tako, da pravi, da »je v primeru *neposredne* manipulacije možganov verjetno, da miselni proces, ki vodi do dejanja, *ni* dovzeten za razloge; medtem ko dejstvo, da je miselni proces vzročno determiniran, samo po sebi ne vpliva na to, ali je ta proces dovzeten za razloge ali ne« (1987, v Pereboom, 2007: 175). Kot njegov ugovor povzame Pereboom, gre za idejo, da je Frankfurtovo vrsto svobode sicer mogoče sprožiti na nevro-fiziološki način, da pa to *ne* velja za procese, dovzetne za razloge (2007: 175).

⁸ Morda bi morali tukaj izraz »intuitiven« nadomestiti z »razumsko intuitiven«, saj »intuicijo« načeloma razumemo kot *razumsko nepodprto* prepričanje. Intuicija pa po preučitvi teh 4 primerov ni razumsko nepodprta, saj smo jo dopolnili z vsaj dvema razumsko podprtima spoznanjema, namreč prvim, kaj sploh pomeni ne imeti nadzora, in drugim, v čem (če sploh čem) je razlika med načini determiniranostmi z dejavniki, nad katerimi nimaš nadzora. To omenjamo zato, ker nekateri kritiki argumentu iz 4 primerov *neupravičeno* očitajo, da se opira na intuicije ljudi, katerim ni moč zaupati, saj so razumsko nepodprte.

Fischerjev ugovor ne drži. Ne poda namreč niti enega empiričnega razloga, zakaj to ne bi bilo mogoče. Da se njemu kaj takšnega ne *zdi* verjetno, pač ni noben ugovor. A še več, če nismo nekakšni dualisti, ki verjamejo, da (nekateri) miselni procesi niso nevrofiziološki in da potekajo na neki višji, ne-nevrofiziološki ravni,⁹ potem bi se nam moralo zdeti neverjetno ravno nasprotno kot to, kar se *zdi* neverjetno Fischerju – neverjetno bi se nam moralo zdeti, da nekaterih miselnih procesov *ne* bi bilo mogoče zmanipulirati. Kakor pravi tudi Pereboom: »Vse dotlej, dokler ta proces zahteva le *fizikalno* izvedljive sposobnosti, ga lahko sproži dovolj dobro opremljena ekipa znanstvenikov« (2007: 175).

Drugi možen ugovor 1. primeru bi se lahko glasil, da je proces, ki vodi do dejanja, v prvem primeru resda dovzeten za razloge, vendar pa ga sproži neposredna manipulacija *tik pred samim dejanjem*, zaradi česar je primer zelo podoben *pranju možganov* (Pereboom, 2007: 175). Morda pa bi kdo tudi ugovarjal, da je dovzetnost za razloge v tem primeru »*preveč umetna*, saj bi lahko nevroznanstveniki z drugačno vrsto nadzora dosegli, da ne bi bil dovzeten za razloge« (str. 176).

Da sta obe možnosti zgornjega ugovora prav smešni oz. da se jima je zelo preprosto izogniti, lahko dokažemo kar z 2. primerom, ki gre takole:

Gospod Novak je običajno človeško bitje, le da so ga ustvarili nevroznanstveniki. Ti ga sicer ne morejo neposredno nadzorovati, vendar so ga *sprogramirali* tako, da je njegovo vedênje *racionalno egoistično*. To pomeni, da je v vsaki situaciji, podobni tej, v kateri se je zdaj znašel, vzročno determiniran, da sproži proces, ki je *dovzeten za razloge* in *poseduje takšne želje prvega in drugega reda*, ki vodijo do umora gospe Pavšič. (Pereboom, 2007: 176)

V tem primeru gre torej za manipuliranje oz. programiranje¹⁰, ki je bilo *udejanje-no precej časa nazaj*, s čimer se izognemo ugovoru iz *neposrednosti* manipuliranja. Sedaj pa se vprašamo: kakšna *načelna* razlika je med 1. in 2. primerom? V čem je razlika z vidika determiniranosti, če si bil zmanipuliran oz. sprogramiran 2 sekundi nazaj ali pa 30 let nazaj? Razlike seveda ni. Časovni interval med programiranjem in dejanjem je popolnoma *nepomemben* (Pereboom, 2007: 176). Če torej sprejmemo, da gospod Novak ni svoboden (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) v 1. primeru – kar velika večina bi sprejela –, potem ni svoboden (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) niti v 2. primeru. Kaj pa v 3. primeru? Ta gre takole:

⁹ Da ne bi smeli biti dualisti, pa dokazujejo nevroznanstvene ugotovitve druga za drugo.

¹⁰ Razlika med »manipulacijo« in »programiranostjo« je zgolj *pojmovna (jezikovna)* – za isto stvar imamo oz. uporabljamo dva različna pojma. Zmanipulirati nekaj namreč ne pomeni nič drugega kakor (pre)programirati (oz., s še drugimi besedami, (pre)oblikovati, (pre)določiti nekaj). In, obratno, (pre)programirati nekaj ne pomeni prav nič drugega kakor zmanipulirati nekaj.

Gospod Novak je običajno človeško bitje, le da ga je *stroga vzgoja* dôma in njegove skupnosti *determinirala*, da je *racionalno egoističen*. Vzgoja se je pričela v njegovi zgodnji dobi, preveč zgodaj, da bi lahko bil sposoben preprečiti ali spremeniti prakse, ki so determinirale njegov značaj. Gospod Novak je vzročno determiniran, da sproži ustrezen, *za razloge dovzeten* proces ter da *poseduje takšno organizacijo želja prvega in drugega reda*, ki vodijo do umora gospe Pavšič. (Pereboom, 2007: 176)

Ta primer je človeški psihologiji še najbolj domač. In tukaj je intuicija kompatibilistov takšna, da gospod Novak *je* svoboden (v smislu, potrebnem za moralno odgovornost). Vendar pa morajo kompatibilisti to svojo intuicijo razumno *upravičiti*. In upravičijo jo lahko le tako, da pokažejo na neko *načelno* razliko, ki obstaja med 2. in 3. primerom (ali med 1. in 3. primerom). Kaj hitro pa nam postane jasno, da takšne načelne razlike ni mogoče najti (tudi kompatibilisti še niso predlagali nobene). To pa zato, ker gre pri vseh treh primerih za *načelno* povsem *enako* determiniranost: gospod Novak je determiniran z dejavniki, nad katerimi *nima nadzora*. Kakor ni pomembno, kdaj si bil determiniran, tudi ni pomembno, kako, kje, zakaj si bil determiniran. Determiniranost je determiniranost, pa če je posledica (1) manipuliranja nevroznanstvenikov iz prejšnjega tedna, ker so si zaželeli malce eksperimentiranja na ljudeh, (2) naravne selekcije pred nekaj sto tisoči ali milijoni let, ker se evoluciji fučka zate, (3) vzgoje (kulture) pred 10 leti, ker so starši in širša družba želi oblikovati konformne in ubogljive posameznike, ali (4) česarkoli že drugega. Kakorkoli pogledamo, nadzora nad tem nimamo. Smo takšni, kakršni smo, ker nas je nekaj determiniralo (zmanipuliralo) na nek način. Zaključiti je treba, da gospod Novak *ni* svoboden (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) niti v 3. primeru. Kompatibilistom tako ostane le še ena možnost, in sicer v 4. primeru, ki gre takole:

*Fizikalni determinizem*¹¹ *je resničen*. Gospod Novak je *racionalno egoističen*, drugače pa je običajno človeško bitje, vzgojeno v normalnih okoliščinah. Umor gospe Pavšič je rezultat tega, da gospod Novak sam sproži proces presoje, ki je *dovzeten za razloge*, ter da *poseduje ustrezno organizacijo želja prvega in drugega reda*. (Pereboom, 2007: 177)

A kaj, ko je tudi 4. primer *načelno enak* prejšnjim trem – enako je posledica determinističnih vzročnih procesov, ki segajo nazaj do dejavnikov, nad katerimi gospod Novak *nima nadzora* (2007: 177).

¹¹ Fizikalni determinizem je stališče, ki trdi, da bi, če bi imeli popoln opis fizikalnih stanj v svetu v kateremkoli trenutku in popolno poznavanje fizikalnih zakonov, lahko napovedali prav vsako prihodnje fizikalno stanje stvari (Ginet, 1990: 92). A treba se je zavedati, da fizikalni determinizem *ne* predpostavlja, da so vsa mentalna stanja in procesi identični ali realizirani v fizikalnih procesih. Tako da reči, da je naša volja naravno vezana na nevrnalne procese, pomeni zgolj reči, da je to pač naravni zakon, da bosta naša volja in nevrnalni procesi vezani (Ginet, 1990: 92).

Edina razlika med tem primerom in prejšnjimi tremi je ta, da tukaj vzročna determiniranost (zmanipuliranost) zločina gospoda Novaka ni posledica delovanja drugih *ljudi* (ali nevroznanstvenikov ali staršev ali širše skupnosti), ampak *zakonov narave*. To bi sicer morda kdo lahko razumel kot dokaz *načelne* razlike med primeri determiniranosti in zato kot ugovor argumentu iz 4 primerov. Vendar pa to seveda ni *načelna*, temveč zgolj *pojmovna* razlika. Ljudi in zakone narave lahko zaobjamemo pod širši skupni pojem »nekaj (karkoli že), nad čimer nimamo nadzora« in s tem pojmovna razlika izgine. Ali, kakor to poanto izrazi Pereboom: »Toda, če bi prve tri primere popravili tako, da bi bila determiniranost posledica *spontano delujočega in brezumnega stroja*, to ne bi oslabilo intuicije, da gospod Novak ni moralno odgovoren« (2007: 177).

Pereboomov argument iz 4 primerov je tako zaključen: (1) zamislili smo si 4 primere, ki vključujejo primere determiniranosti z vzročnimi procesi, ki segajo nazaj do dejavnikov, nad katerimi gospod Novak – kateri služi kot prototip *vseh ljudi – nima* nadzora (ker je determiniran/zmanipuliran), (2) v njih vključili vsa tri kompatibilistična pojmovanja svobode, potrebna za moralno odgovornost, (3) videli, da je naša intuicija vsaj pri enem izmed teh 4 primerov inkompatibilistična, ter (4) dokazali (oz. vsaj ne-ne-dokazali), da so vsi ti primeri determiniranosti *načelno enaki*, iz česar pa končno sledi, da je kompatibilistična intuicija – svoboda, ki jo potrebujemo za moralno odgovornost, je kompatibilna z determinizmom – preprosto *zmotna oz. neprepričljiva*.

Vendar pa kompatibilistom ostane na voljo še ena možnost ugovarjanja (za le-to se lahko zahvalijo Harryju Frankfurtu). Trdijo lahko, da je oseba moralno odgovorna za svoja dejanja *tudi, če ni mogla ravnati drugače*. To potem pomeni, da Frankfurt in njegovi somišljeniki zagovarjajo, da gospod Novak, četudi ni svoboden, *je* moralno odgovoren v prav vseh 4 primerih. V svoj prav nas Frankfurt poskuša prepričati z naslednjim hipotetičnim primerom:

Gospa Scarlet resno razmišlja, ali naj umori polkovnika Mustarda. Istočasno si tudi nevroznanstvenik profesor Plum želi polkovnikove smrti. Skrbi ga, da si gospa Scarlet ne bi premislila in pustila Mustarda pri življenju. Zato je v njene možgane vsadil napravo, ki bi, če bi gospa Scarlet zaradi razlogov, ki nasprotujejo umoru, preveč omahovala, povzročila, da bi ga vseeno ubila. Toda gospa Scarlet se odloči za umor in ga brez omahovanja izvrši (1969, v Pereboom, 2007: 179).

Ni kaj, treba je priznati, da je omenjen primer izredno premeten. Kakor nas opozarja tudi Pereboom, izrecno namreč ne omenja prav nobenega determinizma (2007: 180). Nepozornega bralca lahko tako kaj hitro prepriča. Vendar pa je premetenost obenem tudi vse, kar ta primer premore. Povsem jasno je namreč, da vsak kompatibilističen poskus argumentiranja *mora* zajeti tezo determinizma. Ravno za tezo determinizma morajo namreč kompatibilisti dokazati, da je kompa-

tibilna s svobodo, potrebno za moralno odgovornost, oz. – če pojma svobode sploh ne uporabljamo – da je kompatibilna z moralno odgovornostjo.

Nenazadnje pa je lepo rekel že Thomas Nagel: »Zdi se *neracionalno* lastiti si zasluge ali kriviti se za stvari, nad katerimi oseba nima nobenega nadzora, ali za njihov vpliv na rezultate, nad katerimi ima oseba le delni nadzor« (2007: 228).

Sami torej ne vidimo drugega zaključka kakor tega, da je stališče kompatibilizma neprepričljivo in da ga ne bi smeli jemati resno, dokler ne ponudi korektne, dobro argumentirane rešitve za argument iz 4 primerov.

Sedaj pa je čas, da pogledamo, kako Pereboom opravi še z libertarci.

1.3 Zavrnitev libertarizma

Kot smo že omenili, libertarci trdijo, da determinizem sploh ne obstaja, temveč da obstaja nek indeterminizem (v nas samih in/ali v svetu) in da *imamo* svobodo (v smislu, potrebnem za moralno odgovornost), saj svoboda, potrebna za moralno odgovornost, in indeterminizem *sta* kompatibilna. Omenili smo tudi, da obstaja več vrst libertarcev. Prva vrsta libertarcev trdi, da so naša dejanja svobodna, ker jih (deloma) tvorijo *indeterministični* naravni dogodki. Lukrecij se je denimo skliceval na *naključni* odklon padajočih atomov (Lucretius, 1959). Danes se libertarci te vrste sklicujejo na spoznanja iz kvantne mehanike, ki naj bi dokazovala, da »[t]i odkloni in dejanja, ki so na njih utemeljena, so *naključni*, vsaj v pomenu, da *niso določeni z nobenim predhodnim stanjem fizikalnega sveta*« (Pereboom, 2007: 180). Vendar pa, kakor izpostavlja tudi Pereboom, četudi v svetu indeterminiranost zares obstaja, ta »sama po sebi [nikakor] ne more razložiti svobode, kot jo zahteva moralna odgovornost« (prav tam). Povedano na kratko, naključnost ti še ne prinese svobode, potrebne za moralno odgovornost, saj z naključnostjo ne dobimo prav nič več *nadzora* (str. 181).

Drugi libertarci (zaradi tega) raje zagovarjajo *alternativno teorijo vzročnosti-dejavnika*. Ta pravi, da svobodnega dejanja ne moremo (enostavno) razložiti z naključnimi dogodki, temveč z *dejavniki, ki so sposobni zavestnega povzročanja svojih dejanj*. Pereboom takšno stališče ovrže tako, da izpostavi, da ideja, da dejavnik (človek) poseduje neko posebno, »ne-humovsko vzročno moč zavestnega povzročanja dejanj, pri čemer povzročanje teh dejanj *ni* proizvedeno s procesi zunaj njegovega nadzora«, pač ni prepričljiva, saj (zaenkrat) nimamo prav nobenega (empiričnega) razloga za verjetje v to, »da takšne bitnosti zares obstajajo« (2007: 181). Ravno nasprotno: zdi se, da imamo dandanes zaradi spoznanj iz kognitivne znanosti mnogo razlogov za verjetje v to, da takšne bitnosti *ne* obstajajo.

Obstaja pa še tretja vrsta libertarcev, namreč tista »kantovska«. Immanuel Kant je namreč trdil, da nam že *hipotetična možnost*, »da ne-determinirani ne-fizikalni dejavniki vselej svobodno izberejo *prav tista* potencialna dejanja, katerih fizikalne sestavine so [potem tudi dejansko] vzročno determinirane«, daje vse, kar potrebu-

jemo za *racionalno* vero v indeterministično svobodo (2011, v Pereboom, 2007: 182). Pereboom tej vrsti libertarcev odgovarja podobno kot prejšnji, namreč da »je sovpadanje, ki ga tako stališče implicira, *preveč neverjetno*, da bi vanj lahko verjeli«¹² (Pereboom, 2007: 182). To, kar trdi Kant, je zares nerazumno in preveč za lase privlečeno. Od kdaj pa namreč zgolj *hipotetična* možnost daje *racionalen* razlog za sprejem nekega stališča? Kolikor je nam znano, poskušamo kot razumni misleci težiti k temu, da sprejemamo tista prepričanja, ki so *čim manj* hipotetična in *čim bolj* empirično in logično prepričljiva, ne pa nasprotno. To, kar omenja Kant, je pravzaprav definicija za *iracionalno*, ne pa »racionalno vero« v indeterministično svobodo.

A obstaja še en problem z neverjetnim sovpadanjem, namreč ta, da so po današnji fiziki »*predhodne verjetnosti* fizikalnih sestavin človeških dejanj ... *fiksne*«, pa naj bo »determinizem resničen ali pa naj velja kvantna nedoločenost« (Pereboom, 2007: 184). Če torej v fiziki (in posledično v nevrofiziologiji in psihologiji) ne bo prišlo do novih zares revolucionarnih spoznanj, pri katerih se bo dopuščalo, da fizikalni dogodki *sploh nimajo* nikakršnih determiniranih predhodnih verjetnosti, problem neverjetnega sovpadanja ne bo rešljiv (str. 184–185).

Tako lahko zaključimo, da na temeljno inkompatibilistično intuicijo nimajo razumnega protiargumenta ne kompatibilisti ne libertarci. Preprosto je inkompatibilistična intuicija toliko logično in empirično podprta (upravičena), da trdega inkompatibilizma ne bo mogoče ovreči po takšni poti, da bi ga zamenjali s kakšnim boljšim alternativnim.

A obstaja še druga pot, kako (poskusiti) ovreči trdi inkompatibilizem, namreč tako, da ga obtožimo, da (1) onemogoča doseganje pomembnih stvari v življenju, (2) spodbuja nemoralnost in neosebne odnose med ljudmi in/ali da (3) je vsaj praktično nemogoč (in tako teoretsko iracionalen). Vsi misleci se namreč prikrito zavedamo, da ne obstaja lažja, čeprav nekorektna, pot za ovržbo nekega teoretskega stališča kakor ta, da ga prikažemo v neprivlačni luči. Kot rečeno, Pereboom si je v 2. delu svojega članka zadal nalogo, da skuša takšne ugovore čim bolje ovreči. Čas je, da pogledamo, kako dobro mu je to uspelo (in kako mu lahko pri tej nalogi pomagamo še drugi).

¹² Zato ta problem mnogi imenujejo »problem neverjetnega sovpadanja«.

2 Kaj (ne) sledi iz tega, da nismo svobodni (moralno odgovorni)

2.1 Trdi inkompatibilizem in ugovor iz nezmožnosti doseganja pomembnih stvari v življenju

Prvi ugovor zoper trdi inkompatibilizem izpostavlja, da »v primeru njegove resničnosti *ne bi imeli nobenega razloga, da bi si za karkoli prizadevali*. Ne bi se trudili izboljšati naših življenj ali družbe, ker naše presoje in izbire *ničesar ne bi spremenile*« (Pereboom, 2007: 185).

Takšen ugovor je zgrešen. Takšen ugovor bi namreč bil utemeljen le, če bi šlo za *fatalizem*, ne pa za *determinizem*. Med enim in drugim namreč obstaja ogromna razlika. Če bi živeli v svetu, v katerem bi bili enako pametni, če bi se učili ali ne, enako zdravi, če bi jedli zdravo ali nezdravo, enako cenjeni in priljubljeni, če bi se do drugih ljudi obnašali prijazno ali nesramno, potem bi zares držalo, da ne bi imeli nobenega razloga, da bi si za karkoli prizadevali. Vendar *ne* živimo v takšnem fatalističnem svetu. V svetu, v katerem živimo, so posledice zelo drugačne, če se učimo ali ne, če jemo zdravo ali nezdravo, če smo do drugih ljudi prijazni ali nesramni. V našem (delno) determinističnem svetu torej naše presoje in izbire še kako spreminjajo potek življenja. Kot pravi Pereboom, »tisto, kar se zgodi, je še vedno lahko povzročeno z *našimi* presojami in izbirami« (2007: 186). Zato je tudi še kako pomembno, kakšne presoje in izbire imamo – *četudi* le-te niso svobodne (vsaj ne v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost). Prav tako lahko naše presoje in izbire – vsaj do neke mere in z različnimi sredstvi, pri čemer so nekatera učinkovitejša od drugih – spreminjamo. Ne sicer svobodno (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost), a vendarle. Nič od tega determinističen svet ne onemogoča.

Drugi ugovor zoper trdi inkompatibilizem izpostavlja, da imamo ljudje močan občutek, da imamo moč izbire, tj. moč, da lahko stvari naredimo drugače, kakor smo jih dejansko naredili (Pereboom, 2007: 186). Povedano na kratko, *zdi* se nam, da smo svobodni.

Jasno je, kaj bo na to odgovoril trdi inkompatibilist: drži, vsi imamo (občasno) takšen občutek svobode, vendar pa je takšen občutek *iluzija* (Pereboom, 2007: 185).¹³ Mnogi bi dejali, da je takšen odgovor zgolj »izogibanje *pravemu* odgovoru« (ta ugovor lahko pogosto slišimo). Vendar pa to ne drži, saj je omenjen odgovor podprt s precejšnjo zbirko spoznanj iz nevrozanosti, kognitivne psihologije in vedenjske ekonomije, ki vse znova in znova ugotavljajo, kako zelo in glede koliko stvari nas naša introspekcija (naš intuitivni občutek) goljufa – nas zavaja, nam laže.

¹³ To trdijo tudi mnogi misleci, ki se nimajo za trde inkompatibiliste.

A Kant je podal še en razlog, zakaj se tega, četudi lažnega, občutka svobode ne bi smeli znebiti. Sam je namreč menil, da je občutek, da imamo več možnih izbir oz. da je vzročno možna več kot ena izbira dejanja, sploh *predpogoj* za naše presojanje (Kant, 2008, v Pereboom, 2007: 186).

Trdi inkompatibilist ima na ta ugovor dva možna odgovora. Prvi priznava, da med presojo v trenutku izbire dejansko napačno ali neupravičeno, torej *iracionalno*, *teoretsko* predpostavljamo, da imamo na voljo več kot en način ravnanja, a obenem izpostavlja, da pa je privzem te kognitivne drže kljub temu legitimen, saj je racionalen na praktični ravni, torej je *praktično racionalen* – zaradi te kognitivne drže namreč uspemo priti do neke odločitve. Povedano drugače, po tem stališču gre za nek neizogiben konflikt med teoretsko racionalnostjo (sprejeti resnico, da nimamo več možnih izbir) in praktično racionalnostjo (nadaljevati s presojanjem), ki pa ga je edino smiselno odpraviti tako, da sprejmemo praktično racionalnost in, posledično, teoretsko iracionalnost (Pereboom, 2007: 186).

Sami menimo, da je že ta odgovor sprejemljiv. To pa zato, ker s priznanjem takšne »teoretske iracionalnosti« trdega inkompatibilizma samega po sebi ne ogrozimo v prav nobenem smislu. Zakaj ne, bomo poskusili pojasniti v nadaljevanju.

Za Perebooma pa je teoretska iracionalnost vseeno preveč »moteča«, zaradi česar podaja še drugi odgovor, ki pa »ne zahteva prekoračitve zakonov teoretične racionalnosti«, saj lahko *zanika* nujnost, da moramo v trenutku presoje predpostaviti, da je vzročno mogoča več kakor ena izbira, in namesto tega trdi, da se mora predpostaviti zgolj to, da v trenutku presoje *izida* le-te *ne poznamo že vnaprej* (Pereboom, 2007: 187).

Odgovor je povsem korekten. Kako lahko namreč zares vemo, da je ravno občutek večih možnih izbir predpogoj za naša presojanja, ne pa morda občutek vnaprejšnjega nepoznavanja izida presoja? Še več, porodi se nam lahko vprašanje, zakaj bi sploh morali pred presojo karkoli predpostavljati? Empiričnih razlogov za kaj takega (še) nimamo. Zato bi lahko rekli *à la* Wittgenstein, da je ta Kantov ugovor zgolj *jezikoven* (in zato psevdo), ne pa realen problem.

2.2 Trdi inkompatibilizem in ugovor iz nemoralnosti

Tretji ugovor zoper trdi inkompatibilizem izpostavlja, da slednji spodkopava »[z]elo pomembn[o] značilnost našega vsakdanjega pojmovanja moralnosti«, namreč »prepričanje, da si oseba *zasluži* čast in hvalo, kadar namenoma izvrši moralno zgledno dejanje, oziroma *grajo*, ko namenoma izvrši moralno neupravičeno dejanje«, in da, če ne druga, je »vsaj bolje misliti in ravnati, *kakor da si* [oseba] zasluži [čast, hvalo in grajo], saj je takšno razmišljanje in ravnanje sijajna *metoda za promoviranje* moralne reforme in izobrazbe« (Pereboom, 2007: 187).

Ta ugovor je izredno zanimiv, saj četudi trdemu inkompatibilizmu ugovarja, da onemogoča promoviranje moralne reforme in izobrazbe, nekako prikrito priznava,

da je kompatibilizem tisti, ki je teoretsko iracionalen (je neprepričljiv oz. dokazano napačen), ne pa trdi inkompatibilizem. To je zanimivo zato, ker kompatibilisti preko prejšnjega Kantovega ugovora in ugovora iz psihološke teze trdim inkompatibilistom teoretsko iracionalnost štejejo kot problem, sami pa jo na tem mestu kar pometejo pod preprogo, češ da ni bistvena. O intelektualni poštenosti takšnega početja presodite sami.

A ugovarjanje, češ »da je mišljenje in ravnanje, kot da si ljudje včasih zaslužijo grajo, pogosto *nujno*, če hočemo učinkovito promovirati moralno reformo in izobrazbo«, je že v osnovi neprepričljivo, saj je možno tudi drugačno mišljenje in ravnanje za promoviranje moralne reforme in izobrazbe, ki se namesto na grajo sklicuje na moralna *svarila* in *spodbude*. V tem smislu bi torej moralno reformo in izobrazbo promovirali tako, da bi recimo prestopniku »razložili, da je to, kar je napravil, napačno in ga nato *spodbudili*, naj v prihodnje podobna dejanja opusti«. Po tem mišljenju tako »prestopnika ni potrebno imeti za moralno odgovornega za njegova dejanja, temveč raje *dovzetnega za moralno opominjanje in spodbujanje*« (Pereboom, 2007: 188).

A kritik že ima pripravljen naslednji ugovor: »Kaj pa tisti, ki redno in namenoma ravna napak in zavrača pošteno delovanje? Ali ni res, da mu trdi [inkompatibilist] ne more veliko povedati? Trdi [inkompatibilist] lahko *samo* opominja, zagovornik moralne odgovornosti pa lahko tudi graja [in kaznuje]« (Pereboom, 2007: 188).

Na tem mestu Pereboom predstavi dva možna odgovora. Prvega recimo zagovarja Ted Honderich, ki pravi, da bi od v-preteklost-usmerjenega grajanja in kaznovanja zares morali odstopiti, da pa to še ne pomeni, da se nad nemoralnimi ravnanji ljudi ne bi smeli *zgražati*. Kot pravi on sam: »Nič me ne ovira, da se zgražam nad željami in nameni nezvestega moža, ki vnaprej sluti razvezo, oziroma, pomembneje, da se zgražam nad njim, možem, katerega osebnost in značaj sta skladna s temi željami in nameni ter jih podpirata« (Honderich, 1988, v Pereboom, 2007: 188).

Odgovor neko smiselno poanto ima, saj nakazuje, da vendarle obstaja neka razlika med grajanjem *osebe*, ker si pač to zasluži, in zgražanjem nad *dejanjem* osebe z namenom *spodbujanja*, da v prihodnje podobna dejanja opusti (Pereboom, 2007: 188). Recimo, nad možem, ki pretepa svojo ženo, se lahko zgražamo zato, da bi ga pripravili do tega, da bi s tem svojim ravnanjem v prihodnosti prenehal. Nad njegovim ravnanjem se torej ne zgražamo zato, ker si on to zasluži oz. ker je pravično, da se nad njim zgražamo, temveč zato, da bi njegova dejanja – in ja, posledično mogoče tako tudi njega samega – *preoblikovali na bolje*, tj. tako, da v prihodnosti žene ne bi več pretepal. Je pa res, kar nas opozarja tudi Pereboom, da podatkov o tem, ali bi z zgražanjem, za razliko od zgolj skrbi in žalosti, lahko kako »prispevali k dobrem«, (še) nimamo, zaradi česar nek dvom o tem vendarle obstaja (prav tam: 190).

Kaj pa drugi odgovor? Ta pa priznava, da trdi inkompatibilist, za razliko od kompatibilista, moralnih prestopnikov¹⁴ zares ne more grajati, vendar pa obenem poudarja, da mora kompatibilist še zmeraj *empirično* dokazati, da ima grajanje kakršnokoli »praktično prednost« napram zgolj opominjanju (Pereboom, 2007: 188). In ker tega kompatibilist še ni storil, njegov ugovor ni prepričljiv.

A pravzaprav je ugovor slab že zato, ker *napačno* trdi, da lahko trdi inkompatibilist *zgolj* opominja. Trdi inkompatibilist namreč lahko *tudi* kaznuje (le argumentacijo kaznovanja zastavi drugače kot kompatibilist). In kako lahko kaznuje? Trdi inkompatibilist se ravna po dveh v-prihodnost-usmerjenih moralnih načelih: (1) *načelu posameznikovega preoblikovanja na bolje* – pri katerem se vpraša, »Kako prestopnika najučinkoviteje *preoblikovati* na bolje, torej tako, da ne bo več (tako hud) prestopnik?«¹⁵ – in (2) *načelu družbene varnosti* – pri katerem se vpraša, »Kako pred prestopnikom obvarovati ostale in/ali kako ostalim preprečiti, da tudi oni ne bi postali prestopniki?«¹⁶. Teži k temu, da bi zadovoljil obe načeli, saj bi s tem prišli do *dobrih posledic* tako za prestopnika samega kot tudi za druge (za družbo). Ker pa živi v nepopolnem, omejenem svetu, se mora velikokrat sprijazniti že z zadovoljtvijo enega izmed obeh načel.

A kritik nam že postavi novo vprašanje: kaj pa je s hvalo – ali ima kakšen smisel, da nekoga hvalimo za dejanja, čeprav je »determiniran, da iz pravih razlogov pravilno ravna«? (Wolf, 1990, v Pereboom, 2007: 190)

Odgovor je seveda ta, da ga ima. Hvale namreč ne rabimo nujno utemeljiti na zasluznosti, ampak jo lahko utemeljimo tudi na dobrih posledicah, ki jih le-ta prinese za seboj – hvala namreč ljudi pripravi do tega, da so ponosni na svoje ravnanje (in tako zadovoljni sami s sabo), prav tako pa jih tudi motivira, da v prihodnosti ravna jo dobro (Pereboom, 2007: 191). Torej, četudi trdi inkompatibilisti hvale ne moremo teoretsko upravičiti iz v-preteklost-usmerjenega vidika, pa jo lahko iz v-prihodnost-usmerjenega vidika.

¹⁴ »Moralni prestopnik« je posameznik, ki s svojim ravnanjem škoduje drugim ljudem.

¹⁵ Tukaj se je seveda potrebno zavedati, da vsi prestopniki nimajo enako dovzetnih možganov za »moralni kompas« – enim ga bo lažje prisvojiti, drugim težje; eni ga bodo prisvojili že z opozorilom, denarno kaznijo, z družbeno koristnim delom, z rehabilitacijami ipd., drugi pa zgolj, če jim bomo direktno preoblikovali njihov genetski material ali njihove možgane. O tem glej Eagleman (2011: 151–192).

¹⁶ In zakaj je to načelo moralno korektno? Ker če je moralno, da recimo nosilce hudih prenosljivih bolezni postavimo v karanteno samo zato, da pred njimi zaščitimo družbo (ostale ljudi), je potemtakem enako moralno tudi to, da v imenu zaščite družbe izoliramo nevarne zločince. In če je moralno, da v karanteno postavimo zločince, je moralno tudi to, da ljudem vnaprej povemo, da jih bomo izolirali, če bodo zagrešili zločin (Schoeman, 1979: 30; Pereboom, 2001: 174). Bi pa si bilo smiselno prizadevati, da bi ta »karantena« oz., z drugimi besedami, »zapor« bil razumljen drugače, kakor ga razumemo danes. Obstaja namreč ogromno študij, ki dokazujejo, da pošiljanje ljudi v zapor, kakor ga razumemo danes, zadeve tako za zapornike kot za druge le še poslabša. O tem glej Leach (2014), Greenstreet (b.d.), Rodham (2012), Newitz (2015), Dewar Gleissner (2011) itd.

Da tako zaključimo: čeprav drži, da trdi inkompatibilist raje opominja, kakor graja in kaznuje, in čeprav drži, da ne more grajati, kaznovati in hvaliti iz *v-preteklost-usmerjenega* vidika, pa še to ne pomeni, da ne more kaznovati in hvaliti (pa se tudi zgražati, v kolikor ima to praktično korist) iz kakšnega drugega, namreč iz *v-prihodnost-usmerjenega* vidika. Edina stvar, ki jo torej mora trdi inkompatibilist storiti, je le to, da eno argumentacijo grajanja, kaznovanja in hvaljenja (grajam/kaznujem/hvalim te, *ker si zaslužiš*) zamenja za drugo (zgražam/ kaznujem/hvalim *zaradi dobrih posledic*, ki jih le-to prinese za seboj). A ne samo, da je to *možno* storiti, temveč je to tudi edino *smiselno* storiti. V-prihodnost-usmerjena morala je namreč praktično *učinkovitejša* od v-preteklost-usmerjene, saj se pri slednji argumentacija moralnosti nanaša izključno na povračila za pretekla dejanja (za posledice pri vsem tem pa ji je popolnoma vseeno), medtem ko se pri prvi nanaša izključno na dobre posledice, skratka na učinkovitost.

2.3 Trdi inkompatibilizem, ugovor iz psihološke teze in ugovor iz neosebnih odnosov

Končno nam ostaneta še ugovora, ki poskušata dokazati, da četudi v-prihodnost-usmerjena morala je teoretsko smiselna in upravičena morala, pa nekateri povratni odzivi, ki jih spodbuja in implicira, zmeraj *niso praktično mogoči* (ne moremo zmeraj ravnati tako, kakor nam teoretsko veleva trdi inkompatibilizem) ali pa so vsaj v praksi *nevarni* (*uničujejo medosebne in spodbujajo neosebne odnose*). Začnimo z ugovorom, da povratni odzivi, ki jih takšna morala spodbuja, niso praktično mogoči.

Ta ugovor, ki ga nekateri imenujejo »psihološka teza« in katerega sta najbolj zavzeto zagovarjala David Hume (2008) in Peter Frederick Strawson (2007), pravi, da »splošno prepričanje v determinizem ali v katerokoli podobno abstraktno stališče *na povratne odzive ne more vplivati*«, zaradi česar bi bil vsak poskus spreminjanja ali izkoreninjenja odzivov zaradi determinističnega prepričanja ... jalov« (Pereboom, 2007: 193).

Pereboom temu ugovoru odgovarja s primerom o Robertu Harrisu,¹⁷ ki je leta 1978 v Kaliforniji na krut način umoril dva mladoletna fanta. Seveda je naš takojšnji povratni odziv po tem prebranem stavku gnus in misel, kako brezsrčen in zloben je ta možakar. A ko beremo dalje in dodatno spoznamo, kako so Harrisa v otroštvu zlorabljali (kar ga je definitivno pomembno determiniralo), se naš povratni odziv kaj hitro ublaži (Watson, 1987). Še več, možakar se nam zelo verjetno tudi zasmili (Pereboom, 2007: 194).¹⁸ To pa pomeni, da teoretsko prepričanje v trdi inkompatibilizem *do neke mere lahko* povzroči preoblikovanje naših pre-

¹⁷ Kot prvi ga je sicer izpostavil že Gary Watson (1987).

¹⁸ Presodite pri sebi, če ste tudi vi že kdaj ob dodatnih informacijah – ki v takšnih primerih niso nič drugega, kakor informacije o determiniranosti ravnanja nekoga – spremenili svoj prvotni povratni odziv. Mislimo, da bo vaš odgovor pritrdilen.

vladujočih povratnih odzivov (prevladujoči povratni odzivi so jeza, zamera, odpuščanje, hvaležnost) v t.i. »vzporedne odzive« (zavračanje jeze, graje in zamer, izogibanje hvaležnosti).

Se pa je treba zavedati, da je ta odgovor le delno prepričljiv – kar se zaveda tudi Pereboom –, saj povratnih odzivov vendarle ni mogoče *zmeraj* preoblikovati in da je tako naša vrojena »psihologija« vsaj v nekaterih situacijah zares *premočna*. Recimo, »[č]e bi kdo okrutno umoril vašo družino, bi se vam, psihološko gledano, bržčas zdelo nemogoče kadarkoli izkoreniniti občutje intenzivne jeze in besa do morilca« (Pereboom, 2007: 194).

Vendar pa Pereboom kljub zgornjemu priznanju vztraja pri misli, da je ugovor z vzporednimi odzivi še vedno dovolj dober, da lahko ovrže ugovor iz psihološke teze (2007: 194). Še več, na neki točki celo pravi, da posameznik z vzporednimi odzivi, ki bi »zavračal jezo, grajo in zamero, če bi doživel krivico ..., se za povzročeno krivico sploh ne bi zmenil ...[in] se hvaležnosti izogibal«, realno *je* mogoč (str. 198).

Tu gre Pereboom po našem mnenju predaleč. Takšnega posameznika si je namreč izredno težko predstavljati. V kolikor želi biti Pereboom prepričljiv, ga nam bo moral pokazati. Predvidevamo pa, da bi na podlagi samorefleksije večina trdih inkompatibilistov pošteno priznala, da niso takšni posamezniki. Tako se nam zdi, da je imel Hume s slavnim rekom »razum je suženj strasti« vseeno bolj prav, kakor mu je pripravljen priznati Pereboom.

Zakaj Pereboom *precenjuje* takšno zmožnost preoblikovanja prevladujočih povratnih odzivov, je seveda preprosto za razumeti: zato, ker ne želi sprejeti niti kančka teoretske iracionalnosti. Po njegovem mnenju (in mnenju nekaterih kompatibilistov) namreč sprejem tega, da ljudje ne moremo *zmeraj* ravnati tako, kakor nam teoretsko velewa trdi inkompatibilizem (kar pomeni vsaj delni sprejem psihološke teze), vodi trde inkompatibiliste v *teoretsko iracionalnost*, kar pa je problem (Pereboom, 2007: 196).

S tem njegovim mnenjem (in mnenjem kompatibilistov) se ne strinjamo, saj nikakor ne razumemo, zakaj bi naj (občasna) *praktična* nezmožnost preoblikovanja prevladujočih povratnih odzivov v vzporedne odzive sploh trdi inkompatibilizem lahko *teoretsko* ovrгла. Sami menimo, da je (občasna) nezmožnost preoblikovanja prevladujočih povratnih odzivov v vzporedne odzive za trdi inkompatibilizem prav toliko problematična kot je zanj problematična psihološko vrojena človeška intuicija, da se ljudje odločamo svobodno, skratka *nična*! Trditi, da lahko naše intuitivno, vrojeno *mišljenje* in *ravnanje* povesta, katero stališče je *teoretsko* pravilno, se zdi prav smešno! Povedano drugače, to, da ne moremo (*zmeraj*) misliti in ravnati tako, kakor nam velewa neko teoretsko stališče, stališča samega po sebi še *ne* ovrže. Če bi namreč to trdili, potem bi morali tudi trditi, da je napačnih vsaj 80 % vseh znanstvenih spoznanj – približno toliko jih je namreč neintuitivnih. Torej, četudi nam naša psihologija v praksi ne dopušča, da bi se dojeli takšne, kakršni

smo, namreč determinirani, temveč nam raje daje iluzorni občutek, da smo svobodni, in četudi nam naša psihologija ne dopušča, da bi se v praksi zmeraj odzvali tako, kakor nam velewa trdi inkompatibilizem, to trdega inkompatibilizma samega po sebi še ne ovrže.

A ne samo, da ne razumemo tega, zakaj bi bila teoretska iracionalnost problem za trdi inkompatibilizem, temveč ne razumemo niti tega, zakaj bi sploh morali trditi, da gre za kakršnokoli teoretsko iracionalnost. Ali namreč ni mogoče povratnega odziva, recimo, jeze zelo preprosto teoretsko *racionalizirati* tudi iz vidika v-prihodnost-usmerjene morale? Da pojasnimo na primeru: če naš prijatelj zmeraj zamuja, ga z našim jeznim odzivom lahko pripravimo do tega, da se bo naučil, da nas njegovo zamujanje zelo moti in, tudi, da se bo v prihodnje naučil (ali se vsaj zelo trudil), da ne bo več zamujal. Skratka, z jeznim odzivom ga lahko preoblikujemo na bolje – tj. tako, da ne bo več zamujal. In nobenega razloga ne vidimo, zakaj si iste v-prihodnost-usmerjene argumentacije ni mogoče (vsaj v nekaterih situacijah) zamisliti tudi za druge prevladujoče povratne odzive, kot so hvaležnost, zamera in odpuščanje.

Zaradi tega pa po našem mnenju tudi P. F. Strawsonov ugovor, ki pravi, da bi bili prepuščeni nevarnemu »neosebni odnosu«¹⁹ med ljudmi, če bi sprejeli trdi inkompatibilizem in zavrgli klasične povratne odzive (kar so po njegovem zamera, jeza, odpuščanje, hvaležnost in zrela ljubezen), ne more biti prepričljiv. Kot smo namreč dokazovali, klasičnih povratnih odzivov sploh ni potrebno (zmeraj) zavrniti.

A obstajata še druga dva odgovora na ta zgornji ugovor P. F. Strawsona. Prvega zagovarjata Honderich in Pereboom, ki izpostavljata, da ima Strawson sicer prav, ko pravi, da bi takšna neosebnost odnosov uničila medosebne odnose, da pa se moti, ko misli, da bi bili takšni neosebni – tj. objektivni, brezkrvni in upraviteljski – odnosi do drugih posledica sprejetja trdega inkompatibilizma oz. trdega determinizma²⁰ (Honderich, 1988: 532–533; Pereboom, 2007: 195).

Takšen odgovor je povsem korekten, saj P. F. Strawson dejansko *ne* uspe podati prav nobenega *empiričnega* in/ali *teoretskega* dokaza v prid temu, da nas sprejem trdega inkompatibilizma vodi v takšen neoseben pogled na druge ljudi, kakor pra-

¹⁹ Po P. F. Strawsonu »[p]rivzeti neosebni odnos ... pomeni videti drugo človeško bitje kot stvar, nemara stvar socialne politike; kot predmet, ki v najširšem smislu zahteva nek postopek. Se pravi kot nekaj, kar je na vsak način potrebno, morda celo preventivno, upoštevati, presoditi ali potrebuje vodstvo, obravnavo, zdravljenje ali vzgojo. Morda gre za nekaj, česar se je potrebno izogniti, čeprav to ni ravno značilno za primere neosebnega odnosa. Neosebni odnos je lahko čustveno obarvan na različne načine, ne pa na vse možne načine. Vključuje lahko odpor ali strah, sočutje in celo ljubezen, vendar ne vsakršne ljubezni. Nikakor pa ne more vključevati niza povratnih odzivov in čustev, ki izhajajo iz običajnega sodelovanja oziroma udeležbe v medčloveških vezeh. Tako ne more vključevati zamere, hvaležnosti, odpuščanja, jeze ali tiste vrste ljubezni, za katero dve odrasli osebi pravita, da jo občutita druga do druge« (P. F. Strawson, 2007: 98).

²⁰ Honderich se namreč šteje za trdega determinista.

vi sam. Njegov strah pred neosebnimi odnosi je tako (vsaj zaenkrat) neupravičen in nerazumen.

Drugi možen odgovor pa podaja Galen Strawson (sin P. F. Strawsona), ki pa sicer sprejema očitek, da trdi inkompatibilizem vodi do neosebnih odnosov, *ne* sprejema pa, da je to za odnose in moralo kakorkoli nevarno in slabo. Kot dokaz za svoje stališče podaja budistične menihe, ki domnevno »ne gledajo nase in na druge kot na samodoločujoče izvore dejanj in privzamejo do sebe in drugih objektivni odnos«, kar pa ne pomeni, da se odpovedo sočutju in usmiljenju« (G. Strawson, 2007: 221).

Tudi ta odgovor se zdi enako korekten kot zgornji. In to je pravzaprav vse, kar lahko tukaj še rečemo.

Sklep 2. dela je ta, da je prav vsak ugovor zoper trdi inkompatibilizem *neprepričljiv*, saj ali zgreši na celi črti ali ni empirično in logično podprt ali pa preprosto temelji na nekem iracionalnem strahu. Tako menimo, da bodo morali kritiki trdega inkompatibilizma narediti nekaj bistveno več, da bodo prepričljivo ugovarjali trdemu inkompatibilizmu.

3 Sklep

V pričujočem članku smo predstavili in kritično ocenili Pereboomov članek z naslovom »Determinizem *al dente*«. Kar se tiče 1. dela članka, smo prišli do zaključka, da je Pereboomova argumentacija pravzaprav brezhibna, saj je, kot prvo, podal korekten argument, ki lepo kaže, da kompatibilistična pojmovanja svobode (v smislu, ki ga zahteva moralna odgovornost) *niso* kompatibilna z determinizmom – nobena od njih namreč ne uspe zadostiti kriteriju *nadzora* –, iz česar pa sledi, da je kompatibilizem neprepričljivo stališče; kot drugo pa predstavil še tri krajše argumentacije, s katerimi je pokazal, da so neprepričljiva tudi libertaristična stališča, saj so ali nezadostna (naključnost še ne vodi do svobode) ali pa preveč za lase privlečena (neverjetna sovpadanja in neverjetne nadnaravne vzročne moči dejavnikov), da bi jih lahko jemali resno.

Kako pa je z njegovim 2. delom, kjer zavrača ugovore, da trdi inkompatibilizem onemogoča doseganje pomembnih stvari v življenju, spodbuja nemoralnost in neosebne odnose in/ali da je vsaj praktično nemogoč (in tako teoretsko iracionalen)? Kar se tiče ugovora iz nezmožnosti doseganja pomembnih stvari v življenju, kot je recimo prizadevanje za neke cilje, Pereboom lepo pokaže, da je ta ugovor zgrešen na celi črti, saj omenjenega trdi inkompatibilizem ne ogroža prav v nobenem smislu. Kar se tiče ugovora iz nemoralnosti, prav tako lepo pokaže, da ne drži, saj lahko trdi inkompatibilist namesto *v-preteklost-usmerjene* morale zagovarja *v-prihodnost-usmerjeno* moralo, ki pa, za razliko od prve, s trdim inkompatibilizmom ni nezdržljiva. Da je neprepričljiv tudi ugovor iz neosebnih odnosov, po-

kaže tako, da nas opozori, da je takšen ugovor zgolj neupravičen strah, ki nima nobene empirične in teoretske podlage. Edini dve črni piki lahko najdemo v njegovem odgovoru na ugovor iz psihološke teze. To pa zato, ker, kot prvo, preceňuje zmožnost vzporednih odzivov (zmeraj jih vendarle nismo možni) in, kot drugo in bistveno, ker ne uspe uvideti, da psihološka teza za trdi inkompatibilizem sploh ni pravi problem.

Kako naj torej zaključimo? Ali je Pereboomu njegov osnovni cilj – dokazati, da »je trdi [inkompatibilizem] stališče, ki bi ga najlažje sprejeli« (Pereboom, 2007: 199) – uspel? Naš odgovor je pozitiven.

Why we are not free (morally responsible) and what (does not) follow(s) from this

This article presents and critically evaluates Pereboom's article "Determinism *al Dente*" in which he mainly argues two things: firstly, *hard incompatibilism* is – because of "4-case argument" – the most convincing theoretical stance on freedom, determinism and their compatibilism; and secondly, objections against hard incompatibilism, namely that it prevents us from achieving important things in life, promotes immorality and impersonal relationships, and/or is practically impossible, are not convincing.

Keywords: freedom, moral responsibility, (in)determinism, (in)compatibilism, Pereboom

Literatura

Dewar Gleissner, J. (28. 2. 2011). »Some Reasons Why Incarceration Does Not Work Very Well«. *Corrections.com*. Dostopno na:

<http://www.corrections.com/articles/27870-some-reasons-why-incarceration-does-not-work-very-well>

Eagleman, D. (2011). *Incognito*. Edinburgh: Canongate Books.

Frankfurt, H. G. (2007). »Svoboda volje in pojem svobode«. V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, Maribor: Aristej, str. 117–131.

Ginet, C. (1990). *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press. Dostopno na:

https://books.google.si/books?id=mRns0NYdns0C&pg=PA92&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Greenstreet, S. (b.d.). »Prison Doesn't Work«. *Philosophy Now*. Dostopno na:

https://philosophynow.org/issues/102/Prison_Doesnt_Work

- Hume, D. (2008). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section 8, Part 2. Dostopno na: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/hume1748.pdf>
- Honderich, T. (1988). *A Theory of Determinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Leach, A. (24. 6. 2014). »Prison doesn't work 50% of the time, so why do we keep sending people there?«. *Mirror*. Dostopno na: <http://www.mirror.co.uk/authors/amp3d-from-mirror/prison-doesnt-work-50-time-3748230>
- Lucretius, T. C. (1959). *De rerum natura = O naravi sveta*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nagel, T. (2007). »Moralna sreča«. V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, Maribor: Aristej, str. 225–237.
- Newitz, A. (23. 7. 2015). »New Evidence That Sending People to Prison Makes Crime Worse«. *Gizmodo*. Dostopno na: <http://gizmodo.com/new-evidence-that-sending-people-to-prison-makes-crime-1719621868>
- Pereboom, D. (2001). *Living without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pereboom, D. (2007). »Determinizem *al dente*«. V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, Maribor: Aristej, str. 171–199.
- Rodham, T. (29. 8. 2012). »Cruel and inhumane: Why prison doesn't work and what to do about it«. *Religion and Ethics*. Dostopno na: <http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/08/29/3578660.htm>
- Schoeman, F. D. (1979). »On Incapacitating the Dangerous«. *American Philosophical Quarterly*, 16(1), str. 27–35.
- Strawson, G. (2007). »Nemožnost moralne odgovornosti«. V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, Maribor: Aristej, str. 203–220.
- Strawson, P. F. (2007). »Svoboda in zamera«. V Šuster, D. (ur.), *O svobodni volji: od Leibniza do Libeta*, Maribor: Aristej, str. 91–113.
- Watson, G. (1987). »Responsibility and the Limits of Evil«. V Schoeman, F. (ur.), *Character, and the Emotions*, Cambridge: Cambridge University, str. 256–287.