ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 1, številka 1, junij 1997 · ISSN 1408-2969

RAZPRAVE

Danilo Šuster

Svoboda kot sposobnost

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Danilo Šuster, »Svoboda kot sposobnost«, *Analiza: časopis za kritično misel* 1, št. 1 (1997): 7–23.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Danilo Šuster
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

SVOBODA KOT SPOSOBNOST

Sestavek je uvod v sodobno razpravo o svobodi. V sodobni filozofiji obstajata dva velika tabora, ki se ločita glede razumevanja svobode kot sposobnosti. Kompatibilisti menijo, da sta svoboda in determinizem združljiva, inkompatibilisti pa, da nista. Najmočnejši razlog za inkompatibilizem je argument iz "prenašanja nemoči", s katerim inkompatibilist zagovarja razumevanje svobode kot brezpogojne sposobnosti ravnati drugače. V sestavku obravnavam argument v obliki *reductio ad absurdum* in skušam s kritiko razprave J. M. Fischerja povrniti veljavo zavrnitvi argumenta, ki jo je razvil že Duns Scotus.
Ključne besede: svoboda, determinizem, sposobnost, kompatibilist, argument za inkompatibilizem.

Uvod v sodobno filozofsko razpravo o svobodi bom začel z zanimivim dognanjem o razliki med šahovskim mojstrom in povprečnim šahistom. Psihološke raziskave so pokazale, da mojstrstvo ni v hitrem preračunavanju velikega števila potez. Tako začetnik kot mojster v danem položaju na šahovnici razmišljata o približno enakem številu možnih potez, ki jih preračunavata enako "globoko". Toda mojster razmišlja o pravih potezah, tistih, ki so v dani poziciji smiselne in nekaj obetajo, začetnik pa slepo tava po labirintu vseh možnih potez. Torej ni res, da mojster gleda daleč naprej "z daljnogledom", prej bi rekli, da gleda skozi naočnike, ki mu izostrijo prave podatke in zabrišejo nepotrebne. Kognitivni psihologi zato pravijo, da šah ni igra globokih mislecev, ampak veščih opazovalcev, razlika naj bi namreč bila v zaznavanju. Mojster zaznava celotne pozicije, ne le posameznih figur in njihovih možnih potez ter v skladu s svojimi izkušnjami vzorce na šahovnici takoj poveže z najboljšimi načrti igre. Poznavanje tipov pozicij in z njimi povezanih metod igranja razloži, zakaj mojster, seveda na osnovi dolgotrajnega poprejšnjega učenja in skladiščenja vzorcev, samo "ošine" položaj na šahovnici in že izbere pravo potezo, začetnik pa lahko ure strmi v figure in nikdar ne potegne zmagovalne poteze.

Mislim, da nekaj podobnega velja za klasični filozofski problem svobode in determinizma, morda pa kar za vse velike filozofske probleme. V dveh tisočletjih razmišljanja so se izkristalizirale določene globalne problemske pozicije in načini njihovega reševanja. Ko problem prepoznamo in razumemo, se izkaže, da lahko dani pojmovni vzorec razrešujemo v okviru omejenega števila smiselnih strategij razmišljanja. Veliki filozofi, tako kot veliki šahisti, se odlikujejo z novimi zaznavami starih pozicij in iznajdbo novih načrtov igre, pa vendar so tudi oni omejeni s

pravili igre, ki zahtevajo notranjo konsistenco in utemeljenost stališč - kdor bi želel zmagati tako, da ne bi upošteval šahovskih pravil, v resnici ne bi zmagal v šahu, saj bi igral neko drugo igro.

V tem, pretežno uvodnem sestavku, želim predstaviti okvir "igre" in "moderne" načrte igranja, povezane s prastarim problemom svobode. V sodobni filozofiji obstajata dva velika tabora, ki se ločita glede razumevanja svobode. Ločnica med njima poteka v razumevanju odnosa med svobodo in determinizmom. "Združljiveži" ali *kompatibilisti* menijo, da sta svoboda in determinizem združljiva, za "nezdružljiveže" ali *inkompatibiliste* pa svoboda in determinizem nista združljiva. Za prve je osrednje razumevanje svobode kot sposobnosti ravnanja v skladu z lastno voljo, za druge pa razumevanje svobode kot sposobnosti ravnati drugače. Po oznaki obeh taborov se ukvarjam predvsem s tako imenovanim argumentom iz "prenašanja nemoči", s katerim inkompatibilist dokazuje, da svoboda v smislu sposobnosti ravnati drugače ni združljiva z determinizmom. Eno od strategij zavračanja tega sklepa je prvi izdelal teološki kompatibilist Duns Scotus v daljnem 13. stoletju. Pokazati skušam, da dobre strategije razmišljanja ostajajo "v igri", četudi so stare tisoč in več let. Razpravo predstavljam v obliki ugovorov in odgovorov ene in druge strani, ki vodijo k vedno bolj natančni opredelitvi pojma sposobnosti in kažejo, kako danes poteka kreativno filozofsko razmišljanje o problemu svobode.

Svoboda nerazlikovanja in svoboda spontanosti

"Smo in odidemo in nikdar ne zvemo, kaj vse bi lahko bili in storili," pravi nekje Ivo Andrić. Toda, porečemo, kaj neki se on pritožuje, *on* je vendar dobil Nobelovo nagrado! Ta reakcija je poučna, ne zato, ker zrcali naša običajna življenjska razočaranja, ampak zaradi njihovih skritih predpostavk. Obžalovanje je smiselno, če bi lahko bili drugačni in bi lahko ravnali drugače, kot smo. Včasih so temu rekli, da imamo sposobnost izbiranja med odprtimi možnostmi ali *libertas indifferentiae* (svobodo nerazlikovanja). V procesu odločanja in presojanja o tem, kaj naj storimo, izbiramo med možnimi bodočimi dejanji, ki so odprta in smo jih sposobni udejaniti. Dejanje neke osebe je svobodno, če je bilo mogoče, da bi v natanko istih okoliščinah lahko izbrala in ravnala drugače, kot je.

Pojem svobode pa mnogi najprej povezujejo z drugačno sposobnostjo - svobodni smo, če smo sposobni ravnati v skladu z določili lastne volje, kot pravi Hume. Takšno sposobnost so tradicionalno imenovali *svoboda spontanosti* (boljši izraz bi sicer bil svoboda *avtonomije* ali samodoločenosti) - ima jo tisti, ki stori to, kar si sam želi, ki deluje v skladu z lastnimi razlogi za dejanje v odsotnosti zunanje prisile. Svobodni smo, če smo sposobni sprejemati odločitve in nam ravnanja v skladu z njimi nič ne preprečuje - če torej nismo "uklenjeni" ali kako drugače prisiljeni, da delamo to, kar delamo.

V starejših razpravah so večkrat spregledali, da ni povsem gotovo, da je tisti, ki uživa samo svobodo od zunanje prisile, zares svoboden. Danes nam je bolj znan pojem *notranje prisile* - tudi, če kdo dela to, kar hoče, je njegovo hotenje lahko neka *nuja*, ki se ji ne more izogniti. Vzrok za to pa ni vedno neka psihološka bo-

lezen - dano hotenje je lahko neogibno, ker gre za značilnost, ki je podedovana, privzgojena ali pa kako drugače pogojena z dejavniki, nad katerimi oseba nima nobenega vpliva. Spomnimo se na Huxleyev "Krasni novi svet" in razne sodobne tehnike psihološkega pogojevanja. Dejanja "pogojenega" človeka so morda določena z njegovo voljo in zato "svobodna", toda njegova volja sama ni svobodna, saj ne more in nikdar ni mogel *hoteti* drugače. Nekateri bi rekli, da zato tudi njegova dejanja niso svobodna, ker v resnici nima izbora glede tega, kaj bo storil.

Kakšen je torej odnos med sposobnostjo hoteti drugače, sposobnostjo ravnati drugače, sposobnostjo delati to, kar hočemo in svobodo izbora med odprtimi možnostmi? Katere od teh sposobnosti sploh imamo? V sodobni filozofiji obstajata, v grobem, dva velika tabora, ki se ločita glede odgovorov na navedena vprašanja. Ločnica med njima poteka v razumevanju odnosa med svobodo in determinizmom. Toda, porečemo, do zdaj je bilo govora samo o pojmu sposobnosti, kako je sploh mogoče, da se še danes, tako kot že dva tisoč let, vsebina pojma svoboda določa glede na nauk o determinizmu?

Kompatibilisti in inkompatibilisti

Klasični filozofski problem determinizma in svobodne volje je lahko preživel le, če iskanje njegove rešitve ni samo filozofska vaja, podobna osnovnošolskemu iskanju najmanjšega skupnega imenovalca dveh ulomkov. V najbolj ohlapni formulaciji je determinizem največkrat kar teza o vzrokih - vsak dogodek ima svoj vzrok. V klasični, LaPlaceovi formulaciji, nastopa kot trditev, da bi vsevedni demon, ki bi poznal vse delujoče sile in trenutne položaje vseh stvari v vesolju, s pomočjo Newtonovskih zakonov fizike lahko izračunal vsa bodoča in vsa pretekla stanja vesolja. Ali malo bolj učeno: iz začetnih pogojev nekega zaprtega sistema v trenutku *t* in vseh relevantnih fizikalnih zakonov logično sledi pravilni opis tega sistema v kateremkoli prejšnjem in kasnejšem trenutku. Zaradi pasti povezanih s pojmom vzroka pa je morda še najmanj zavezujoča naslednja formulacija:

Preteklost določa edinstveno prihodnost. V vsakem trenutku obstaja natanko ena fizikalno možna prihodnost, kjer je fizikalno možno tisto, kar je združljivo z zakoni fizike. (Van Inwagen, 1983: 3)

Tudi sodobna fizikalna teorija, v kateri nastopa kvantna nedoločenost, še ni povsem pometla z determinizmom klasične fizike. Namesto Newtonovskih formul v računu zdaj nastopa velika teorija poenotenja, toda to, recimo, Stephena Hawkinga ni motilo, da ne bi pritrdilno odgovoril na vprašanje, ali je vse vnaprej odločeno (Hawking, 1994: 107). Hawkingov dodatek, da nikakor ne moremo vedeti, kaj nam je določeno, zato lahko rečemo tudi, da *ni*, pa je silno dvoumen. Ali bi Demon, ki nima naših kognitivnih omejitev, lahko vedel? Zdi se, da problem vnaprejšnje določenosti ni v tem, kaj mi lahko vemo in česa ne - če mi ne vemo vnaprej, kakšno bo vreme čez dva tedna, to ne izključuje možnosti, da so vremenski pojavi deterministični.

Obsesija z determinizmom in osebnim fatalizmom, ki naj bi bila kriva za veliko zgodovinsko zamudo v nastanku matematične teorije verjetnosti in naključij, morda razloži, zakaj toliko ljudi še danes sprejema neko "občo postavo nujnosti" - tei-

stično, psihoanalitično, fizikalno ali pa preprosto verjame v horoskope. Toda najmočnejšega filozofskega razloga za determinizem ni iskati v psihopatologiji, ampak v znanstveni metodologiji. Determinizem namreč pravi, da za vsak dogodek (vključno s človeškimi dejanji) obstoje predhodni pogoji, ki so glede na naravne zakonitosti zadostni, da privedejo do nastopa tega dogodka. Predhodna stanja dogodka pa lahko razumemo tudi kot pojasnjevalce danega dogodka v skladu z načelom:

Kadar se pripeti neki dogodek, mora obstajati neka pojasnjevalna veriga, ki je privedla do nastopa tega dogodka, in glede na katero je ta dogodek nujno nastopil.

Če je ta dogodek naše dejanje, tedaj v pojasnilu kot vzroki nastopajo naše želje in prepričanja, ne pa, recimo, zakon o viskoznosti. Toda popolna odsotnost takšne določevalne verige ali pa njene prekinitve bi kljub temu pomenila, da danega dejanja ni mogoče vzročno pojasniti s predhodnimi motivi za dejanje. Če ni predhodnih zadostnih pogojev za dano dejanje, če dejanje ni z ničimer določeno, tedaj je naključno in nerazumno, in kako je lahko tedaj svobodno, se sprašuje sodobni determinist - *kompatibilist*? Kompatibilisti so filozofi, ki menijo, da je pojem svobode združljiv z determinizmom, zgornji razmislek pa kaže, zakaj ta šola danes v filozofiji prevladuje: svoboda spontanosti zahteva neko deterministično pojasnilo dejanj. V čem bi se neko naše svobodno dejanje, recimo dvig roke pri glasovanju, razlikovalo od nenadzorovanega krča, če ne bi bilo na ustrezen način povzročeno z našimi motivi in s tem determinirano? Svobodno dejanje ni tisto, ki je nepovzročeno, ampak tisto, ki je povzročeno z razlogi za dejanje, zato tudi dejstvo, da je moja odločitev vzročna posledica značaja in okoliščin, ne more biti omejitev moje svobode. Toda, ali je to res?

Nezdružljiveži ali *inkompatibilisti* so filozofi, ki trdijo, da svoboda ni združljiva z determinizmom. Sodobni inkompatibilist ima za svoje stališče dober razlog - dokaz nezdružljivosti, ki ga bom imenoval argument iz “prenašanja nemoči”. Gre za naslednji razmislek, ki bi ga najbrž sprejeli vsi inkompatibilisti, od antičnih deterministov dalje:

Determinizem pravi, da naša dejanja po zakonih narave sledijo iz predhodnih zadostnih pogojev za ta dejanja. Glede preteklosti nimamo izbora, v sedanjosti ne moremo storiti ničesar, kar bi spremenilo pretekla stanja. Zakonov narave prav tako ne moremo spreminjati, ne moremo narediti, da bi nek zakon narave bil napačen. Toda tisto, kar po logični nujnosti sledi iz dveh neogibnosti, je samo prav tako neogibno. Torej svojih dejanj kot neogibnih posledic zakonov narave in predhodnih, preteklih stanj prav tako ne moremo spreminjati. Kako bi tedaj lahko ravnali drugače, kot smo?

Inkompatibilist bi se lahko zadovoljil s tem, da bi pokazal na pojmovno nezdružljivost svobode in determinizma, ne da bi ga sploh zanimalo, ali smo zares svobodni in ali je vse vnaprej določeno. Morda je celo oboje napačno: sodobna fizika je ovrgla vnaprejšnjo določenost, psihološka teorija pa svobodo. Toda inkompatibilisti imajo za svoje stališče običajno motiv, ki temelji na zagovoru enega od nezdružljivih členov - lahko so trdi deterministi ali pa libertarci.

Za trde *deterministe* je determinizem resničen, argument iz prenašanja nemoči pa prepričljivo dokazuje, da zaradi vnaprejšnje določenosti nikdar nismo svobodni. Trdi determinist dokazuje, da nimamo sposobnosti ravnati drugače, še manj seveda sposobnost hoteti drugače. To še ne pomeni, da je trdi determinist *fatalist*. Tako trdi determinist kot fatalist se strinjata v tem, da "kar ni bilo, to niti ni moglo biti", vendar neizbežnost razumeta na različna načina. Za fatalista je vse že "pisano" in usojeno vnaprej, ne glede na naše napore in hotenja. Za determinista pa je naša volja del vzročnega reda - odločitev povzroči dejanje, zato se "knjiga piše" z vsako odločitvijo, ki se spremeni v dejanje. Noben "list v knjigi življenja" ni napisan vnaprej, saj je nešteto dejavnikov, ki ga oblikujejo, neizbežnost pa je v tem, da dani list po zakonih narave dopušča eno samo nadaljevanje. Vsakega, ki je premleval uganko o svobodi, so najbrž kdaj obhajale "trde" misli:

Pojem svobode je vgrajen v naše razumevanje moralne odgovornosti. Svobodno dejanje v moralnem smislu je tisto, za katerega smo odgovorni. Za neko dejanje pa smo odgovorni, če bi lahko ravnali drugače, kot smo. Toda, kako bi lahko ravnali drugače, če je determinizem resničen? Smo, kakršni smo, zaradi dednih dejavnikov, okolja in najzgodnejših izkustev. Ne za eno ne za drugo ne za tretje pa ne moremo biti na noben način odgovorni. Ali lahko postanemo odgovorni tako, da se skušamo spremeniti? Ne, kajti način, na katerega se bomo skušali spremeniti in stopnja doseženega uspeha bosta določena s tem, kako smo določeni z dednimi dejavniki, okoljem in najzgodnejšimi izkustvi. Morda do nekaterih sprememb pride zaradi naključij. Ampak prav zato, ker gre za naključja, za njih ne moremo biti odgovorni in naključja ne morejo prispevati k temu, da bi postali moralno odgovorni. Ljudje se lahko spremenijo in kasneje ravnajo drugače, kot so ravnali prej. Vendar pa v vsaki dani situaciji nikdar ne morejo ravnati drugače, kot so dejansko ravnali in s tem postati resnično moralno odgovorni za to, kar so, in za svoja dejanja. (*prim*. Strawson, 1994: 5-24)

Toda prav zato, ker je pojem svobode tako pomemben, povezan z vsakodnevnim razmišljanjem in čustvovanjem, je posledice trdega determinizma težko sprejeti. Kako bi se sploh lahko o čemer koli odločali in karkoli obžalovali, če bi menili, da nismo svobodni? Oseba je moralno odgovorna za svoje dejanje, če je to dejanje izvršila svobodno. Samo v tem primeru jo lahko kaznujemo ali grajamo. V kazenskem zakoniku so zapisani primeri, ko oseba ni moralno odgovorna za svoja dejanja. Značilno za te primere pa je, da je dejanje določal nek vzrok, glede katerega oseba ni imela nobenega izbora (težka bolezen, hipnoza, kleptomanija, zasvojenost z drogami ...). Če pa je trdi determinizem resničen, potem so vsa naša dejanja po železni nujnosti določena z vzroki iz preteklosti nad katerimi nimamo izbora, torej nihče ni bil nikdar odgovoren za ničesar, kar je kdajkoli storil, zapovedi "moraš" storiti to in to ali "ne smeš" storiti tega in tega pa nima smisla uporabljati.

Sodobni inkompatibilisti so večinoma *libertarci*. Ti trdijo, da determinizem ni združljiv s svobodo, hkrati pa smo moralno odgovorni in svobodni, torej je teza o determinizmu napačna. Libertarec je prepričan, da imajo ljudje sposobnost ravnati drugače, kot so, zaradi katere sploh lahko pripisujemo osebam moralno odgovornost za njihova dejanja. Takšno sposobnost razume kot svobodo nerazlikovanja, ki je nezdružljiva s tezo determinizma - dejanje neke osebe je svobodno, če je bi-

lo zanjo mogoče, da bi v natanko istih okoliščinah ravnala drugače, kot je. Le tako, da dano stanje osebe in univerzuma vedno dopušča vsaj dve možni nadaljevanji, se lahko izognemu železnemu prijemu teze, da preteklost določa edinstveno prihodnost, meni inkompatibilist. Večina libertarcev tudi sprejema svobodo volje kot pogoj za svobodo dejanj, saj menijo, da je sposobnost hoteti drugače pogoj za svobodo nerazlikovanja.

Problemi, problemi ...

Problem je zdaj vsaj približno začrtan, prikazani so osrednji pojmi in glavni igralci. Oglejmo si zdaj na kratko dobre in slabe strani prikazanih stališč, glavne težave, ki jih morajo njihovi zastopniki reševati in z njimi povezane programe filozofskega dela.

Kompatibilistovo najmočnejše orožje je svoboda spontanosti, razumljena na tak način, da v svobodnem dejanju razlogi za dejanje povzročijo dejanje. Takšno pojasnilo dejanj se sklada z našo moralno in pravno prakso, z občutkom svobode in, nenazadnje, z zamislijo, da smo mi sami, naša dejanja in naša "volja" del naravnega vzročnega reda. Svoboda nerazlikovanja, po kateri je dejanje neke osebe svobodno, če je bilo mogoče, da bi v natanko istih okoliščinah lahko ravnala drugače, kot je, je nezdružljiva z determinizmom, saj vsakemu stanju osebe in vesolja lahko sledi samo eno stanje. Toda, če bi v situaciji, ki se v ničemer ne razlikuje od dejanske, v kateri so vse zunanje in notranje okoliščine enake, lahko ravnali drugače, kot smo, potem ni več jasno, v čem je naše ravnanje *določeno* z dejanskimi razlogi za dejanje, trdi kompatibilist. Če pa ne moremo govoriti o tem, da naši razlogi določajo naša dejanja, potem postane skrivnost, kako sploh pojasniti neko dejanje. Kompatibilisti zato sposobnost ravnati drugače razumejo pogojno:

Sposobnost ravnati drugače pomeni, da bi lahko ravnali drugače, če bi tako želeli (tako izbrali ali tako hoteli).

Nekateri kompatibilisti namesto želje postavljajo izbor, odločitev ali hotenje, vendar pa je temeljna zamisel enaka: možnost ravnati drugače pomeni, da bi lahko storili to, česar nismo, če bi tako hoteli. Zapornik ne more zapustiti temnice, tudi če to želi, zato ni svoboden. Črtomir lahko zavrne krst, če to želi, zato je svoboden. Pri tem pa bi se moralo seveda *v Črtomiru* nekaj spremeniti, namesto starega motiva za njegovo dejanje bi nastopil nov motiv, izpolnjen bi bil nek pogoj, ki dejansko ni nastopil.

In kaj je s sposobnostjo hoteti drugače? Sposobnost hoteti drugače, kot dejansko hočemo, je zgodovinsko povezana z nenavadnim nazorom o neomejenih močeh volje - volje ali svobode odločanja ne omejujejo nikakršne meje, pravi, recimo, Descartes. Težko se je izogniti tolmačenju, da s tem volja postane nekakšna nadnaravna sposobnost. Še več, neomejenost volje pomeni, da vse lahko postane predmet izbora, tudi povsem nore in nerazumne odločitve. Če je pogoj za pravo svobodo sposobnost, da lahko hočemo karkoli, potem je razumljivo, da so mnogi takšno sposobnost zavračali kot pogoj za svobodo dejanj. Človek lahko naredi to, kar želi, ne more pa določati, kaj bo želel, pravi Schopenhauer, vendar to ne pomeni, da njegova dejanja niso svobodna.

Če že na vsak način vztrajmo pri sposobnosti *hoteti* drugače, potem jo bo sodobni kompatibilist tolmačil pogojno:

Če bi želel (izbral, hotel) želeti (izbrati, hoteti) kaj drugega, potem bi lahko želel (izbral, hotel) drugače, kot sem.

Gornji pogojnik je razumeti tako, da imamo lahko "želje drugega reda", želje o željah "prvega reda" (kadilec si zaželi cigare, obenem pa si želi, da ne bi imel te želje), in če bi imeli drugačne želje drugega reda, potem bi lahko imeli drugačne želje "prvega reda".

Kompatibilistov sestav bi bil zmagovalni odgovor na tisočletno uganko, ko bi kompatibilist imel odgovor na inkompatibilistov izziv. Brez sposobnosti drugačnega ravnanja ni svobode, argument iz "prenašanja nemoči" pa dokazuje, da takšna sposobnost ni združljiva z determinizmom. Kompatibilist mora pokazati, da sta svoboda in determinizem zares združljiva. S tem argumentom se bom ukvarjal v drugem delu tega sestavka, zato si oglejmo zdaj še položaj v nasprotnem taboru.

Za inkompatibilista je združljivost svobode in determinizma nemogoča in "nenaravna", saj meni, da so vsi normalno inteligentni ljudje, ki niso bili podvrženi filozofskemu treningu, inkompatibilisti (Van Inwagen, 1993: 187). Njegov argument skuša samo natančneje izraziti to "naravno držo". Inkompatibilist zato gradi na brezpogojni svobodi nerazlikovanja kot nosilnem stebru naše prakse pripisovanja moralne odgovornosti in kaznovanja. Seveda tudi inkompatibilist zagovarja svobodo spontanosti, vendar trdi, da jo ogroža prav determinizem, saj resničnost determinizma zanj pomeni določenost naših dejanj z drugim in po drugem, ne pa s pravim "jazom".

Libertarec determinizem zavrača, njegov problem pa je v tem, da je težko uvideti, kaj lahko zgolj zanikanje determinizma prispeva k svobodi spontanosti. Ali bi "samohotni" odmik atomov, uvedel ga je že Epikur, ki bi presekal deterministično zvezo med preteklostjo in prihodnostjo in omogočil, da v vsakem trenutku obstaja več kot ena fizikalno možna prihodnost, kaj prispeval k svobodi naših dejanj? Nad naključji nimamo nadzora. Če je, recimo, Črtomirova odločitev za krst rezultat povsem naključnih in kvantnomehanskih dejavnikov v njegovih možganih, potem Bogomila tega ne bi razumela kot njegovo svobodno odločitev. Odprte možnosti, ki so posledica indeterminizma, so same po sebi prav tako nezdružljive s sposobnostjo ravnanja v skladu z lastnim izborom.

Inkompatibilistov najtežji problem je zato pojasnilo svobodnih dejanj - pokazati mora, da dejanja, ki niso determinirana s predhodnimi stanji, niso naključna. Obstaja nekaj načinov reševanja tega problema. Najbolj znana je morda zamisel, da pojasnilo dejanj s pomočjo razlogov za dejanja (razumnih motivov - želja in prepričanj) ni deterministično pojasnilo. Svobodni izbor ni vzročno povzročen z značajem in psihološkimi značilnostmi, pa vendar ni naključen. Rešitev naj bi bila v tem, da razlogi za dejanje niso vzročno zadostni pogoj za to dejanje, torej bi dejanje lahko bilo drugačno, pa vendar je dejanje glede na te razloge razumno. Za druge inkompatibiliste obstaja nek posebni nadizkustveni *jaz*, ki je zunaj naravnih vzročnih verig in ima moč sprejemanja odločitev, ki je vir svobodnih dejanj. Tak

jaz povzroča, sam pa ni povzročen, zato lahko ravna po moralni dolžnosti v nasprotju z obnašanjem, ki bi po vzročni verigi sledilo iz danega značaja in okoliščin.

Nobena od opisanih rešitev pa ni brez težav. Svobodna dejanja naj bi bila samodoločena z *jazom*, nenaključna in nedeterminirana s predhodnimi stanji, toda kako je potem nastal *jaz*, njihov nepovzročeni povzročitelj? In kako je mogoče, da razlogi za dejanje določajo dejanje, pa vendar niso vzročno zadostni pogoj za to dejanje? Libertarec ima precej dela, če želi pokazati, da je njegovo pojasnilo svobode kot sposobnosti bolj sprejemljivo od pojasnila, ki ga ponuja kompatibilist.

Argument iz prenašanja nemoči

Z navedenimi problemi je že precej natančno začrtan filozofov program dela. V nadaljevanju se bom omejil na nalogo, ki jo mora reševati kompatibilist - iskanju odgovora na argument iz prenašanja nemoči. Argument nastopa v več različicah, v tem sestavku se bom osredotočil na obliko *reductio ad absurdum*, v kateri nas inkompatibilist opozarja na nesmisel, do katerega pridemo, če bi bili svobodni, obenem pa bi bil resničen determinizem.

A1 *Recimo, da oseba* S *svobodno dvigne roko v trenutku* t_2. *Torej ima sposobnost, da v* t_2 *ne dvigne roke.*

A2 *Iz popolnega opisa stanja sveta v nekem trenutku* t_1 *in zakonov narave logično sledi vsaka resnica o tem, kaj se bo zgodilo po trenutku* t_1 (*trenutek* t_1 *je daleč pred* t_2) (*teza o determinizmu*).

A3 *Če ima oseba* S *sposobnost, da v* t_2 *ne dvigne roke, tedaj ima v* t_2 *sposobnost, da:*
(a) *v* t_2 *spremeni stanje sveta v predhodnem trenutku* t_1;

ali

(b) *spremeni zakone narave.*

Toda

A4 (a) *je nemogoče, ker oseba* S *ne more spreminjati preteklosti;*

in

(b) *je nemogoče, ker oseba* S *ne more spreminjati zakonov narave*.

A5 *Ker* (A1) *vodi do absurda, moramo to domnevo zavrniti. Torej oseba* S *v* t_2 ***nima*** *sposobnosti, da bi ne dvignila roke*.

V zgornji različici nastopa kot zaključek (A5) zavrnitev kompatibilizma "na način zavrnitve svobode", tj. premise (A1). Inkompatibilist dokazuje, da iz kompatibilistove začetne domneve - resnice determinizma (A2) po sprejemljivih logičnih načelih sledi, da nihče ni sposoben ravnati drugače, kot je dejansko ravnal. Trdi determinist verjame v (A2) in bo zato sprejel zaključek (A5), da nismo svobodni. Libertarec verjame v svobodo (A1), zato bo sklepal, da je teza o determinizmu (A2) kriva za absurd, torej je napačna. Oba pa verjameta v neoporečnost logike, ki ju od (A1) in (A2) pripelje do nesmisla. Toda kaj lahko stori kompatibilist, ki želi sprejeti svobodo (A1), determinizem (A2) in logiko?

Kompatibilisti so kmalu ugotovili, da je njihov edini odgovor v zavrnitvi logike, na kateri temelji inkompatibilistovo razmišljanje. Sprva se niti niso preveč trudili z iskanjem napake v sklepanju (A1)-(A5). Zanje je bilo očitno, da smo svobodni, obenem pa so naša dejanja determinirana. Argument to zanika, torej je neveljaven. Konec zgodbe. Kot nekje pravi Russell: zakaj neki bi delal, če pa lahko kradeš?

Kompatibilist, ki se zaveda svoje naloge, mora pokazati, da je nekaj narobe s premisami, sklepanji in definicijami, ki nastopajo v zgornjem argumentu. Toda kaj? V sposobnost spreminjanja preteklosti ali zakonov narave je težko verjeti, vsaj v okviru nekega razumnega pojasnila sveta ne. Resda so ljudje "nove dobe" prepričani v marsikaj; toda kdor meni, da so takšne sposobnosti nekaj običajnega, najbrž nima težav z banalnimi filozofskimi problemi. Če takšnih sposobnosti nimamo, potem mora kompatibilist pokazati, da iz sposobnosti ravnati drugače in resnice teze o determinizmu (A2) ne sledi, da takšne sposobnosti imamo. Eno od strategij zavračanja tega sklepa, ki je danes spet "v igri", je prvi izdelal Duns Scotus (*prim*. Kenny, 1975: 156).

Skotizem

V pozni antiki in v srednjem veku je problem svobodne volje nastopal kot problem božje vnaprejšnje vednosti. Ker je Bog vseveden, ne le da za vsako slehernikovo dejanje vé, ali se bo zgodilo ali ne, ampak to vé v vsakem trenutku svojega večnega obstoja, torej vé že *vnaprej*. Védenje je po stari Platonovi definiciji resnično upravičeno prepričanje. Torej božja vnaprejšnja vednost pomeni, da ima Bog v nekem trenutku, ki je v preteklosti glede na dejanje, ki se še ni pripetilo, resnično prepričanje o tem dejanju. Toda, kako bi potem slehernik lahko ravnal drugače, kot je? *Teološki inkompatibilist* bo namreč trdil:

A1' *Recimo, da oseba* S *svobodno dvigne roko v trenutku* t_2. *Torej ima sposobnost, da v trenutku* t_2 *ne dvigne roke*.

A2' *Bog vé vnaprej, v nekem trenutku* t_1*, ki je daleč pred trenutkom dejanja* t_2*, da bo oseba* S *dvignila roko v* t_2*. To pomeni, da ima Bog v* t_1 *prepričanje, da bo oseba* S *dvignila roko v* t_2*, in njegovo prepričanje je resnično.*

A3' *Če ima oseba* S *sposobnost, da v* t_2 *ne dvigne roke, tedaj ima oseba* S *sposobnost, da naredi, da:*
(a) *je imel Bog napačno prepričanje v* t_1;

ali

(b) *je imel Bog v* t_1 *drugačno prepričanje od dejanskega;*

ali

(c) *Bog ni obstajal v* t_1.

A4' (a) *je nemogoče, ker je Bog nezmotljiv,* (b) *in* (c) *pa je nemogoče, ker nihče ne more spreminjati preteklosti.*

A5' *Ker* (A1') *vodi do absurda, moramo to domnevo zavrniti. Torej, če je* (A2') *res, oseba* S *nima sposobnosti, da bi v* t_2 *ne dvignila roke.*

Ob primerjavi argumentov (A1)-(A5) in (A1')-(A5') zlahka razberemo, da je moral Duns Scotus kot teološki kompatibilist, ki trdi, da je božja vnaprejšnja vednost združljiva s človeško svobodno voljo, reševati enak logični problem kot tisti, ki danes zagovarja združljivost svobode in determinizma. Duns Scotus je skušal pokazati, da sklepanje, ki vodi do absurda, ni veljavno. V jedro dokaza je, vsaj po tolmačenju A. Kennya (Ordinatio, I dist. 39; navaja Kenny, 1975: 157), postavil naslednji logični vzorec (Σ), ki ga bom posodobil samo s tem, da bom namesto vnaprejšnje vednosti postavil determinizem:

(Σ)

1 *Oseba* S *je sposobna storiti* X *(da ne dvigne roke v* t_2*, čeprav jo je dejansko dvignila).*

2 *Storiti* X *v okoliščinah* O *pomeni storiti* Y *(ob predpostavki determinizma to pomeni storiti, da so stanja sveta v predhodnem trenutku* t_1 *drugačna ali pa, da so drugačni zakone narave).*

3 *Torej je oseba* S *sposobna storiti* Y *(storiti, da so stanja sveta v predhodnem trenutku* t_1 *drugačna ali pa, da so drugačni zakone narave).*

Kot že vemo, inkompatibilist nadaljuje v skladu s sklepanjem *reductio ad absurdum:*

4 (3) *logično sledi iz* (1) *in* (2)*, vendar pa je* (3) *razumljeno kot sposobnost spreminjanja zakonov ali preteklosti, nesmisel. Torej, kdor verjame v resnico determinizma, lahko zavrne samo* (1) *- oseba* S *dejansko ne more storiti tega, česar dejansko ni.*

Kompatibilist ima dve možnosti: lahko se strinja, da je oseba S v trenutku t_2 sposobna narediti, da so stanja sveta v predhodnem trenutku t_1 drugačna ali pa, da so drugačni zakone narave, vendar pa je takšno sposobnost mogoče razumeti na način, ki ne vodi do absurda. Druga možnost, ki jo je predlagal Scotus, pa je, da skuša pokazati, da sposobnost ravnati drugače ne vodi do čudežnih moči, torej da (3) *ne sledi* iz (1) in (2). Če (3) ne sledi logično iz (1) in (2), to pomeni, da obsta-

jajo protiprimeri izpeljavi (Σ), sklepanja, ki imajo enako obliko, vendar sta v njih premisi (1) in (2) resnični, zaključek (3) pa ne. Scotus je predlagal naslednji protiprimer. Mož nosi svoj kovček (A), žena svojega (B), oba skupaj pa sta pretežka, da bi ju nosila ena sama oseba. Potem velja:

1' *Mož je sposoben nositi ženin kovček B.*
2' *V teh okoliščinah pomeni nositi ženin kovček B, nositi oba kovčka, A in B.*
3' *Torej je mož sposoben nositi kovčka A in B.*

Toda (3') ni res, ker sta oba kovčka skupaj za moža pretežka. Torej je (1') in (2') resnično, (3') pa ne, sklepanje iz (1) in (2) na (3) pa ima enako logično obliko (Σ), zato tudi (3) *ne sledi* logično iz (1) in (2). Če pa (3) ne sledi, potem inkompatibilist ne more več izpeljati teze, da iz sposobnosti ravnati drugače in resnice teze o determinizmu (A2) sledi, da imamo sposobnost spreminjanja zakonov narave ali preteklosti.

Kenny je dodal še en tip protiprimerov obliki (Σ). Denimo, da kupim srečko, s katero sodelujem na pošteni loteriji in zadenem glavno nagrado. Potem velja:

1'' *Sposoben sem kupiti srečko.*
2'' *V teh posebnih okoliščinah pomeni nakup srečke nakup zmagovalne srečke.*
3'' *Torej sem sposoben kupiti zmagovalno srečko.*

Vendar pa (3'') ne more biti res, saj tisti, ki se mu enkrat posreči, da zadene, v resnici ni sposoben zadeti glavne nagrade, ker tega ne more zanesljivo ponoviti. Ker je (1'') in (2'') res, (3'') pa ne, imamo še en protiprimer logiki sklepanja (Σ) in s tem dokaz za oporečnost inkompatibilistovega začetnega argumenta iz prenašanja nemoči.

Inkompatibilistova zavrnitev

Ali je kompatibilist rešil svoj problem? Ali navedeni primeri zares ovržejo vzorec (Σ)? Kot je to v filozofskih razpravah običaj, se razprava nadaljuje kot spor o razumevanju nekega ključnega pojma, tokrat je to pojem sposobnosti. Sposobnost je silno dvoumen pojem, v kakšnem smislu jo kompatibilist natanko uporablja v svojih primerih, s katerimi ponazarja shemo (Σ)?

J. M. Fischer trdi, da kompatibilist uporablja pojem splošne sposobnosti, ki zares ovrže vzorec (Σ), toda za razpravo o svobodi je pomemben pojem *sposobnosti* v posebnih okoliščinah, s pomočjo tega pojma pa ne moremo zgraditi protiprimerov sklepanju (Σ) (Fischer, 1985 in Fischer, 1994: 25-29). Denimo, da oseba S sedi v sobi, trdo privezana na stolu. Potem ima S po Fischerju splošno sposobnost, da zapusti sobo, nima pa sposobnosti, da bi v teh posebnih okoliščinah, ko je privezana, zapustila sobo. Oseba S nima niti splošne sposobnosti, da bi, privezana na stolu, zapustila sobo. Ker nam Fischer navaja samo ta primer, pa nobene definicije in nobene podrobnejše opredelitve pojma sposobnosti, bom poskušal predstaviti najbolj smiselno razumevanje njegovega razlikovanja.

Sonja ima *splošno sposobnost*, da zapusti sobo. Zakaj? Ker je normalna, zdrava, odrasla oseba, ki ima dve nogi; obvlada hojo, vé, kako odpreti vrata ipd. Sonja ni-

ma *sposobnosti, da bi v okoliščinah,* ko je privezana, zapustila sobo. Zakaj ne? Ker sedi čvrsto privezana na stolu in je njena sposobnost gibanja omejena. Sonja zato nima *splošne sposobnosti*, da bi, privezana na stolu, zapustila sobo. Denimo, da pa ima *splošno sposobnost* zapustiti sobo, tudi kadar je privezan, rokohitrec Houdini, ki se uspe razvezati iz vsakršnih vozlov in vezi. Houdini ima zato tudi posebno *sposobnost, da v okoliščinah*, ko je privezan, zapusti sobo. Nima pa sposobnosti, da bi, recimo, *v okoliščinah*, ko je drogiran in privezan na stolu, zapustil sobo.

Poglejmo zdaj ključni vzorec (Σ) v primeru Sonje, ki sedi privezana na stolu.

1’’’ *Sonja ima splošno sposobnost, da zapusti sobo.*
2’’’ *V okoliščinah, ko je privezana na stolu, pomeni zapustiti sobo to, da zapusti sobo, ko je privezana na stolu.*
3’’’ *Torej ima Sonja splošno sposobnost, da zapusti sobo, ko je privezana na stolu.*

Ugotovili smo, da Sonja nima splošne sposobnosti zapustiti sobo, ko je privezana, zato ima kompatibilist prav, da se splošna sposobnost ne prenaša. (1’’’) in (2’’’) je resnično, (3’’’) pa ne. Toda, kaj je s sposobnostjo v danih okoliščinah?

1’’’’ *Sonja ima sposobnost, da v danih okoliščinah zapusti sobo.*
2’’’’ *V okoliščinah, ko je privezana na stolu, pomeni zapustiti sobo to, da zapusti sobo, ko je privezana na stolu.*
3’’’’ *Torej ima Sonja sposobnost, da zapusti sobo v okoliščinah, ko je privezana na stolu.*

Zaključek (3’’’’) zares ne sledi, vendar ne zaradi neveljavnosti sklepanja (Σ), pravi Fischer, ampak zato, ker argument *ni zdrav*: prva premisa (1’’’’) ni resnična! Če je zaključek nekega sklepanja očitno napačen, potem lahko zavrnemo sklepanje, po katerem smo zaključek izpeljali ali pa zavrnemo eno od premis. In Fischer meni, da sklepanje (Σ), če razumemo sposobnost kot sposobnost v danih okoliščinah, zanesljivo vodi od resničnih premis do resničnih zaključkov. Napaka, ki jo dela kompatibilist pa je v tem, da spregleda, da je prva premisa napačna - ugotovili namreč smo, da Sonja nima sposobnosti, da bi v danih okoliščinah (ko je privezana na stolu), zapustila sobo. Podobno naj bi bilo v Scotusovem primeru:

1’ *Mož je sposoben **v danih okoliščinah** nositi ženin kovček B.*
2’ *V teh okoliščinah pomeni nositi ženin kovček B nositi oba kovčka, A in B.*
3’ *Torej je mož sposoben **v danih okoliščinah** nositi kovčka A in B.*

Ker so dane okoliščine takšne, da v njih mož že nosi svoj kovček A, je prva premisa (1’) napačna: v teh okoliščinah namreč mož ne more nositi ženinega kovčka. Ker je ena od premis napačna, je zaključek sicer res napačen, vendar tu ne gre za logično napako - sklepanje (Σ) samo je veljavno. Ker pa je veljavno, ob resničnih premisah vodi do resničnih zaključkov. In inkompatibilist v svoji uporabi sklepanja (Σ) v argumentu (A1) uporablja samo očitno resnične premise, zato je njegova izpeljava nezdružljivosti svobode in determinizma neoporečna.

Očitno lahko Scotusove protiprimere razumemo na dva načina: kot protiprimere veljavnosti sklepanju (Σ), če razumemo sposobnost kot sposobnost v splošnem

smislu. Ali pa kot primere z napačno prvo premiso, če razumemo sposobnost kot sposobnost v danih okoliščinah. Drugo tolmačenje nas vrača na začetek zgodbe - kompatibilist ni uspel ovreči inkompatibilistovih razlogov za nezdružljivost svobode in determinizma. Toda, zakaj naj bi sploh razumeli sposobnost kot sposobnost v danih okoliščinah in ne kot splošno sposobnost?

Kadar nek ključni pojem nastopa v več pomenih, takrat se filozof najprej vpraša, kateri pomen je relevanten za dano razpravo. V razpravi o svobodi je ključen tisti pomen, ki je povezan z moralno odgovornostjo in upravičenostjo kaznovanja. Sonja, ki je privezana na stolu, ni moralno odgovorna zato, ker, recimo, ni rešila otroka, ki se utaplja zunaj hiše, saj ni mogla zapustiti sobe. Sonja ima splošno sposobnost, da zapusti sobo, nima pa sposobnosti, da to stori v danih okoliščinah (recimo, da je privezana proti svoji volji in se tega zaveda). Torej smo moralno odgovorni le za tista dejanja, ki smo jih sposobni storiti v danih okoliščinah, pravi inkompatibilist. Videli pa smo, da je pojem sposobnosti v danih okoliščinah tak, da se kompatibilist z njim ne more izkopati iz argumenta iz prenašanja nemoči. Ta argument kaže, da nihče ni moralno odgovoren, saj ob predpostavki determinizma v danih okoliščinah nihče ni sposoben ravnati drugače, kot je. Sposobnost v danih okoliščinah ovrže Scotusov protiprimer, torej ni nobene logične napake v sklepanju, da sta svoboda in determinizem nezdružljiva.

Kompatibilist vrača udarec

Na tem mestu bom prevzel vlogo kompatibilista in skušal pokazati, da je tabor kompatibilistov daleč od predaje. Razprava o argumentu iz prenašanja nemoči se je po ovinku vrnila na začetek - kako razumeti pojem sposobnosti. Očitno ima Fischer v mislih svobodo nerazlikovanja in sposobnost ravnati drugače kot tisto sposobnost, na kateri temelji moralna odgovornost. Mislim pa, da mi ne bo težko pokazati na problematičnost Fischerjeve izenačitve sposobnosti v danih okoliščinah in sposobnosti ravnati drugače. Ali kompatibilist zares lahko sprejme *sposobnost v danih okoliščinah* kot tisto sposobnost, ki nastopa v argumentu za nezdružljivost svobode in determinizma? Prva premisa v začetnem argumentu se zdaj namreč glasi:

(A1) *Recimo, da oseba* S *svobodno dvigne roko v trenutku* t_2. *Torej ima sposobnost, da v danih okoliščinah v trenutku* t_2 *ne dvigne roke*.

Problem je v nejasnosti “danih okoliščin” - ali te okoliščine zajemajo čisto vsa dejstva, ki so resnična v danem trenutku t_2 in v predhodnih trenutkih, torej tudi dejstvo, da je oseba S v trenutku t_2 dvignila roko? Ali to pomeni, da bi moral imeti tisti, ki bi imel sposobnost, da v danih okoliščinah ne dvigne roke, sposobnost, da ne dvigne roke *v natanko teh okoliščinah*, ko je roko dvignil? Jasno je, da bo kompatibilist takšno razumevanje sposobnosti zavrnil - spomnimo se, da je sposobnost v danih okoliščinah v tem tolmačenju samo drugo ime za brezpogojno sposobnost ravnati drugače, ki je zanj nezdružljiva s smiselnim pojasnilom dejanj. Če razumemo sposobnost, ki nastopa v argumentu iz prenašanja nemoči in v vzorcu (Σ) kot sposobnost v danih (nespremenjenih) okoliščinah, potem je argu-

ment zares veljaven in Scotusov primer ovržen, toda noben kompatibilist pojma sposobnosti ne bo razumel v tem smislu!

Če inkompatibilist vgradi takšno razumevanje sposobnosti v svojo prvo premiso (A1), potem je ostanek argumenta sploh nepotreben. Kompatibilist in inkompatibilist se zdaj res razlikujeta v razumevanju prve premise, ampak to vendar vemo že od vsega začetka. Jasno je, da bo inkompatibilistovo razumevanje sposobnosti ravnati drugače ob predpostavljeni resnici determinizma vodilo do nesprejemljivega zaključka. Toda komu je argument iz prenašanja nemoči sploh lahko namenjen? Samo tistemu, ki ga želi prepričati, da iz predpostavke determinizma in za vse v razpravi sprejemljivih premis sledi zaključek, da nismo svobodni. Ateista, denimo, nima smisla prepričevati, da zaradi obstoja božje vnaprejšnje vednosti sledi, da nikdar nismo svobodni. Prav tako ne kompatibilista, da zaradi nesposobnosti, da bi v natanko istih okoliščinah ravnali drugače, kot smo, nikdar nismo svobodni.

In kaj je s trditvijo, da je sposobnost v danih okoliščinah pogoj za moralno odgovornost? Če gre za sposobnost ravnati drugače v danih (nespremenjenih) okoliščinah, potem inkompatibilist predpostavlja tisto, kar bi šele moral dokazati. Zakaj ne bi za pripis moralne odgovornosti zadoščala pogojna sposobnost: moralno smo odgovorni za neko dejanje takrat, ko bi lahko ravnali drugače, kot smo, če bi tako želeli. Vsi se strinjajo, da Sonja, ki je privezana na stolu, ni moralno odgovorna za to, ker, recimo, ni rešila svojega otroka, ki se utaplja v potoku, ki teče ob hiši, saj ni mogla zapustiti sobe. Toda ta primer lahko tolmačimo na dva načina. Sonja ima splošno sposobnost, da zapusti sobo, nima pa sposobnosti, da to stori v danih okoliščinah (privezana je proti svoji volji in se tega zaveda), pravi Fischer. Sonja ne more ravnati v skladu s svojo voljo, bo rekel kompatibilist. Kajti v tem primeru ni resničen pogojnik: če bi Sonja tako hotela, bi lahko rešila otroka. Pogojna sposobnost pa ni sposobnost, da bi v danih nespremenjenih zunanjih in notranjih okoliščinah lahko ravnali drugače, kot smo dejansko ravnali.

Mislim, da kompatibilist lahko pokaže, da inkompatibilist ne sme tolmačiti sposobnosti kot sposobnosti v danih okoliščinah. Res je, da je pojem sposobnosti večplasten, Kennyev primer sposobnosti ali nesposobnosti, da bi zadeli na loteriji, nas opozarja, da sposobnost storiti *X* povezujemo tudi z zanesljivostjo, s katero lahko privedemo do *X*. Tudi če to razsežnost pojma pustimo ob strani, pa je jasno, da inkompatibilist ne sme predpostaviti *sposobnosti v danih okoliščinah* kot tiste sposobnosti, ki nastopa v argumentu iz prenašanja nemoči. Ker pa samo takšna sposobnost ovrže Scotusov protiprimer začetnemu argumentu (A1), je s tem Scotusovi strategiji spet povrnjena njena veljava.

Kažipot

Ali so že izčrpane vse možnosti, ki jih inkompatibilistu daje njegov argument? Nikakor ne. Inkompatibilist mora zanikati, da gre v primeru sposobnosti v danih okoliščinah, pri kateri je vzorec (Σ) veljaven, za sporno sposobnost, da bi *v natanko istih okoliščinah* ravnali drugače, kot smo. Mož, ki v trenutku t_2 ne prenaša prav ničesar, zares nima sposobnosti, da bi v natanko teh okoliščinah nosil ženin

kovček v t_2 - da bi nosil njen kovček v t_2, bi se moralo nekaj spremeniti v predhodnih pogojih. Toda normalen odrasel moški, ki v trenutku t_2 ne nosi ničesar, vendarle ima *sposobnost, da v danih okoliščinah* nosi ženin kovček. In to je tista sposobnost, ki je mož, preobremenjen s svojim kovčkom, v Scotusovem primeru nima. Torej ne gre za isti pojem, kot to trdi kompatibilist - če imamo sposobnost, da bi *v natanko teh okoliščinah* ravnali drugače, kot smo, potem imamo tudi *sposobnost, da bi ravnali drugače v danih okoliščinah*, obratno pa ni res.

Kompatibilist mora v naslednjem koraku zahtevati jasno definicijo pojma sposobnosti - v čem se sposobnost, da bi *v danih okoliščinah* ravnali drugače, kot smo, razlikuje, na eni strani, od sposobnosti, da bi *v natanko teh okoliščinah* ravnali drugače, kot smo, in na drugi strani od *splošne sposobnosti*? Kompatibilist bo dokazoval, da bo vsaka natančnejša oznaka pojma sposobnost pokazala, da inkompatibilist v argument tihotapi za kompatibilista nesmiselno brezpogojno razumevanje svobode nerazlikovanja. Če pa tega ne stori, potem mu ostane pojem sposobnosti, ki je logična shema (Σ) ne "prenaša" od premis do zaključka, s čimer bo v takšni ali drugačni obliki ohranjena Scotusova zamisel, kako zavrniti argument iz prenašanja nemoči.

Tudi inkompatibilist ima na zalogi še nekaj adutov. Kompatibilist trdi, da je Sonja, ki sedi neprivezana v sobi in sliši krike na pomoč, moralno odgovorna za rešitev svojega otroka, čeprav v danih nespremenjenih zunanjih in notranjih okoliščinah ne more ravnati drugače, kot dejansko ravna. Če dejansko ni stekla na pomoč, potem je odgovorna, ker bi lahko stekla, če bi tako hotela. "Če bi ..., potem bi ...", ampak kako sploh bi? - se sprašuje inkompatibilist. Pogojnik je resničen "na prazno", tako kot pogojnik "Če bi bilo dva in dva pet, potem Turki ne bi osvojili Bizanca", saj je vsak pogojnik z nemogočim antecedensom avtomatično resničen. Kako bi Sonja lahko ravnala in hotela drugače, če pa nima brezpogojne sposobnosti ravnati drugače? Inkompatibilist bo iskal vedno boljše razloge, s katerimi bo utemeljeval svojo osnovno intuicijo, po kateri svoboda spontanosti ne zadošča za svobodo in moralno odgovornost, svoboda tipa "če bi ..., potem bi ..." pa ima tako kot vsaka opredelitev svobode, ki je združljiva z determinizmom, zanj toliko skupnega s pravo svobodo kot ponarejen denar s pravim.

Razprave ne bom nadaljeval - bralcu, ki je "zaznal" osnovno zgradbo problema in strategije njegovega reševanja in ki se je odločil za eno ali drugo stran, ne bo težko samemu narediti koraka naprej. Kakšen pa je končni izid razprave o odnosu med svobodo in sposobnostjo? Ali nas ne bo razprava med kompatibilistom in inkompatibilistom vedno znova privedla v pat položaj? Ali ni problem svobode in determinizma, ki ga filozofi neuspešno rešujejo že dve tisočletji, utemeljen razlog za pesimizem, ki pravi, da ni mogoče nikdar rešiti nobene filozofske uganke?

Odvisno od tega, kaj pričakujemo od filozofije in reševanja filozofskih problemov. Na koncu smo se res vrnili na začetek - k zahtevi po natančnejši oznaki pojma svobode kot sposobnosti, toda medtem smo opravili precej pojmovnega dela, s katerim smo odstranili nekaj pojmovne zmede in nejasnosti, v katero nas vedno pahne filozofski problem. Razlikovali smo med svobodo nerazlikovanja in svobodo spontanosti, med sposobnostjo ravnati drugače in sposobnostjo ravnati v skla-

du z lastno voljo, med splošno sposobnostjo in sposobnostjo, ki jo imamo v danih okoliščinah. Natančen pretres argumenta iz prenašanja nemoči je razčistil teren, prispeval k natančnejši formulaciji problema in jasno začrtal smeri nadaljnjega razmišljanja. Zapriseženega libertarca, denimo Sartra, kompatibilistova strategija ne bo nikdar prepričala, toda nevtralnemu opazovalcu bo nemara postalo jasno, kaj je v igri, in kakšne posledice mora sprejeti tisti, ki zastopa določeno filozofsko stališče.

Naj za konec spremenim način pisanja, ki ga narekuje uvodna, pregledna razprava in jasneje nakažem svoje stališče, ki je vsaj delno razvidno že iz moje kritike Fischerjeve razprave o Scotusovem protiprimeru. Ali sposobnost ravnati drugače zares pomeni, da smo svobodni samo, če je vse mogoče in vse odprto? Bi pisatelj Andrić, denimo, lahko postal olimpijski zmagovalec v suvanju krogle? Mislim, da ne, vendar ni bil zato nič manj svoboden.

Freedom and Ability

The first part of the article presents an introduction to the contemporary work on the problem of freedom. There are two main positions which differ in their understanding of the connection between the concepts of freedom and ability. A compatibilist claims that freedom and determinissm are compatible. An incompatibilist denies this and argues that the concept of freedom entails the absolute ability to do otherwise. The latter presents the argument based on the “transfer of powerlesness.” The *reductio ad absurdum* version of the argument is discussed and it is argued against J. M. Fischer that the strategy developed by Duns Scotus is still a viable refutation of the incompatibilist type of reasoning.
Keywords: freedom, determinism, ability, compatibilism, argument for incompatibilism.

Literatura

Fischer, J. M. (1994). *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Basil Blackwell.

Fischer, J. M. (1985). “Scotism”. *Mind*, 94, str. 231-43.

Hawking, S. (1994). “Ali je vse vnaprej določeno?”, v *Črne luknje in otroška vesolja*, Ljubljana: Sigma.

Kenny, A. (1973). *Will, Freedom, and Power*. Oxford: Basil Blackwell.

Strawson, G. (1994). “The Impossibility of Moral Responsibility”. *Philosophical Studies*, 75, str. 5-24.

Van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

Van Inwagen, P. (1993). *Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Watson, G. (1987). “Free Action and Free Will”. *Mind*, 96, str. 145-172.