

6. SLOBODA I DETERMINIZAM*

U Njemačkoj se sve do nadregionalnih dnevnih novina vodi živa debata o slobodi volje.¹ Osjećamo se kao da smo se premjestili u 19. stoljeće. Jer ponovo su – sada potpomognuti tehničkim postupkom slikovnog prikaza – rezultati istraživanja mozga to što je ponovo daje aktualnost dostojanstvenoj filozofskoj raspravi. Neurolozi i predstavnici kognitivnih znanosti spore se s filozofima i drugim znanstvenicima na području duhovnih znanosti, oko determinističkog nazora prema kojemu kauzalno zatvoreni svijet ne daje mjesta slobodi izbora između alternativnih djelovanja. Polazište kontroverze ovaj put tvore rezultati jedne tradicije istraživanja koja se vraća na eksperimente koje je još 70-tih godina izveo Benjamin Libet.²

* Podloga teksta za predavanje prilikom prijema Kyoto-nagrade koja je 2004. četvrti put – poslije Karla R. Poppera, Willarda van Orman Quinea i Paula Riccoeura – dodijeljena jednom filozofu.

1 Ponovo se zahvaljujem Lutzju Wingertu, koji je u ovoj diskusiji kod kuće više negoli ja, za detaljne prijedloge koji vode dalje, kao i Tilmanu Habermasu za prijedloge za poboljšanja koji su bili od velike pomoći.

2 Chr. Geyer /Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt/M. 2004.

Izgleda da eksperimenti potvrđuju redukcionističke strategije istraživanja koje sebi postavljaju cilj da mentalne procese objasne *samo* iz fizioloških uvjeta koji se mogu promatrati.³ Te postavke polaze od premise da svijest o slobodi koju akteri sebi pripisuju počiva na samoobmani. Doživljaj vlastitoga odlučivanja u izvjesnoj mjeri je točak koji se okreće uprazno. Sloboda volje koja je shvaćena kao „mentalno uzrokovanje“ prema tome je privid iza kojeg se skriva opća povezanost neuronskih stanja prema prirodnim zakonima.⁴ Taj determinizam je svakako nespojiv sa svakodnevnim samorazumijevanjem subjekata koji djeluju. U svakodnevnicu ne možemo izbjeći da sebi uzajamno i do daljnjeg pripisujemo *odgovorno autorstvo* za naša djelovanja. Obećano znanstveno prosvjetiteljstvo o determinaciji našega djelovanja na osnovi prirodnih zakona, ne može staviti u pitanje intuitivno učvršćeno i pragmatički osvjedočeno samorazumijevanje uračunljivih aktera. Objektivirajući jezik neurobiologije zahtijeva od „mozga“ gramatičku ulogu koju je do sada igralo „Ja“, ali time ne nalazi nikakav priključak na jezik psihologije svakodnevice. Provokacija koja se sastoji u tome da „mozak“ treba misliti i djelovati umjesto „samog“ mene, izvjesno je samo gramatička činjenica; ali, na taj način se životni svijet štiti od kognitivnih disonancija.

Naravno, to ne bi bila prva prirodnoznanstvena teorija koja se na taj način ne slaže sa *commonsensem*. Ona bi također i psihologiju svakodnevice morala dotaknuti najkasnije onda kad se tehničke primjene teorijskog znanja (naprimjer, preko navikavanja na terapijske tehnike) umješaju u svakodnevnu

3 G. Roth, „Worüber Hirnforscher reden dürfen – und in welcher Weise?“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004.), str. 223. –234., ovdje 231.

4 Deterministička teza je nazavisna od tog da li prirodne zakone interpretiramo probabilistički. Jer samovolja se ne može svesti na slučaj.

praksu. Tehnike s kojima spoznaje neurobiologije jednoga dana zahvaćaju u svijet života, mogle bi dobiti relevanciju koja se tiče promjene svijesti, a koja /relevancija/ nedostaje samim spoznajama. Ali, je li deterministički nazor uopće jedna prirodoznanstveno utemeljena teza ili je samo sastavni dio naturalističke slike svijeta, koju imamo zahvaliti spekulativnom tumačenju prirodoznanstvenih spoznaja?

Debatu o slobodi želim nastaviti kao raspravu o *ispravnom načinu* naturaliziranja duha. S jedne strane, mi želimo dati za pravo intuitivno neospornoj evidenciji svijesti o slobodi (koja performativno prati sva naša djelovanja), s druge strane želimo zadovoljiti potrebu za jednom koherentnom slikom univerzuma koja uključuje čovjeka kao prirodno biće. Kant je samo po cijenu dualizma između svjeta onoga inteligibilnog i svijeta pojava, mogao pomiriti kauzalitet iz slobode s prirodnim kauzalitetom. Danas želimo izaći na kraj bez takvih metafizičkih pozadinskih pretpostavki. Ali, tada ono što smo od Kanta naučili o transcendentnim uvjetima naše spoznaje, moramo dovesti u sklad s onim što nas je Darwin naučio o prirodnoj evoluciji.

Najprije ću u kritičkom dijelu pokazati da redukcionistički programi istraživanja mogu zaobići teškoće dualizma perspektiva objašnjenja i jezičkih igara, samo po cijenu epifenomenalizma. Drugi – konstruktivni – dio podsjeća na antropološke korijene tog dualizma perspektiva koji isključuje monističko gledište sâme prirodne evolucije. Kompleksnija slika interakcije između mozga koji determinira duh, i duha koji programira mozak, rezultat je filozofske refleksije a ne samo prirodoznanstvene spoznaje. Ja zastupam nescijentistički ili „mehki“ naturalizam. Prema tom nazoru „realno“ je sve i samo to što se može prikazati u istinitim iskazima. Ali, realnost se ne iscrpljuje u sveukupnosti regionalno ograničenih iskaza koji

se prema današnjim standardima broje kao istiniti iskustveno-znanstveni iskazi.

I. Za i protiv redukcionizma

Polazeći od kritike plana i iskazne snage Libetovih eksperimenata, najprije želim uvesti jedan fenomenološki primjeren pojam slobode djelovanja (1). Analitička teorija djelovanja pokazuje put ka jednom nedeterminističkom pojmu uvjetovane slobode i ka koncepciji odgovornog autorstva. Za razliku od kauzalnog objašnjenja iz uzroka oboje zahtijeva racionalno objašnjenje djelovanja (2 i 3). Redukcionizam pokušava izmaknuti epistemičnom razdoru između komplementarnih perspektiva objašnjenja i formi znanja. Teškoće s kojima se susreće ova strategija motiviraju pitanje u drugom dijelu: da li bi dualizam epistemičnih perspektiva, koji istovremeno strukturira i ograničava naš pristup svijetu, mogao proizaći iz prirodnog razvitka samih kulturnih formi života (4).

(1) Benjamin Libet je od osobā na kojima je obavljao neurološke pokuse tražio da spontano počnu pokretati ruke na određeni način i da u protokol zapišu trenutak odluke. Ta odluka u skladu s očekivanjima prethodi samom tjelesnom pokretu. Kritičan je, pak, vremenski interval, s jedne strane, između prethodnog toka nesvjesnih procesa (koji su promatrani u primarnim i asocijativnim arealima moždane kore), te, s druge strane, svjesnog akta koji pokusna osoba iskušava kao svoju vlastitu odluku.⁵ U mozgu se očito gradi „potencijal

⁵ O poretku pokusa i o kasnijim kontrolnim eksperimentima upor. G. Roth, *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt/M. 2003., str. 518.-528., kao i B. Libet, *Mind, Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt/M. 2005.

spremnosti“ koji je specifičan za djelovanje, prije negoli se sama osoba „odluči“ da djeluje.

Taj nalaz vremenskog slijeda neuronskih događanja i subjektivnog doživljavanja izgleda da dokazuje da moždani procesi determiniraju svjesno djelovanje, a da voljni akt (koji sebi pripisuje sama osoba koja djeluje) ne igra kauzalnu ulogu. Psihološka istraživanja, osim toga, potvrđuju iskustvo da akteri pod određenim okolnostima izvode djelovanja kojima tek naknadno pripisuju vlastite intencije.

Libetovi eksperimenti bi, svakako, jedva mogli preuzeti njima pripisani teret dokaza za determinističku tezu. Manifestni redoslijed pokusa je prilagođen proizvoljnim pokretima tijela koji akterima dopuštaju samo djeliće sekunde između namjere i izvedbe djelovanja. Stoga se postavlja pitanje da li se rezultati pokusa smiju generalizirati izvan te klase radnji. Također i jedna interpretacija koja je u tom aspektu oprezna, ne može izbjeći slijedeći prigovor da značenje promatranih sekvenci ostaje najasno. Izgleda da model dopušta mogućnost da su se pokusne osobe, podučene o toku eksperimenta, već koncentrirale na plan djelovanja prije nego se odluče na izvođenje aktualnog djelovanja. Tada bi, pak, neurološki promatrana izgradnja potencijala spremnosti odražavala samo faze planiranja. Konačno, prigovor koji ima još veću težinu jest onaj koji se iz principijelnih razmatranja okreće protiv umjetnog proizvođenja apstraktnih situacija odlučivanja. Kao u svakom modelu, i ovdje se postavlja pitanje, šta se mjeri – i prethodno filozofsko pitanje: šta se zapravo uopće treba mjeriti.

Kako je normalno, djelovanja su rezultat kompleksnog ulančavanja intencija i razmišljanja koja procjenjuju ciljeve i alternativna sredstva u svjetlu prilika, resursa i prepreka. Model koji planiranje, odluku i izvedbu nekog pokreta tijela sabija u

uski vremenski okvir i izvlači iz svakog konteksta dalekosežnih ciljeva i obrazloženih alternativa, može obuhvatiti samo artefakte kojima nedostaje tačno to šta djelovanja tek implicitno čini slobodnim djelovanjima: interna povezanost s razlozima. Nesporazum je da se sloboda onoga: moći-djelovati-ovako-ili-drukčije vidi utjelovljenom u Buridanovu magarcu. U „goloj“ odluci da se ispruži desna ili lijeva ruka ne manifestira se nikakva sloboda djelovanja sve dok nedostaje kontakt s razlozima koji, naprimjer, nekog biciklistu mogu motivirati da skrene desno ili lijevo. Tek s takvim razmišljanjem otvara se prostor slobodnog djelovanja, „jer smislu razmišljanja jednostavno pripada to da možemo djelovati ovako a i drukčije.“⁶

Čim u igru uđu razlozi koji govore za ili protiv nekog djelovanja, moramo pretpostaviti da stajalište do kojega želimo dospjeti tek prosudbom razloga nije utvrđeno od početka.⁷ Da najprije nije otvoreno pitanje: kako treba odlučiti, mi uopće ne bismo trebali razmišljati. Volja se oblikuje, kako god neprimjetno, u *procesu* razmišljanja. A budući da neka odluka *dozrijeva* tek u nizu kako god površnih i nejasnih posudbi, mi sebe iskušavamo kao slobodne samo u više ili manje svjesno izvršenim djelovanjima. Naravno, postoje različiti tipovi djelovanja, recimo, nagoniska, habitualizirana, slučajna, neurotično-prisilna djelovanja itd. Ali, sva svjesno izvršena

6 E. Tugendhat, „Der Begriff der Willensfreiheit“, u: isti autor, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 1992., str. 334-551., str. ovdje 340.

7 Empirijski argument (koji je naveden kao uzvratni odgovor) po kojemu se razmišljanja iscrpljuju u funkciji da se provjeri „emocionalna podnošljivost“, pretpostavlja ono što treba obrazložiti. Upor. Roth (2003.), str. 526. i naredna: „Kako god da glasi rezultat racionalnog prosuđivanja, on podliježe posljednoj odluci (!) limbičkog sistema, jer mora biti *emocionalno prihvatljiv* [...] Drukčije negoli što to vidi svakodnevna psihologija, logički argumenti kao *takvi* nisu oni koji nas pokreću ka umnom djelovanju.“

djelovanja daju se retrospektivno preispitati s obzirom na njihovu uračunljivost. Druge osobe mogu nekog uračunljivog aktera uvijek pozvati na odgovornost za njegova namjerna djelovanja. „To što onaj ko djeluje čini namjerno, upravo je to šta mu je na raspolaganju i za čiju izvedbu ima primjerene razloge.“⁸ Slobodna je samo promišljena volja.

I Benjamin Libet je kasnije reflektirao na ulogu svjesnih procesa prosuđivanja. Rezultate svojih eksperimenata je tumačio u jednom smislu, koji uobičajene interpretacije stavljaju u jedno drugo svjetlo.⁹ On sada, naime, u fazi između namjere i izvedbe dopušta slobodnoj volji kontrolnu funkciju spram nesvjesno započetih djelovanja, ukoliko bi ta djelovanja predvidivo ušla u konflikt s drugima, naprimjer normativnim, očekivanjima. Prema toj interpretaciji, slobodna volja bi se barem negativno mogla dovesti do važenja u formi veta prema svjesnom aktualiziranju neke nesvjesne ali neopravdane dispozicije djelovanja.

(2) Peter Bieri je zbrke u konceptu slobode volje (koja nema izvora ali uspostavlja početke) razriješio fenomenološki uvjerljivo.¹⁰ Ako akt „slobodnog odlučivanja“ znači da akter svoju volju „veže razlozima“, trenutak otvorenosti odluke ne isključuje njezinu *racionalnu* uvjetovanost. Onaj ko djeluje slobodan je onda ako hoće to šta smatra ispravnim, kao rezultatom svojih razmišljanja. Kao neslobodu iskušavamo samo izvana nametnutu prinudu koja nas prisiljava da djelujemo drukčije nego što hoćemo primjereno vlastitom uvidu. Iz toga se ispostavlja koncept uvjetovane slobode koji oba momenta

8 D. Davidson, „Handlungsfreiheit“, u: isti autor, *Handlung und Ereignis*, Frankfurt/M. 1985., str. 99.-124., ovdje 114.

9 B. Libet, „Haben wir enen freien Willen“, u: Geyer (2004.), 209.-224.

10 P. Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, München 2001.

– slobode pod određenim uvjetima – ravnopravno uzima u obzir.

S jedne strane, do presudnog praktičnog suda o tome kako treba djelovati, akter ne dopijeva bez procjene alternativa djelovanja. Doduše, te alternative djelovanja postavljaju mu se unutar prostora mogućnosti slobodnog djelovanja koji je ograničen sposobnostima, karakterom i okolnostima. Ali u pogledu na alternative koje još treba procijeniti, on se mora pouzdati u sebe da može djelovati ovako ili drukčije. Jer, zamišljenom akteru se sposobnosti, karakter i okolnosti pretvaraju u jednako tako mnogo razloga za njegovo „Moći“ koje je ograničeno specifičnom situacijom. U tom smislu on nije *bezuovjetno* slobodan da djeluje tako ili drukčije. U proces razmišljanja akter, ne slučajno (jer nije bezrazložno), dolazi do racionalno motiviranog stajališta. Uvidi ne nastaju proizvoljno, oni se oblikuju prema pravilima. Da je onaj ko se odlučio na djelovanje drukčije prosudio, drukčije bi i htio.

S druge strane, uloga razloga koji motiviraju djelovanje ne može se shvatiti prema modelu uzrokovanja nekog događaja (koji se može promatrati) nekim prethodnim stanjem. Proces suđenja *ovlašćuje* onoga ko djeluje kao autora neke odluke. Kroz neki kauzalno objašnjiv prirodni proces, onaj ko djeluje osjećao bi se razvlašćenim, naime osjećao bi da mu je oduzeta njegova inicijativa. Zbog toga nije samo gramatički pogrešno reći: da je akter prosudio drukčije, „morao bi“ drukčije htjeti. Neprinudnu prinudu boljeg argumenta, koja nas motivira za Da-, i Ne-stajališta, treba razlikovati od kauzalne prinude nekog nametnutoga ograničenja koje nas sili da djelujemo drukčije negoli što hoćemo: „Ako nam nedostaje autorstvo onda se radi o tome da nam, kao onima koji misle i koji prosuđuju, ne uspijeva uticati na naše htijenje i činjenje. Sloboda u tom smislu nije

samo *podnošljiva* s uvjetovanošću [...], *zahtijeva* uvjetovanost i bez nje se ne bi mogla zamisliti.¹¹

Šta znači motivacija putem razlogā, sada možemo objasniti iz perspektive učesnika u javnom procesu „davanja i uzimanja razloga“ (Robert Brandom). Stoga neki promatrač događanje diskursa mora opisati u mentalističkom jeziku, to znači, u jeziku koji sadrži predikate kao što su „smatrati“ i „uvjeravati“, „odobravati“ i „nijekati“. U epistemičnom jeziku on bi morao (iz gramatičkih razloga) eliminirati sve odnose prema propozicionalnim stajalištima subjekata koji nešto smatraju istinitim ili lažnim. Sa tog gledišta, događanje diskursa se preobražava u prirodni događaj koji se u neku ruku odvija iza leđa subjekata.

Peter Bieri pokušava, doduše, da koncept uvjetovane slobode pomiri s determinističkim prirodnim događanjem: „Razmišljanje o alternativama je u cijelosti događanje koje će me, skupa s mojom poviješću, na kraju vezati za jedno posve određeno htijenje.“¹² Ali, pridodana rečenica „To znam, i to mi ne smeta“, pokazuje da ovdje nešto ide nakrivo. Uvjetovani karakter moje odluke ne smeta mi samo dotle dok to „događanje“ retrospektivno mogu razumjeti kao proces razmišljanja (koji se na bilo koji način odvija i implicitno), u kojemu *sudjelujem* kao učesnik u diskursu ili kao subjekt koji razmišlja *in foro interno*. Jer, tada je to *moj* uvid iz kojeg donosim odluku. Ali, veoma bi mi smetala determinacija moje odluke kroz neuronsko događanje u kojemu ja više ne *sudjelujem* kao osoba koja zauzima stajalište: *to više ne bi bila moja* odluka. *Neprimjetna* promjena od perspektive učesnika do perspektive promatrača može izazvati dojam da motivacija djelovanja putem razumljivih razloga

11 Bieri (2001.), str. 166.

12 Bieri (2001.), str. 287. i naredna.

gradi most prema determinaciji djelovanja putem uzroka koji se mogu promatrati.

Ispravan koncept uvjetovane slobode ne podupire onaj brzopleti ontološki monizam prema kojemu su razlozi i uzroci dva aspekta iste stvari. Prema tom nazoru, razlozi predstavljaju subjektivnu stranu, takoreći „doživljajnu formu“ procesa koji se mogu neurološki utvrditi. U logičko-semantičkim vezama između propozicionalnih sadržaja i stavova trebalo bi da se oglédaju „kompleksna ulančavanja neurofizioloških događaja“: „Razlozi bi, prema tome, bili ‘unutarnji’, doživljeni aspekt, a uzroci, vanjski’ neurofiziološki aspekt nečega Trećeg koje se očito odvija deterministički, samo nam je temeljno zatvoreno“¹³ Ovo naturalističko tumačenje nepravedno se poziva na „kauzalnu teoriju djelovanja“ koju zastupa Donald Davidson, prema kojoj želje i stavovi, intencije, uvjerenja i vrijednosne orijentacije važe kao uzroci nekog djelovanja onda kada predstavljaju razloge *iz kojih* je neki akter izveo svoje djelovanje.

Premda Davidson sam odbacuje redukcionizam,¹⁴ konceptualiziranje razlogā kao uzroka sugeriralo je jedno tumačenje slobode djelovanja koje obećava da će zatvoriti ponor između onoga duhovnog i onoga fizičkog. Teorija ne može iskusiti to obećanje. Doduše, prenapregnuti idealistički

13 Roth (2004 str.), str. 232.

14 Upor. D. Davidsonovu repliku na E. Rortyja, u: L. E. Hahn (Hg.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Lasalle (Ill.) 1999., str. 599: „What I have chiefly emphasized is the irreducibility of our mental concepts. They are irreducible in two senses. First, they cannot be defined in the vocabularies of the natural sciences, nor are there empirical laws linking them with physical phenomena in such a way as to make them disposable. Second, they are not an optional part of our conceptual resources. They are just important and indispensable as our common-sense means of talking and thinking about phenomena in non-psychological ways.“

pojam bestemeljno-bezuvjetne slobode koja treba imati snagu da oživi nove kauzalne nizove, može se oslabiti s gledišta te teorije djelovanja. Ali, uklapanje slobode djelovanja u jedan motivirajući kontekst razloga ne može skriti diferenciju između objašnjenja djelovanja iz racionalnih motiva ili iz uzroka. Pojam uvjetovane slobode jednako malo doprinosi tezi da ta objašnjenja djelovanja možemo pripisati jedno drugom kao dvije strane iste – *zasada nepoznate* – medalje.¹⁵

(3) Racionalno objašnjenje nekog djelovanja ne navodi – kao uobičajeno kauzalno objašnjenje – *dovoljne* uvjete za faktičko nastupanje događaja djelovanja. Jer, motivacijska snaga razloga djelovanja pretpostavlja da su ti razlozi pod danim okolnostima „odlučujući“ za djelatni subjekt, to jest dovoljni su da „vežu“ volju aktera. Motivacija putem razloga ne zahtijeva samo aktera koji zauzima stav za kojeg se *broje* razlozi, nego aktera koji dopušta da se *odredi* svojim uvidom. Zbog ovoga odnosa na subjekt koji može djelovati iako zna da to nije uredu, iskaz da je S iz nekog razloga R izveo djelovanje D, očito nije ekvivalentan s iskazom da je R uzrokovao djelovanje D.¹⁶ Za razliku od uobičajenog kauzalnog objašnjenja racionalno objašnjenje djelovanja ne dopušta zaključak da bi bilo koja osoba pod istim antecedencijama došla do iste odluke. Navođenje umnih

15 Ovu varijantu ontološkog monizma – koja je povezana s dualizmom aspekata – razvija Thomas Nagel sa programom iskustveno-znanstvenog verificiranja jednoga *zasada* samo postuliranog „Trećeg“. Ta buduća teorija tada treba dati osnovu na koju se oba komplementarna opusa onoga fizičkog i onoga mentalnog mogu reducirati prema poznatim uzorima: „The Psychophysical Nexus“, u: Th. Nagel, *Concealment and Exposure*, Oxford, 2002., str. 194-235.

16 O ovom argumentu upor. J. Searle, *Freiheit und Neurobiologie*, Frankfurt/M. 2004., str. 28.-36.

motiva djelovanja nije dovoljno za preoblikovanje objašnjenja i prognozu. U odgovorno autorstvo ne spada samo motivacija putem razloga nego utemeljeno prihvaćanje inicijative koju onaj ko djeluje pripisuje samom sebi: aktera tek „autorom“.

To da „od njega zavisi“ da djeluje tako a ne drukčije, zahtijeva dvoje: on mora biti uvjeren u to da čini ispravno, ali on to također mora činiti *sam*. Spontanost djelovanja koja je prisutna u samoiskustvu, nije nikakav autonomni izvor nego je subjekt koji sebi pripisuje jedno „Moći“. A akter se može razumjeti kao autor jer se identificirao s vlastitim tijelom i egzistira kao živo tijelo koje je osposobljeno i ovlašteno za djelovanje. Onaj ko djeluje može se dati „odrediti“ iz organskog supstrata koji se iskušava kao živo tijelo bez umanjivanja svoje slobode, jer svoju subjektivnu prirodu iskušava kao izvor onoga Moći. Iz perspektive tog iskustva tijela, vegetativni procesi (kao i svi procesi mozga koji se iz neurološke promatračke perspektive odvijaju „nesvjesno“) kojima upravlja limbički sistem se (za one koji djeluju) iz kauzalnih determinanti preobražavaju u *omogućujuće* uvjete. Utoliko sloboda djelovanja nije samo sloboda „uvjetovana“ razlozima nego je i „prirodom uvjetovana“ sloboda. Budući da tijelo kao živo tijelo svagda „jest“ vlastito tijelo, ono određuje šta mi možemo: „Biti određen je konstitutivni oslonac samoodređenja.“¹⁷

To na sličan način važi za karakter koji obrazujemo u toku individualne životne priče. Autor je svagda određena osoba kojom smo postali mi, ili individua koju se ne može zastupati, kakvom mi razumijemo sebe. Stoga se i naše želje i preferencije u danom slučaju broje kao dobri razlozi. Svakako, ti razlozi prvoga reda mogu se nadići etičkim razlozima koji se odnose na naš osobni život u cjelini, a još više moralnim razlozima. Oni

17 M. Seel, *Sich bestimmen lassen*, Frankfurt/M. 2002., str. 288.

opet proizlaze iz dužnosti koje sebi uzajamno dugujemo kao osobe.¹⁸ Kant najprije govori o autonomiji ili slobodnoj volji, ako se volja daje vezati razlozima te vrste – dakle uvidima koji nisu utemeljeni samo u osobi i u dobro razumljenom interesu pojedinca, nego u zajedničkom i podjednakom interesu svih osoba. Isticanje moralnog djelovanja i kategoričkog trebanja dalo je prednost inflacioniranom pojmu bestemeljno-inteligibilne slobode koja je, odsječena od svih empirijskih sklopova, u tom smislu „apsolutna“. Fenomenologija odgovornog autorstva nas je, nasuprot tome, vodila pojmu uvjetovane slobode ukorijenjene u organizmu i životnoj povijesti, koji se na slaže niti s Decartesovim naukom o dvije supstancije niti s Kantovim naukom o dvama svjetovima. Metodološki, dualizam perspektiva objašnjenja učesnika i promatrača, ne smije biti ontologizirana u dualizam duha i prirode.¹⁹ I racionalna objašnjenja djelovanja polaze od toga da su akteri, donoseći svoje odluke, uklopljeni u kontekste i upleteni u životne okolnosti. Oni koji djeluju – kad svoju volju daju odrediti onim što je u njihovim moćima i onim što drže ispravnim – ne stoje izvan svijeta. Oni zavise od organskog supstrata njihove Moći, od životne priče, karaktera i sposobnosti, od društvene i kulturne okoline a osobito od aktualnih danosti situacije djelovanja. Ali, sve ove faktore onaj koji djeluje usvaja u izvjesnoj mjeri tako da oni više ne utiču na obrazovanje volje kao eksterni uzroci i mogu iritirati njegovu svijest slobode. Autor se identificira s vlastitim organizmom, s vlastitom životnom pričom i kulturom koja obilježava

18 T. M. Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.) 1998.

19 To je alternativa protiv koje W. Singer profilira deterministički nazor: „Jedna mogućnost je da zaista postoje ontološki različiti svjetovi, jedan materijalni i jedan nematerijalni, da čovjek sudjeluje u oba, a mi sebi samo ne možemo predočiti kako se jedan drži prema drugom“, u: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52., 8 (2004.), 235.-256., ovdje 239.

ponašanje, s vlastitim motivima i sposobnostima. A subjekt koji prosuđuje, sve vanjske okolnosti – ukoliko su one relevantne kao ograničenja i prilike – uključuje u vlastito razmišljanje.

Dosadašnja diskusija razvija jaki ali ne i idealistički pojam slobode djelovanja, koji fenomene što ih treba objasniti najprije treba staviti u pravo svjetlo. S tim konceptom povezuje se pojam racionalnog objašnjenja djelovanja koji skreće pažnju na dualizam objašnjavajućih perspektiva i jezičkih igara koji je teško prevladati. Taj epistemični dualizam ima, doduše, samo metodički, nikakav ontološki smisao. Ali do sada je nejasno kako se taj dualizam može dovesti u saglasnost s monističkim shvaćanjem univerzuma koje ide ususret našoj potrebi za koherentnom slikom svijeta.

Advokati redukcionističke strategije istraživanja ne bez razloga stavljaju u sumnju ravnopravnost obiju perspektiva. Jer, ta strategija je nasuprot *commonsensea* uvijek iznova uspijevala s kontraintuitivnim spoznajama. Subjektivno osjećen fenomen kao što je toplina, sveden je na kretanje molekula i nikome ne smetaju fizikalni pojmovi kojima analiziramo razlike u boji i visini tonova. I u pogledu na tobožnju interakciju između duha i mozga, istraživačke postavke koje vjeruju samo tvrdim kauzalnim objašnjenjima, a mehka racionalna objašnjenja upućuju u iluzornu psihologiju svakodnevice, mogle bi imati ispravan odgovor.

(4) Za to i s biološkog gledišta postoji dobar argument. Na putu iskustveno-znanstvenog realizma već smo prevladali selektivnost perceptivnih područja na koja nas ograničava slučajna organska opremljenost. Evolucijska teorija spoznaje naglašava funkcionalnu važnost konkluzivnog mišljenja i važnost prerade opažaja koja /prerada/ konstruira i oblikuju

teoriju, – za preživljavanje vrste: „Sistemi naših osjetila su, doduše, izvrsno prilagođeni za to da iz vrlo malog broja podataka shvate uvjete koji su relevantni za ponašanje, ali oni pri tome ne pridaju nikakvu vrijednost potpunosti i objektivnosti. Oni ne odslikavaju vjerno nego rekonstuiraju i pri tome se služe predznanjem koje je pohranjeno u mozgu [...] Mozgovci koriste ta predznanja da bi interpretirali osjetilne signale i da bi ih uvrstili u veće sklopove [...] Te rekonstrukcije, koje se baziraju na znanju, mogu doprinijeti tome da se kompenziraju nesavršenosti sistema osjetila. Predznanje se može koristiti za to da se ispune praznine, a logičko zaključivanje može pomoći da se otkriju besmislice [...] Osim toga, tehničkim sensorima mogu se otvoriti izvori informacija koji nisu dostupni našim prirodnim osjetilima.“¹⁴ Ovdje je riječ o biološkoj vrijednosti prilagođavanja kolektivnog učenja organiziranog istraživanja.

Ali kako se to isticanje znanstvenog sistema – čiji su članovi na poseban način trenirani za kooperativno tražanje istine i za procjenu razloga – slaže s iluzijskim karakterom razlogā i opravdanja? Ako u igru unesemo premise teorije evolucije da bi objasnili vrijednost prirodnoznanstvenih istraživanja za reprodukciju, onda toj vrijednosti pripisujemo značajnu kauzalnu ulogu za preživljavanje vrste. To se protivi neurobiološkom gledištu s kojega se ta praksa, kao i svaka praksa opravdanja, klasificira kao epifenomen. Taj epifenomenalistički nazor prisilno proizlazi iz redukcionističke postavke istraživanja. Razlozi nisu nikakva fizička stanja koja se mogu promatrati, koja variraju prema prirodnim zakonima; stoga se oni ne mogu identificirati s običnim uzrocima. Budući da se uskraćuju strogom kauzalnom objašnjenju razlozi mogu još samo preuzeti ulogu racionalizirajućih, popratnih komentara o nesvjesnim, neurološki objašnjivim ponašanjima.

U izvjesnoj mjeri mi djelujemo „iz“ uzroka i kada pred drugima naše djelovanje opravdavamo „pomoću“ razloga.

Time redukcionizam plaća visoku cijenu. Ako s neurobiološkog gledišta razlozi i logička prerada razloga ne igraju nikakvu kauzalnu ulogu, onda s gledišta teorije evolucije ostaje zagonetnim zašto priroda sebi uopće dopušta luksuz jednoga „prostora razloga“ (Wilfried Sellars). Razlozi ne plivaju poput masnih mrlja u supi svjesnoga života. Naprotiv, za same subjekte koji sudjeluju procesi suđenja i djelovanja su stalno povezani s razlozima. Ako bi „davanje i uzimanje“ razloga moralo biti dokinuto kao epifenomen, onda od bioloških funkcija samorazumijevanja subjekata koji su sposobni za jezik i za djelovanje ne bi preostalo mnogo. Zašto jedni drugima moramo postavljati legitimacijske zahtjeve? Koje funkcije ispunjava cijela nadgradnja agentura socijalizacije, koja na djecu adresira prisilu te vrste koja se kauzalno odvija uprazno?²⁰

John Searle je protiv epifenomenalizma svjesnog života iznio shvatljiv prigovor: „Procesi svjesne racionalnosti su tako važan dio našega života, a prije svega biološki tako dragocjen dio našega života, da bi stvari bile posve drukčije od svega što znamo o evoluciji, kad jedan fenotip toga velikog poretka uopće ne bi igrao nikavu funkcionalnu ulogu u životu i za preživljavanje organizma.“²¹ Gerhard Roth po svoj prilici ima u vidu taj prigovor kad samorazumijevanje aktera, posebno slobodu djelovanja koju sebi pripisuje „virtualno Ja“, proglašava

20 Objašnjenja koja nudi Roth (2003.), str. 528. i naredne, neobično su tautološka: pitanje je ipak zašto nastaje iluzija volja slobode ako ne igra nikakvu kauzalnu ulogu.

21 Searle (2004.), str. 50. Biološki razlozi koje Singer (2004.), str. 253. i naredna, navodi za diferenciranje svjesne razine odlučivanja, bili bi uvjerljivi samo pod pretpostavkom da svijest slobode kao izraz racionalnog djelovanja nije nikakva iluzija.

iluzijom, pa ipak upozorava na opasnost da se svijest onoga Ja²² i sloboda volje²³ shvate kao puki epifenomeni.

To upozorenje loše se slaže s Rothovim vlastitim premisama. Samostalna kauzalna uloga svjesnog života uklapa se u okvir redukcionističke postavke istraživanja samo pod pretpostavkom da „duh i svijest shvaćamo [...] kao fizička stanja“ što „stoje u uzajamnom djelovanju“²⁴ s drugim fizičkim stanjima. Semantičke veličine kao što su razlozi ili propozicionalni sadržaji, općenito, pak, nisu instantirani kao stanja koja se mogu promatrati. Stoga sâm Roth razloge i logičku preradu razloga klasificira kao epifenomene. Tako se s kauzalnom ulogom Ja-svijesti i slobodom volje na može daleko stići.

Redukcionizam koji sve mentalne procese deterministički svodi na uzajamno kauzalno djelovanje između mozga i okolnog svijeta, a „prostoru razloga“ ili, kako bi još mogli reći: razini kulture i društva osporava moć intervencije, – izgleda da ne postupa manje dogmatski od idealizma koji u svim prirodnim procesima na djelu vidi i utemeljujuću snagu duha. Monizam koji započinje odozdo u postupku je u većoj mjeri znanstven od monizma odozgo, ali ne i u svome zaključku.

S obzirom na tu alternativu, na atraktivnosti dobiva dualizam perspektiva koji našu svijest slobode, doduše, ne uskraćuje prirodnoj evoluciji ali, svakako, objašnjavajućoj perspektivi danas poznatih prirodnih znanosti. U tom smislu Richard

22 Roth (2003.), str. 397.: „Odlučujuće je to da tog virtualnog aktera ne smijemo smatrati epifenomenom. Bez mogućnosti virtualne percepcije i virtualnog djelovanja, mozak ne bi mogao ostvariti one kompleksne učinke koje ostvaruje.“

23 Ebd., str. 512. i naredna: „Možemo poći od toga da volja nije puki epifenomen, to jest, subjektivno stanje bez kojeg se sve u mozgu i u ponašanju odvija tačno tako kako se odvija i sa njime.“

24 Ebd., 253.

Rorty gramatičko cijepanje naših objašnjavajućih vokabulara na vokabulare koji upravljaju pogled na uzroke koji se mogu promatrati i na vokabulare koji upravljaju pogled na razloge – objašnjava kao rezultat funkcionalnog prilagođavanja naše vrste na različite dotične okolnosti – na prirodni i socijalni okolni svijet. Nemogućnost reduciranja jedne jezičke igre na drugu, ne bi trebalo da nas uznemiruje dublje od nemogućnosti supstituiranja nekog oruđa nekim drugim oruđem.²⁵ Ta usporedba mogla bi utažiti našu želju za koherentnom slikom univerzuma samo onda ako bi s Rortyjem bili spremni da zahtjev za istinom koje postavljaju teorije uključimo s funkcionalističkog gledišta njihove uspješnosti prilagođavanja.²⁶ Ipak, istina teorija ne nastaje u uspjehu instrumenata koje možemo konstruirati uz njihovu pomoć i tako i dalje postoji potreba za monističkim tumačenjem svijeta. Ako u samom svijetu želimo naći mjesto za epistemični dualizam, onda pragmatička spoznajna teorija predlažući decentraliziranje Kantovih spoznajnih pretpostavki ipak usmjerava u ispravnom pravcu.

Sa antropocentričnog gledišta forme života jezičkih i kooperativnih zajednica područstvljenih individua koje rješavaju probleme – oba vokabulara i objašnjavajuće perspektive (koje „mi“ *namećemo* svijetu) ostaju za nas „ireducibilne“. To objašnjava stabilnost naše svijesti slobode nasuprot prirodoznanstvenom determinizmu. S druge strane, organski ukorijenjen duh možemo razumjeti kao jedan entitet u svijetu sve dotle dok objema komplementarnim formama znanja a priori ne pripisujemo važenje. Epistemični dualizam nije pao s transcendentalnog neba. On mora da je *proizašao* iz

25 R. Rorty, „The Brain as Hardware, Culture as Software“, *Inquiry*, 47., 2004., str. 219.-235.

26 E. M. Engels, *Erkenntnis als Anpassung?*, Frankfurt/M. 1989.

evolucijskog procesa učenja i već se osvjedočio u kognitivnom razračunavanju homo sapiensa s izazovima riskantnog okolnog svijeta²⁷. Kontinuitet jedne povijesti prirode o kojemu – barem u *analogiji* s Darwinovom prirodnom evolucijom – možemo sebi napraviti predodžbu, premda ne i teorijski zadovoljavajući pojam, u čemu se osigurava jedinstvo univerzuma (ponad epistemičnog ponora između prirodnoznastveno objektivirane prirode i kulture koja je intuitivno uvijek već razumljena jer je intersubjektivno podijeljena), kojemu ljudi pripadaju kao prirodna bića.

II. O interakciji prirode i duha

Najprije se želim vratiti na „i-reducibilnost“ jezičkih igara koje su specijalizirane za kauzalna, odnosno, racionalna objašnjenja, jer sa spoznajnoteorijskog gledišta nikako nije jasno da li uopće možemo maknuti u stranu jednu od ove dvije perspektive (5). Da bi metodološki branjeni dualizam uhvatili u „mekom“ naturalizmu, u sljedećem izlaganju podsjećam na poznate antropološke nalaze. Oni trebaju učiniti prihvatljivim to kako bi jedan takav epistemični dualizam mogao nastati iz područstvenja kognicije pripadnika vrste koji su upućeni jedni na druge (6). I metodološki dualizam se, dakako s neurobiološkog gledišta, susreće s problemom (koje je odlučujuće za pitanje determinizma): kako treba shvatiti „uzajamno djelovanje“ između individualnih mozgova i kulturnih programa (7).

(5) To da „ne možemo iza“ epistemičnog dualizma perspektivā znanja, najprije znači da se korespondirajuće jezičke igre i obrasci objašnjenja ne mogu reducirati jedni na druge.

²⁷ Upor. o tom „Kantovu pragmatizmu“ i moj uvod u: J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt/M. 1999. str. 7.-64.

Misli koje možemo izraziti u mentalističkom vokabularu ne daju se bez semantičkog ostatka prevesti u neki empirijski vokabular koji je skrojen prema stvarima i događajima. U tome se sastoji križ onih istraživačkih tradicija koje moraju činiti upravo to ako trebaju biti u stanju da prema uobičajenim znanstvenim standardima dostignu svoj cilj naturaliziranja duha.²⁸ Svejedno da li se radi o materijalizmu koji želi intencionalna stanja ili propozicionalne sadržaje i stavove reducirati na fizička stanja i događanja, ili se radi o funkcionalizmu prema kojemu električna kola u kompjuteru ili prirodna psihološka stanja u moždanoj kori treba da „realiziraju“ kauzalne uloge koje se pripisuju mentalnim procesima ili semantičkim sadržajima – na osnovnoj pojmovnoj razini ti pokušaji naturaliziranja duha propadaju na potrebnom prijevodu. Prijevodi koje poduzimaju te teorije ili i sami koriste smisao mentalističkih izraza koje žele nadomjestiti; ili promašuju bitne aspekte ishodišnog fenomena i tako dospijevaju do neupotrebljivih redefinicija.

To ne iznenađuje jer su u gramatiku obiju jezičkih igara ugrađene nepomirljive ontologije. Od Fregea i Husserla znamo da se propozicionalni sadržaji ili intencionalni predmeti ne daju individualizirati u relacijskom okviru kauzalno djelotvornih i prostorno-vremenski odredivih događaja i stanja. To se dade objasniti i prepletanjem pojma kauzalnosti s funkcionalnim krugom instrumentalnog djelovanja.

Interpretirajući uzastopnost dvaju promatranih stanja svijeta A i B kao kauzalni odnos (u strogom smislu, da je stanje A dovoljan uvjet za nastupanje B-a), mi implicitno dopuštamo

28 Upor. Descombes, *The mind's Provisions. A critique of Cognitivism*, Princeton 2001., i W.-J. Cramm, *Repräsentation oder Verständigung? Eine Kritik naturalistischer Philosophi der Bedeutung und des Geistes*, Diss. phil., Universität Frankfurt/M. 2003.

da nas vodi predodžba da bismo sami mogli izazvati stanje B, instrumentalno zahvaćajući u svijet i uvodimo stanje A.²⁹ Ta intervencionistička pozadina pojma kauzalnosti razjašnjava zašto se mentalna stanja ili semantički sadržaji (kojima ne možemo instrumentalno manipulirati kao stvarima i događajima) uskraćuju toj vrsti kauzalnih objašnjenja.

Budući da jezičke igre, koje su skrojene prema onom duhovnom i onom fizičkom, nije moguće reducirati jednu na drugu, nameće se zanimljivo pitanje: moramo li svijet istovremeno promatrati iz obje perspektive da bi o njemu mogli nešto naučiti. Promatračka perspektiva na koju nas *ograničava* empirijska jezička igra, očito se mora preplesti s perspektivom učesnika u komunikacijskim i društvenim praksama, da bi područstvljenim subjektima (kao što smo mi) otvorila kognitivni pristup svijetu. Mi smo u jednoj osobi promatrači i učesnici u komunikaciji.

Sa sistemom ličnih zamjenica učimo ulogu promatrača „trećeg“ lica samo u vezi s ulogama govornika i slušaoca nekog „prvoga“ i „drugoga“ lica. Nimalo slučajno, obje osnovne funkcije jezika – prikaz činjenica i komunikacija – jednako izvorno su povezani.³⁰ Taj jezičko-filozofski pogled na govornike i adresate koji se (razmjenjujuću uloge prvoga i drugoga lica) na pozadini *životnoga svijeta koji intersubjektivno dijele, sporazumijevaju o nečemu u objektivnom svijetu*, – dade se spoznajnoteorijski obrnuti: objektivnost svijeta se za nekog promatrača konstituira samo istodobno s intersubjektivnošću

29 G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, London 1971, Part II.; upor. o tome A. Wellmar, „Georg Henrik von Wright über ‘Erklären’ und ‘Verstehen’“, *Philosophische Rundschau*, 26 (1979.), str. 1.-27., ovdje 4. i naredne.

30 M. Dummet, „Language and Communication“, u: isti autor, *The Seas of Language*, Oxford, 1993., str. 166.-187.

mogućeg sporazumijevanja o tome šta on kognitivno shvaća u unutarstvjetkom događanju. Tek intersubjektivno provjeravanje subjektivnih evidencija omogućuje napredujuće objektiviranje prirode. Zato se sami procesi sporazumijevanja ne mogu u cjelini svesti na stranu objekta, dakle, ne mogu se potpuno opisati kao unutarstvjetki determinirano događanje i na taj način se objektivistički „zahtijevati“.³¹

U komplementarnom prepletanju perspektive učesnika i perspektive promatrača, korijen imaju ne samo socijalna kognicija i razvitak moralne svijesti³² nego i kognitivna prerada iskustava koja nas zatiču u konfrontaciji s prirodnim okolnim svijetom. Zahtjevi za istinom moraju odoljeti obome – testu iskustva i prigovoru koji drugi mogu uložiti protiv autentičnosti svagda vlastitih iskustava ili protiv naše interpretacije tih iskustava. U znanstvenom pogonu stvar ne stoji drukčije nego što stoji u svakodnevi.³³

Pojam i zor, konstrukcija i otkriće, interpretacija i iskustvo, jesu momenti koji se u istraživačkom procesu ne daju izolirati jedan od drugoga. Eksperimentalna promatranja su predstrukturirana izborom teorijski određenog modela. Ulogu kontrolne instancije ona mogu preuzeti samo utoliko što se

31 O tome upor. klasični, dakle još uvijek poučni, član W. Sellarsa, „Philosophy and the Scientific Image of Man“ (1960.), u: isti autor, *Science, Perception and Reality*, Atascadero (Cal.) 1991., str. 1.-40.

32 R.Selman, *Die Entwicklung sozialen Verstehens*, 1984.; J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983., str. 127.-206.

33 O slijedećem upor. L. Wingert, „Die eigenen Sinne und die fremde Stimme“, u: M. Vogel, L. Wingert (Hg.), *Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion*, Frankfurt/M. 2003., str. 218.-249.; isti autor, „Epistemisch nützliche Konfrontationen mit der Welt“, u: L. Wingert, K. Günther (Hg.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. 2001., str. 77.-105.

broje kao argumenti i što se mogu braniti pred oponentima. Perspektiva promatrača koji se, iskušavajući nešto, u objektivirajućem stavu odnosi prema nečemu u svijetu, na tom refleksivnom stupnju prepliće se baš s perspektivom učesnika u diskursu koji se – iznoseći argumente – u performativnom stavu povezuje sa svojim kritičarima: „Iskustvo i argument tvore dva sastavna dijela osnove ili temelja našega zahtjeva da nešto znamo o svijetu.“³⁴

Iz konstatacije da i teorijski porast znanja ostaje zavisnim od komplementarnog prepletanja perspektive promatrača s perspektivom učesnika, Wingert izvlači konzekvenciju da se odnosi sporazumijevanja (koji su s gledišta učesnika u praksama našega životnog svijeta dostupni samo performativno), ne mogu kognitivno zahtijevati prirodoznanstvenim sredstvima, to jest, ne mogu se *iscrпно* objektivirati. Iz tog razloga i deterministički pogled na svijet može zahtijevati samo regionalno ograničeno važenje. Ipak, ovaj argument nikako nema nužno za posljedicu transcendentalno osamostaljenje onoga „Za nas“ nečega po sebi bivstvujućeg, koje je objektivirano na prirodoznanstveni način. Naprotiv, u bifokalnom pristupu svijetu, pristupu promatrača i učesnika (na koji /pristup/ upućena je i objektivirajuća spoznaja prirode), mogao bi se izraziti rezultat evolucijskih procesa učenja.³⁵

(6) S pragmatičkog gledišta koje želi pomiriti Kanta i Darwina, teza o ireducibilnosti govori u korist toga da je komplementarno prepletanje antropološki duboko postavljenih perspektiva znanja nastalo istovremeno sa samom kulturnom formom života. Potreba za pomoći organski „nedovršenog“ novorođen-

34 Wingert (2003.), str. 240.

35 Habernas (1999.), str. 36. i naredne.

četa i odgovarajuće dugo razdoblje odgoja, čine čovjeka od prvoga trenutka zavisnim od socijalnih interakcija koje kod njega zahvaćaju i organizaciju i izražavanje kognitivnih sposobnosti, dublje nego kod ikoje druge vrste. Socijalna egzistencija kod čovjeka utiče na komunikacijsko područstvljavanje kognicije i učenja koja nastupa rano. Socijalno-kognitivnu sposobnost (koju je naglasio već G. H. Mead) da se neki pripadnik vrste razumije kao biće koje djeluje intencionalno³⁶ – Michael Tomasello ističe kao evolucijsku tekovinu koja homo sapiensa odvaja od njegovih najbližih srodnika i osposobljava za kulturni razvitak.³⁷

Primati mogu djelovati intencionalno i socijalne objekte razlikovati od neživih predmeta, ali pripadnici vrste za njih ostaju „socijalni objekti“ u doslovnom smislu, jer primati u Drugome ne spoznaju *alter ego*. Drugoga, kao aktera koji intencionalno djeluje, oni ne razumiju na taj način da s njim izgrađuju „intersubjektivna“ zajedništva u strogom smislu, dok ljudska stvorenja već u predjezičkom uzrastu od devet mjeseci uče da *zajedno* s nekom osobom s kojom su povezani usmjere pažnju na *iste* objekte. Time što preuzimaju perspektivu nekog Drugoga, taj Drugi se preobražava u nekoga koji stoji nasuprot, a koji prema njima dobiva komunikacijsku ulogu jednoga drugoga lica. Zajednička perspektiva koja već u tom ranom uzrastu nastaje iz protuodnosa prvoga prema drugom licu, konstitutivna je za pogled na svijet s distance i za pogled na sama sebe: „Novostečene socijalno-kognitivne vještine otvaraju djeci mogućnost da sada mogu nešto naučiti o svijetu

36 G. H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1968.; osim toga: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 2002. 1981., Bd II, 9.-68.

37 O slijedećem: M. Tomasello, *Die Kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, Frankfurt/M. 2002.

sa stajališta drugih i da sa tog stajališta mogu naučiti nešto o sebi samima³⁸ Na temelju socijalnog razumijevanja kognitivno razračunavanje s fizičkom okolinom postaje zavisnim od međusobnog kognitivnog ophođenja. Preplitanje perspektiva promatrača unutarsvjetskih stanja, s perspektivom učesnika u interakcijama, *podruštvuje* kogniciju onih koji odrastaju s kognicijom pripadnika njihove vrste. To prepletanje perspektiva fiksira se u gramatički reguliranoj razmjeni komunikacijskih uloga govornika, adresata i promatrača, kad dijete u procesu sticanja jezika uči ovladati sistemom ličnih zamjenica.

Dok šimpanze pripadnici svoje vrste ne upućuju na objekte i ne poučavaju, ljudi uče kako kroz kooperaciju tako i kroz poduku. U ophođenju sa zatečenim kulturnim artefaktima oni i na vlastitu ruku otkrivaju funkcije koje su opredmećene u tim artefaktima.

Način obrazovanja tradicije, ritualiziranje upotrebe oruđa (koje se opaža i kod šimpanza), ne odaju nikavo intersubjektivno podijeljeno kulturno pozadinsko znanje. Bez intersubjektivnosti razumijevanja nema nikave objektivnosti znanja. Bez reorganizirajućeg „vezivanja“ subjektivnog duha i njegova prirodnog supstrata, mozga, za objektivni duh, to jest, za simbolički pohranjeno kolektivno znanje, nedostaju propozicionalni stavovi prema svijetu koji je stavljen na distancu. Isto tako nedostaju tehnički uspjesi inteligentnog ophođenja s prirodom koja je na taj način objektivirana. Tek *socijalizirani mozgovi* koji nalaze priključak na kulturni milje, postaju nosiocima onih eminentno ubrzanih, kumulativnih procesa učenja koji su se odvojili od genetskog mehanizma prirodne evolucije.

38 Tomasello (2002.), str. 110.

Naravno, i neurobiologija uzima u obzir ulogu kulture i područstvljenja kognicije. Tako Wolf Singer razlikuje prirodena, u genima pohranjena znanja koja su utjelovljena u genetski determiniranom temeljnom ustrojstvu ljudskog mozga –, od individualno stečenih i kulturno sakupljenih znanja. Društvo i kultura vrše uticaj na mozak koji do adolescencije oblikuje strukturu a koji u daljnjem toku života povećava eficijenciju.: „Do puberteta, odgojni procesi i procesi iskustva utiču na strukturno formiranje nervne mreže unutar genetski predviđenog prostora oblikovanja. Kasnije, kad je mozak sazrio, takve temeljne promjene arhitekture više nisu moguće. Sve se učenje tada ograničava na promjenu eficijencije postojećih veza. Znanje o uvjetima svijeta, znanje o socijalnim realnostima, koje je stečeno od početka kulturne evolucije, svoj izraz, dakle, nalazi u kulturno specifičnim izrazima pojedinačnih mozgova. Pri tome, râna oblikovanja programiraju procese u mozgu skoro jednako trajno kao i genetski faktori, budući da se oba procesa u jednakoj mjeri manifestiraju u specifikaciji obrazaca ustrojstva“.³⁹

Izgleda da ovi iskazi sugeriraju našto kao „programiranje“ mozga putem kulturnih predaja i društvenih praksi, a time i interakciju između duha i prirode. Ali, nesporna činjenica da se svi svjesni i nesvjesni doživljaji baz razlike „realiziraju“ kroz decentralizirane procese u mozgu, Wolfu Singeru izgleda dovoljnom da isključi uticaj gramatički reguliranih i kulturno pohranjenih procesa svjesnog suđenja i djelovanja, na neuronske procese: „Ako se dopusti da svjesna upotreba argumenata počiva na neuronskim procesima, onda ona mora podleći i neuronskom determinizmu na isti način kao i

39 Singer (2004.), str. 249.

nesvjesno odlučivanje.⁴⁰ Ali, *neuronsko realiziranje* misli ne mora isključiti misaono *programiranje* mozga.⁴¹

(7) Objektivni duh je dimenzija slobode djelovanja. U performativno pratećoj svijesti slobode ogleđa se svjesno sudjelovanje o onom simbolički strukturiranom „prostoru razlogā“ u kojemu se zajedno kreću jezički socijalizirani duhovi. U toj dimenziji se racionalna motivacija uvjerenja i djelovanja odvija prema logičkim, jezičkim i pragmatičkim pravilima koji se ne daju reducirati na prirodne zakone. Zašto ne bi, suprotno determiniranju subjektivnog duha kroz mozak, moglo postojati i „mentalno uzrokovanje“ u smislu programiranja mozga kroz objektivni duh? Singer to u bitnom osporava s tri argumenta: (a) Mi ne znamo kako sebi treba da predočimo kauzalni uticaj nekog duha (kojemu je uskraćeno promatranje) na procese u mozgu koji se mogu promatrati. (b) Neuronski procesi koji ulaze u svijest preko pažnje, jesu zavisne varijable široke struje procesa koji ostaju nesvjesni. (c) Za „sopstvo“ nekog aktera koji sebi pripisuje svjesne odluke, neurobiologija ne može otkriti nikakav korelat u mozgu koji operira decentralizirano.

(a) Iz i-reducibilnosti komplementarno prepletenih perspektiva doista proizlazi „problem uzrokovanja“: naš kognitivni aparat, kako se čini, nije podešen za to da shvati kako deterministički sklopovi posljedica stanjā neuronskog pobuđivanja, mogu interreagirati s nekim kulturnim programiranjem (koje se doživljava kao motivacija putem razloga). Da to izrazimo Kantovom terminologijom: neshvatljivo je kako kauzalnost prirode i kauzalnost slobode

40 Ebd., 251.

41 O tome i H. P. Krüger, „Das Hirn im Kontext exzentrischer Positionierungen“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2004.), str. 257. –293.

mogu stupiti u uzajamno djelovanje. Ta zagonetka obje strane svakako dovodi u nepriliku. S jedne strane, zagonetnim ostaje „mentalno uzrokovanje“ neurološki objašnjivih pokreta tijela pomoću razumljivih intencija. Ako tu vrstu programiranja izjednačimo s prirodnom kauzalnošću, gubi se nešto bitno, naime odnos prema uvjetima važenja, bez kojeg propozicionalni sadržaji i stavovi ostaju nerazumljivi.⁴² Ali u obrnutom pravcu gledanja cijena nije manja. Determinizam mora objasniti samorazumijevanje subjekata koji racionalno zauzimaju stajališta prema samoobmanjivanju.

Troškovi epifenomenalizma se ne smanjuju ni karikiranjem protupozicije: „Ako postoji taj nematerijalni duhovni entitet koji nas prisvaja i dodjeljuje nam slobodu i dostojanstvo, kako bi on tada trebao stupiti u uzajamno djelovanje s materijalnim procesima u našem mozgu?“⁴³

Zaista, duh ipak „egzistira“ samo zahvaljujući svome utjelovljenju u akustički i optički opažljivim materijalnim znakovnim supstratima, dakle u djelovanjima koja se mogu promatrati i u komunikacijskim očitovanjima i simboličkim predmetima i artefaktima. Pored propozicionalno diferenciranog jezika, koji je srž kulturnih formi života, postoje mnoge druge simboličke forme, mediji i sistemi pravila čiji se značenjski sadržaji dijele i reproduciraju intersubjektivno. Te sisteme simbola možemo razumjeti kao važna svojstva koja su se s onim evolucijskim zamahom oblikovala u „podruštvljenje kognicije“.

Da ne bi propustili status „objektivnog“ duha koji je simbolički utjelovljen u znacima, praksama i predmetima, važna

42 L. Wingert, „Die Schere im Kopf. Grenzen der Naturalisierung“, u: Geyer (2004.), str. 155.-158.

43 Singer (2004.), str. 239. i naredna.

su dva aspekta. Objektivni duh je, s jedne strane, proizašao iz interakcije mozgova inteligentnih životinja koje su bile razvile sposobnost za uzajamno preuzimanje perspektive; a on se opet reproducira preko komunikacijskih i društvenih praksi „mozgova“ i njihovih organa koji sada nalaze u interakciji na jedan drugi način. S druge strane, „objektivni duh“ u odnosu prema pojedincu potvrđuje relativnu samostalnost jer je kapacitet intersubjektivno podijeljenih značenja (koji je organiziran prema vlastitim pravilima) poprimio simbolički oblik. Preko gramatički fiksiranog reguliranja upotrebe simbola, sistemi značenja sa svoje strane mogu uticati na mozgove sudionika. Tek u procesu podruštvljenja njihove kognicije oblikuje se „subjektivni duh“ učesnika koji su uvježbani u zajedničkim praksama i koji su ujedno individualizirani. Tako nazivamo samorazumjevanje subjekata koji izlaze u javni prostor jedne zajedničke kulture. Kao akteri, oni razvijaju svijest da mogu djelovati ovako ili drukčije, jer su u javnom prostoru razlogā konfrontirani sa zahtjevima za važenjem koji iziskuju zauzimanje stava.

Govor o „programiranju“ mozga pomoću duha podsjeća na slike iz kompjutorskog jezika. Analogija s kompjutorom ostavlja krivi trag utoliko što sugerira kartezijansku sliku izoliranih monada svijesti koje svaka za sebe razvija „unutarnju sliku vanjskoga svijeta“. Ona time propušta ono podruštvljenje kognicije kojim se odlikuje ljudski duh. Ali nije „programiranje“ pogrešna slika. Na jednom antropološkom razvojnom stupnju, iz intenzivirane interakcije pripadnika vrste očito proizlazi sloj (materijaliziran u znacima) intersubjektivno podijeljenih, gramatički reguliranih misonih sklopova. Premda fiziologija mozga ne dopušta nikakvo razlikovanje između „softwarea“ i „hardwarea“, taj objektivni duh u odnosu na subjektivni duh

individualnih mozgovna može postići snagu tvorbe struktura. Sam Singer govori o ranim „utiscima“ mozga koje su povezane sa sticanjem jezika. Na ontogenetskom putu individualni mozak prema svojoj prilici stiče nužne dispozicije za „priključak“ na programe društva i kulture.

Skepsa Wolfa Singera temelji se, između ostaloga, na tom da neurološki promatrač u mozgu koji je aktiviran osjetilnim podražajima, primajući signale iz prirodne i kulturne okoline ne može utvrditi nikakve razlike u reakciji. Cerebralna stanja pobuđenosti – bilo da su ta stanja proizvedena putem direktnog opažanja neke „cvjetne livade“, bilo putem odgovarajućeg ali simbolički kodiranog opažanja – ne primjećuju se, recimo, gledanjem neke impresionističke slike te cvjetne livade ili, prilikom čitanja romana, buđenjem sjećanja na tu cvjetnu livadu. Ukoliko se pokažu sistematske razlike, one se ne bi smjele objasniti iz simboličkog kodiranja osjetilnih podražaja, naime kao posljedica interpretacije koju cvjetna livada dobiva kroz stil jednoga Renoirea ili kroz značenjski dodatak u kontekstu radnje romana: „Tako kulturni dogovori i socijalne interakcije utiču na funkcije mozga u jednakoj mjeri kao i ostali faktori koji utiču na neuronska ustrojstva i na obrasce pobuđivanja koji na njima počivaju. Za funkcionalne procese u neuronskim mrežama nema nikakva značaja to da li [...] je aktivnost neurona uslijedila putem uobičajenih osjetilnih podražaja ili socijalnih signala.“⁴⁴

Niko ne sumnja u opću kauzalnu povezanost neurološki promatranih stanja; ali okolnost da se kulturni programi moraju realizirati preko učinaka mozga, niukoliko ne prisiljava na niveliranje razlike između razumijevanja značenja opaženih simboličkih znakova i prerade nekodiranih „običnih osjetilnih

44 Ebd., 249

podražaja“. Samo *prešutno pretpostavljeni* kauzalni model isključuje uticaj „duha“ (koji programira) na moždane procese. U simbolički izraženim propozicionalnim sadržajima, mozak zacijelo ne susreće znake svoga fizičkog okolnog svijeta neposredno nego posredno, preko simbolički pohranjenog kolektivnog znanja koje se izgradilo iz zajedničkih kolektivnih učinaka prošlih generacija. Preko fizikalnih svojstava primljenih signala, mozgu (koji je mutirao u subjektivni duh) otvaraju se gramatički regulirani sklopovi koji javni prostor intersubjektivno podijeljenog svijeta života ograđuju prema od sada objektiviranom svijetu. U tom „prostoru razloga“, strukturira se svjesno suđenje i djelovanje koje je konstitutivno za tome pripadnu svijest slobode.

(b) Fenomen slobode volje nastupa samo u dimenziji *svjesnih* odluka. Slijedeći se prigovor stoga poziva na neurološku irelevantnost razlikovanja između svjesnih i nesvjesnih procesa: „Tačno je samo to da su varijable na kojima počiva proces prosuđivanja, u slučaju svjesne deliberacije apstraktnije naravi i po svoj prilici se mogu međusobno povezati prema kompleksnijim pravilima negoli pri odlukama koje se pretežno izvode iz nesvjesnih motiva.“⁴⁵

Međutim, generalno, do svijesti dolaze samo takvi doživljaji koji na sebe privlače pažnju, mogu se fiksirati u kratkotrajnoj memoriji, mogu se jezički artikulirati i pozvati/zatražiti iz deklarativnog pamćenja. A ti doživljaji u najboljem slučaju tvore prolazne otoke u moru procesa koji ostaju nesvjesni, koji se izvršavaju prema, razvojno i povijesno, starijim i dubljim obrascima.

Genetski, prvenstvo nesvjesnih pred svjesnim procesima sugerira da i jedni i drugi podliježu determinističkim prirodnim

45 Ebd., 248.

zakonima. Spomenuta diferencijalna svojstva ne mogu objasniti zašto se procesima svijesti jedne vrste treba uskratiti kauzalni sklop koji je za procese druge vrste dopušten: „Kod varijabli svjesnog odlučivanja radi se prije svega o onome što je kasno naučeno – o formuliranim kulturnim znanjima, etičkim postavkama, zakonima, pravilima diskursa i o dogovorenim normama ponašanja. Strategije procjenjivanja, vrednovanja i implicitni sadržaji znanja koji dopijevaju u mozak preko genetskih predispozicija, utisaka iz ranog djetinjstva ili nesvjesnih procesa učenja, te se stoga uskraćuju svjesnom činjenju, prema tome ne stoje na raspolaganju kao varijable za svjesne odluke.“⁴⁶

Ipak, genetička stratifikacija bi bila argument za prednost potpuno determinističkog načina promatranja samo onda ako bi *od početka* smjeli isključiti da mozak realizira i kulturne *predispozicije* koje on razvija preko svjesnih procesa. Izvjesno, ni kulturni programi ne postižu nikakvu djelotvornost u ponašanju bez moždanih procesa koji grade podlogu. Zavisnost svjesnog života od organskog supstrata ogleda se u njemu samom kao svijest o tijelu. Dok djelujemo, mi na trivijalan način znamo da smo zavisni od tijela s kojim se identificiramo kao životnim tijelom. Ali, budući da mi sami *jesmo* to životno tijelo, mi iskušavamo autoregulacijski organizam kao ansambl uvjeta koji nam otvaraju mogućnosti. Moći - djelovati ide skupa sa sviješću o životnom tijelu. Životno tijelo, karakter, životna priča ne opažaju se kao kauzalne determinante sve dok se definiraju kao vlastito tijelo, vlastiti karakter i vlastito životno-povijesno „Sopstvo“, koje djelovanja čini našim djelovanjima.

(c) Treći prigovor odnosi se na socijalno konstruirano „Sopstvo“ samorazumijevanja akterā koji polaze od toga

46 Ebd., 252.

da mogu djelovati ovako ili drukčije. Neurobiologija, pak, uzaludno traga za instancijom u mozgu koja sve koordinira, a koju možemo pripisati subjektivno iskušenom „Ja“. Iz ovoga neurobiološkog zapažanja Singer donosi zaključak o iluzornom karakteru Ja-svijesti i o epifenomenalnoj mjesnoj vrijednosti svijesti slobode. Singer naglašava „da se naša intuicija na ovoj tački vara na dramatičan način. Sklopni dijagrami umrežavanja areala moždane kore nikako ne ukazuju na egzistenciju nekog singularnog centra konvergencije. Ne postoji nikakva komandna centrala [...] u kojoj bi se moglo konstituirati Ja. Visokorazvijeni mozgovi kičmenjaka se, štoviše, predstavljaju kao visoko umreženi, distributivno organizirani sistemi u kojima se istovremeno odvija ogroman broj operacija. Ti paralelni procesi se organiziraju a da nemaju potrebu za nekim singularnim centrom konvergencije, a u svojoj cjelokupnosti vode ka koherentnim percepcijama i ka koordiniranom ponašanju.“ Iz toga nastaje takozvani problem povezivanja, naime pitanje „kako se mnogi procesi prerade (koji se istovremeno odvijaju u različitim arealima kore velikog mozga) koordiniraju tako da postaju mogućim koherentne interpretacije višestrukih osjetilnih signala, da se ispostavljaju jasna određenja za određene opcije djelovanja i da se mogu izvesti koordinirane motoričke reakcije“⁴⁷.

Za argument protiv slobode volje to zapažanje vrijedi samo pod premisom da odnos prema sebi onoga ko djeluje odgovorno pretpostavlja komandnu centralu za koju postoji neki neuronski korelat. Ta predodžba spada u baštinu filozofije svijesti koja doživljajni subjekt centrira u samosvijesti a svijet vidi kao ukupnost nasuprot stavljenih objekata. Da neurološka kritika vjeruje da se mora mučiti sa slikom hijerehijske Ja-instancije

⁴⁷ Ebd., 234.

– objašnjava se iz potajne duhovne srodnosti kognitivnih znanosti i neurologije s tom filozofijom svijesti. Polazeći od dvostruke relacije između „Ja“ i „svijeta“, odnosno „mozga“ i „okolnog svijeta“, obje strane dolaze do paradigme duha kao subjektivne svijesti koja se otvara iz perspektive-prvog-lica nekog doživljajnog subjekta. Pojam „mentalnog“, koji je zajednički objema tim stranama, ima se zahvaliti isključenju perspektive drugoga lica na koje se odnosi prvo lice kao učesnik u zajedničkoj praksi.

Kako Wittgenstein, između ostaloga, pokazuje na upotrebi lične zamjenice prvoga lica singulara, iza reificirajućeg Ja-kazivanja ne krije se nikakva instancija prema kojoj bi se mogli odnositi kao prema nekom entitetu u svijetu.⁴⁸ Pored indeksne funkcije, izraz „ja“ preuzima različite druge gramatičke uloge. U ekspresivnoj upotrebi jezika rečenice koje izražavaju doživljaje – koje se tvore pomoću „ja“ i pomoću nekog mentalnog izraza – ispunjavaju funkciju očitovanja doživljaja koje publika pripisuje govorniku. Izvršenje ilokutornih akata – koji se verbaliziraju pomoću „ja“ i pomoću nekog performativnog izraza – ispunjava netematski prateću funkciju da se govornika u mreži socijalnih odnosa reklamira kao inicijatora uračunljivih djelovanja.⁴⁹ U našem je kontekstu sada važno da sve te funkcije „ja“ ispunjava samo kao sastavni dio sistema ličnih zamjenica, ne zauzimajući bilo kakvo privilegirano mjesto.

48 Upor. u priključku na Wittgensteinov argument privatnog jezika izvršnu analizu E. Tugendhata, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M., 1979., str. 4.-6. Vorlesung.

49 J. Habermas, „Individuierung durch Vergesellschaftung“, in: isti autor, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M., 1988., str. 187.-214. O dotičnoj diskusiji između E. Tugendhata, Dietera Henricha i mene, upor. B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewußtseinsphilosophie*, Diss.phil. Frankfurt/M. 1999.

Sistem ličnih zamjenica zasniva decentriranu mrežu simetrično povratnih odnosa između prvoga, drugoga i trećeg lica. Ali, ako socijalni odnosi – koje alter ego preuzima s govornikom – tek omogućuju *ego*-ve autoreferencijalne odnose, onda relacionirane instancije odnosa od početka tvore zavisne varijable u obuhvatnom komunikacijskom sistemu. Dakako, „Ja“ se može razumjeti kao socijalna konstrukcija,⁵⁰ ali stoga ono još nije nikakva iluzija.

U Ja-svijesti se takoreći reflektira priključak individualnog mozga na kulturne programe koji se reproduciraju samo preko društvene komunikacije, dakle raspodjelom komunikacijskih uloga govornika, adresata i promatrača. Recipročno razmjenjive uloge prvoga, drugoga i trećeg lica služe i individualizirajućem uklapanju pojedinog organizma u javni „prostor razloga“ u kojemu podružljene individue zauzimaju stav prema zahtjevima za važenjem i mogu djelovati odgovorno, dakle slobodno.

50 O tome upor. uvod u: R. Döbert, J. Habermas, g. Nunner-Winkler (Hg), *Entwicklung des Ichs*. Köln 1977., str. 9.-31.