

Sloboda volje i kazna

Kirasić, Robert

Master's thesis / Diplomski rad

2021

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences / Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:186:722556>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-12**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the University of Rijeka, Faculty of Humanities and Social Sciences - FHSSRI Repository](#)



SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Robert Kirasić

SLOBODA VOLJE I KAZNA
(DIPLOMSKI RAD)

Rijeka, 2021.

SVEUČILIŠTE U RIJECI
FILOZOFSKI FAKULTET U RIJECI
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

Robert Kirasić

Matični broj: 0009075690

SLOBODA VOLJE I KAZNA

DIPLOMSKI RAD

Mentor:

Doc. dr. sc. Filip Čeč

Rijeka, 2021.

UNIVERSITY OF RIJEKA
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

Robert Kirasić

FREE WILL AND PUNISHMENT

MASTER THESIS

Mentor:

Doc. dr. sc. Filip Čeč

Rijeka, 2021.

IZJAVA O AUTORSTVU DIPLOMSKOG RADA

Ovime potvrđujem da sam osobno napisao rad pod naslovom: Sloboda volje i kazna te da sam njegov autor.

Svi dijelovi rada, nalazi i ideje koje su u radu citirane ili se temelje na drugim izvorima (mrežnim izvorima, literaturi i drugom) u radu su jasno označeni kao takvi te adekvatno navedene u popisu literature.

Ime i prezime studenta: Robert Kirasić

Datum: 10.9.2021.

Vlastoručni potpis: _____

Sadržaj

1. Uvod	2
2. Problem slobode volje	3
2.1. Libertarijanizam	4
2.2. Kompatibilizam.....	8
2.3. Odbacivanje libertarijanizma i kompatibilizma.....	11
2.3.1. Libertarijanistička pogreška – prigovor sreće	11
2.3.2. Zašto ne kompatibilizam?.....	13
2.3.3. Zašto sloboda volje i determinizam ne idu zajedno?.....	22
2.3.4. Strawsonov argument protiv libertarijanizma i kompatibilizma	24
2.4. Skepticizam u pogledu slobode volje.....	26
3. Kako opravdati kaznu?	29
3.1. Retributivizam.....	31
3.1.1. Problem slijepog slijeđenja zakona	32
3.1.2. Problem osвете	34
3.1.3. Problem ideje zasluge.....	35
3.2. Zašto ne zastrašivanje?	37
3.3. Teorija moralne edukacije ili rehabilitacije	41
3.4. Princip karantene	47
3.4.1. Problem privatnosti	50
4. Zaključak	55
5. Literatura:	56
6. Sažetak i ključne riječi.....	58

1. Uvod

Cilj ovoga rada je upoznati se s osnovnom raspravom o slobodi volje te prikazati postepeni prijelaz diskusije iz metafizičke domene u političko-moralnu. U prvom dijelu ovoga rada pozabavit ću se s nekim osnovnim pozicijama koje postoje u „metafizičkoj“ raspravi u vidu postojanja slobode volje kako bi dobili jasan uvod u glavnu temu ovoga rada, a to je sloboda volje i kazna, odnosno njezino opravdanje.

Prvo poglavlje rada posvećeno je problematici oko postojanja slobode volje. Osnovnu diskusiju upoznat ćemo kroz tri osnovne pozicije: libertarijanizam, kompatibilizam i skepticizam u pogledu slobode volje. Svaku od pozicija ukratko ću pojasniti i analizirati kako bih ukazao na neke od osnovnih problema i prednosti.

U drugom djelu predstaviti ću problem kazne iz perspektive skepticizma, pozicije prema kojoj sloboda volje ne postoji te prikazati problem kažnjavanja pod pretpostavkom da sloboda volje, a samim time i moralna odgovornost, ne postoji.

Gotovo svakom čovjeku koji na kaznu i slobodu volje ne gleda na filozofski način bilo bi kontraintuitivno reći da sloboda volje ne postoji, da nismo moralno odgovorni za svoje postupke te da kazna kao takva nema smisla niti je utemeljena na valjanom opravdanju. Upoznat ćemo se s određenim teorijama koje opravdavaju kaznu te pokušati pronaći onu koja odolijeva skepticizmu u pogledu slobode volje i provjeriti postoji li uopće vrsta kažnjavanja koja će nam biti prihvatljiva.

Unatoč potencijalno zastrašujućem zaključku da skepticizam u pogledu slobode volje vodi do zaključka da nemamo pravo kažnjavati kriminalce ili zločince, zastupat ću poziciju kažnjavanja koja odolijeva skepticizmu. Teorije kažnjavanja koje će odolijevati skepticizmu u pogledu slobode volje pozivat će se na zanimljiva rješenja od rehabilitacije do principa karantene. Prvo krećem sa osnovnom, metafizičkom, raspravom o slobodi volje.

2. Problem slobode volje

Da nasumično, na ulici, odaberemo osobu i postavimo joj pitanje postoji li sloboda volje vjerojatno bismo dobili potvrđan odgovor, ako ne i prijeki pogled (jasno ukoliko se ne bi dogodilo da baš odaberemo filozofa, ali kolike su šanse za to?) jer je i više negoli zdravorazumski zaključiti da sloboda volje itekako postoji. Bilo bi i više nego očito da bi odgovor mogao glasiti: evo imao sam volju odgovoriti na tvoje pitanje i odgovorio sam, dakle sloboda volje svakako postoji! Na prvu odgovor je jasan, barem za većinu, unatoč činjenici da ne slijedimo uvijek našu volju niti je uvijek imamo naša volja jest slobodna. Čini se da je jednostavno ovako odgovoriti na problem slobode volje, međutim kakav bi to odgovor bio kada bi se temeljio na našoj zdravorazumskoj intuiciji, pogotovo jer znamo, i vjerojatno smo svi barem jednom iskusili da nas zdravorazumska intuicija često i prevari.

Često i bez da znamo, imamo determinističke tendencije u našem poimanju svijeta. Na primjer, nerijetko čujemo opravdanja za razne događaje koji se pozivaju na uzrokovanja koja su van našeg dohvata. Pod pretpostavkom da takvo što postoji jasno je zaključiti da nismo slobodni, odnosno da sloboda volje ne postoji. Čini se da ne možemo imati slobodu volje jer je faktor van naše kontrole taj koji je odredio što će se dogoditi. U skladu s time, drukčije od onoga što se događa, a izvan naše je kontrole, ne može se dogoditi, dakle mi nemamo utjecaj na ono što će se dogoditi pa tako nemamo ni slobodu da postupimo drukčije negoli je to nepoznatim faktorom određeno.

Također način na koji često shvaćamo naš svijet u kojem se svaki događaj dogodio s uzrokom, odnosno, svaki događaj ima svoj uzrok koji najčešće možemo objasniti (čak i kada ne možemo obično je to jer ne poznajemo dovoljno faktora koji su mu prethodili, odnosno koji su ga uzrokovali) povlači deterministički svjetonazor. Iz toga slijedi, ukoliko se sve odvija u uzročno-posljedičnom lancu pitanje je kako se može naša sloboda volje manifestirati bez da je dio uzročno-posljedičnog lanca, a ukoliko je dio uzročno-posljedičnog lanca čini se da nije slobodna jer je prethodno uzrokovana određenim događajem, nema prostora unutar kojeg bi mogli utjecati na svijet.

Pitanje slobode volje obično možemo shvatiti kao pitanje koje dijeli filozofe na tri osnovne pozicije. U samoj raspravi o slobodi volje postoje tri osnovne pozicije. Prva pozicija je libertarijanizam prema kojem sloboda volje postoji. Zatim imamo poziciju kompatibilizma koja tvrdi da sloboda volje postoji i da je determinizam istinit, odnosno kompatibilist smatra da je sloboda volje kompatibilna sa determinizmom. Treća, posljednja pozicija, jest skepticizam u pogledu slobode volje o kojemu će više biti riječi u nastavku. Skeptici u pogledu slobode volje smatraju da sloboda volje ne postoji, ne vezano je li determinizam istinit, kao što to smatraju tvrdi deterministi ili determinizam nije istinit kao što to smatraju tvrdi inkompatibilisti.

U nastavku ovog poglavlja upoznat ćemo se sa navedenim pozicijama i nekim od prigovora koji će ukazati na problematiku svake od pozicija. Raspravu započinjem prikazom libertarijanističke pozicije, zatim prigovorima koji će pobiti libertarijanističku poziciju te prelazim na kompatibilizam i dva prigovora koja ruše kompatibilistički stav glede slobode volje.

2.1. Libertarijanizam

Osjećaj slobode volje, odnosno postojanja našeg slobodnog postupanja najčešće se manifestira na način da mislimo kako uvijek imamo mogućnost postupiti drukčije negoli smo postupili. Ja sada mogu pisati ovaj uvod u odlomak, ali i ne moram. Mogu postupiti drugačije, raditi što god poželim. Ova ideja spada u filozofsku poziciju *Libertarijanizma*. Libertarijanizam je filozofska pozicija prema kojoj sloboda volje postoji i mi uvijek možemo postupiti drukčije (Berčić 2012, 89).

Libertarijanizam će biti pozicija koja će podupirati onaj zdravorazumski „Sloboda volje postoji!“ jer je ideja da se naša sloboda volje manifestira upravo u onim trenucima kada donosimo odluku o našem sljedećem postupanju. Česti, slikoviti, prikaz libertarijanističke pozicije jesu račvajuće staze. (Kane 2005, 7) Možemo zamisliti da prije donošenja odluke dolazimo na neku vrstu križanja kao na cesti, imamo dva putokaza Odluka 1 i Odluka 2 (ili koliko god različitih odluka u tom trenutku možemo donijeti). Točno u trenutku kada se nalazimo neposredno ispred dvije mogućnosti, odnosno odluke manifestira se naša sloboda volje

i mi slobodno biramo mogućnost, odnosno donosimo odluku, to jest biramo put kojim ćemo nastaviti. Ovako predstavljena pozicija libertarijanizma čini se intuitivna i stoga krajnje prihvatljiva na osnovnoj razini.

Možemo zamisliti primjer, kraj je tjedna i pozdravljamo se s kolegama s faksa, posla, iz škole ili slično te dobivamo pozivnicu za super zabavu kod prijatelja. Međutim, dan prije razmišljali smo o odlasku u ribolov s ocem, planinarenju, kinu, bilo kakvoj drugoj aktivnosti. Na nama je da sada od svih mogućih opcija odaberemo što ćemo raditi za vikend. Počinjemo razmišljati o pozitivnim i negativnim stranama svake odluke kako bismo na kraju izabrali najbolje za sebe. Na zabavi će biti cijelo naše društvo, dobra muzika, a možda i djevojka koja nam se sviđa. S druge pak strane uživamo povoditi vikende u prirodi i ribolov s ocem idealna je prilika da napunimo baterije za još jedan naporni radni tjedan. Tako nižemo razloge dok se na koncu ne odlučimo za jednu opciju. Libertarijanac kaže da je upravo ta odluka posljedica naše slobodne volje pod pretpostavkom da nas stvarno nitko nije ni na kakav način prisilio na donošenje odluke. Važno je ovdje napomenuti ključnu pretpostavku libertarijanizma. Naime, sloboda volje ne manifestira se tako da je određena našim željama, razlozima i preferencijama (dobro društvo na zabavi ili ljubav prema prirodi).

Libertarijanci tvrde kako naše odluke nisu uvjetovane našim razlozima:

Mi djelujemo na osnovi razloga, međutim naši postupci nikada nisu uzrokovani našim razlozima. Između razloga za djelovanje i samog djelovanja uvijek postoji izvjesni jaz; razlozi za djelovanje nisu uzročno dovoljni da bi doveli do samog djelovanja (Berčić 2012, 90)

Dakle, mi smo donijeli odluku, sloboda volje postoji. Ali postojanje tog „jaza“ između naših razloga i donošenja odluke za djelovanje može biti krajnje problematično. Kako je moguće nanizati čitav skup dobrih razloga za otići na zabavu i na kraju završiti na Velebitu? Ovakvo ponašanje bilo bi u najmanju ruku zabrinjavajuće i ovoj primjedbi vratit ću se malo kasnije.

Deterministi¹ i kompatibilisti se ne slažu s ovakvom idejom slobode volje. Najosnovniji prigovor išao bi u smjeru nedovoljnog poznavanja zakona i uzročno-posljedičnih veza koje su utjecale na nas prilikom donošenja odluka. Na našu procjenu utjecali su naši razlozi, a upravo ti naši razlozi posljedica su našeg odgoja, našeg društva, kulture, ali i genetike koja nesumnjivo utječe na nas. Stoga, kada libertarijanac tvrdi da smo mi slobodno donijeli odluku on nije svjestan da su na tu „našu“ odluku utjecali svi gore navedeni faktori, od odgoja, društva do genetike. Neki deterministi, oni koji brane tvrdi determinizam, bi išli korak dalje i ne bi tvrdili samo to, nego bi rekao da su na nas utjecali odgoj, društvo i genetika naših roditelja, i roditelja naših roditelja i tako sve do početka čovječanstva.

U skladu s time, tvrdnju da možemo postupiti drugačije determinist pobija. Ja ne mogu ne pisati ovaj rad upravo sada, i ukoliko mislim da mogu ne pisati ovaj rad i raditi bilo što drugo zapravo ne znam točne uzročno-posljedične veze koje su dovele do mog pisanja rada u ovom trenutku i osjećaj da mogu postupiti drugačije je jednostavno kriv. Uzrok tome može primjerice biti činjenica da ja pišem ovaj rad jer želim završiti fakultet, već ove godine pronaći posao i osamostaliti se što je prije moguće. Također, roditelji su mi kroz cijelo moje obrazovanje govorili da moram biti odgovoran i da moram sve svoje obaveze rješavati na vrijeme, a velike su šanse da ne stignem predati rad u roku ako ga ne počnem aktivno pisati što znači da ću iznevjeriti svoje roditelje, ali i samog sebe. Svi ovi faktori, ali i beskonačno mnogo drugih faktora, utjecalo je na donošenje moje odluke da počnem pisati ovaj rad. Prema tome, determinist svijet shvaća kao neprekidni lanac uzročno-posljedičnih veza, određen fizičkim i drugim zakonima kojima ne možemo pobjeći te jednostavno pod njihovim utjecajem sloboda volje nije moguća.²

Problematične implikacije libertarijanističke pozicije, pogotovo glede pitanja kazne, zornije će nam prikazati primjer koji daje Robert Kane u svojoj knjizi *A Contemporary Introduction to Free Will* (2005):

Dvadesetog travnja 2000. godine u Coloradu u srednjoj školi Columbine dogodio se strašni masakr. Dvojica mladih učenika, Dylan Klebold i Eric Harris ušli su tog kobnog dana u svoju školu naoružani te su ubili dvanaestoricu svojih školskih kolega i jednog nastavnika. U napadu

¹ Kada se referiram na deterministe, onda pod tim nazivom smatram zagovornike pozicije tvrdog determinizma.

² Prema determinizmu: “Za svaki trenutak vremena, postoji propozicija koja izražava stanje svijeta u tom trenutku. Ako su A i B neke propozicije koje izražavaju stanje svijeta u nekom trenutku, tada konjunkcija A sa zakonima fizike povlači za sobom B.” (Van Inwagen 1975, 186)

je ozlijeđen velik broj učenika. Na kraju svog smrtonosnog pohoda izvršili su samoubojstvo. (Kane 2005, 68) Zastrašujuća je činjenica da je prva zamisao ovog krvoločnog pohoda bila detonacija bombi, koje su Harris i Klebold izradili kod kuće, postavljenih na različita mjesta u školi. Detonacije je propala nakon čega je dvojac krenuo u oružani napad.³

Opravdanja, točnije razlozi, zbog kojih su Harris i Klebold krenuli u ovaj zastrašujući pohod nizani su redom od vršnjačkog zlostavljanja do izoliranja od strane svojih školskih kolega i tako dalje. Osim teškog tretmana od strane svojih školskih kolega, Eric Harris i Dylan Klebold su navodno bili veliki obožavatelji nasilnih video igrice i filmova. Svi ovi faktori bili su ključni kod traženja uzroka zbog kojeg su Klebold i Harris postupili onako kako su postupili. Štoviše, ovaj događaj i poveznica sa nasilnim video igricama i filmovima pokrenule su opću debatu o utjecaju takvih, nasilnih, medija na djecu i mlade te generalno na pitanje o kontroli oružja u Sjedinjenim Američkim Državama.

Ovakav stil opravdanja ili traženja razloga, uzroka, zbog kojih su učenici počinili masakr libertarijanci pobijaju. Libertarijanac će odlučno tvrditi da je krajnja odluka bila na učenicima. Da su učenici sami od sebe odlučili izvršiti masakr. Harris i Klebold su prema libertarijanističkoj poziciji neka vrsta nepokrenutog pokretača, točka u kojoj započinje novi lanac događaja ili nešto slično. Takav pristup slobodi volje povlači i mogućnost držanja osobe odgovornim za zločin jer postoji ideja kontrole, u našem slučaju učenici su odgovorni za masakr.

Čini se nemogućim da su učenici masakr izveli bez ikakvog razloga, da su se na masovno ubojstvo odlučili sami od sebe, ni iz čega. Da zlostavljanje, izoliranje, izrugivanje i ostali faktori nisu imali utjecaja na njihov postupak.

Unatoč ideji postojanja slobode volje, čini se da ne možemo pobjeći nekoj vrsti determinizma. Na kraju krajeva, kako to da se nešto može dogoditi bez razloga. Ne možemo prihvatiti tvrdnju da su učenici, Klebold i Harris, samo odlučili ubiti svoje školske kolege. Morali su postojati razlozi zbog kojih su to učinili. U nastavku ću pokazati kako ti vanjski faktori, poput gore navedenih za slučaj s učenicima koji su počinili masakr, vode ka skeptičkoj poziciji u pogledu postojanja slobode volje. Mora postojati poveznica između faktora koji nas

³ History.com (stranica posjećena: 7. kolovoza. 2021.)

određuju poput želja, karaktera i naših uvjerenja i našeg djelovanja. Nije moguće da djelujemo neovisno o tim faktorima.

Ipak, postoji pozicija u raspravi o slobodi volje, pozicija kompatibilizma, za koju determinizam nije problem, dapače. Upravo prema kompatibilizmu činjenica da djelujemo na osnovi naših razloga ne znači da nismo slobodni.

2.2. Kompatibilizam

Kako je moguće da sloboda volje ne postoji, da mi nismo slobodni, da nemamo nikakav utjecaj na naš život ili okolinu? Toliko toga u našem svijetu se temelji na pretpostavci postojanja slobode volje. Kako prihvatiti toliko ekstremno stajalište da je sloboda samo lažan osjećaj ili iluzija?

Nekoliko je problematičnih pretpostavki na koje nas može navesti deterministički svjetonazor. Prvo, kako to da naši razlozi nisu naši? Ovakav zaključak krajnje je problematičan. Čini se da naši razlozi jesu naši, odnosno naši razlozi jesu dio nas. Određeni filozofi, kompatibilisti, tvrde da je netočno misliti da zato što djelujemo prema našim razlozima ne djelujemo slobodno. Unatoč činjenici da naši razlozi uvelike proizlaze iz našeg odgoja, društva ili gena te djelujemo zbog utjecaja tih faktora kompatibilist tvrdi da sloboda volje postoji dokle god „me ništa nije spriječilo da učinim ono što sam htio učiniti i da me ništa nije natjeralo da učinim ono što sam učinio“. (Berčić 2012, 98)

Prema kompatibilistima, naši razlozi su naši bez obzira na faktore koji su utjecali na formiranje naše osobnosti, karaktera, bez obzira na naš genetski kod i slično:

Što uopće znače izrazi ja, moj razlog, moja želja, moja namjera, moj postupak? Moje želje, iako su determinirane, nisu zbog toga ništa manje moje želje. Moja želja nije nešto meni strano i izvanjsko, nešto što vrši pritisak na mene i moju

volju. Moje želje nisu nešto što se meni događa, moje želje jesu ja, one su dio mene. Moji razlozi, moja vjerovanja, moj karakter, moji geni, moje fizičke i psihičke dispozicije, moj odgoj, (...) Sve to jesam ja! (Berčić 2012, 100)

Kompatibilist ne prihvaća tezu libertarijanca da mi u stvarnosti ne djelujemo u potpunosti na osnovi naših razloga. Međutim i prigovor tvrdih determinista, o kojim će biti govora u nastavku teksta, koji pobijaju slobodu volje pozivajući se na razloge koji su rezultat različitih društveno-psihološko-genetskih faktora, kompatibilisti smatraju pogrešnim. Ideja kompatibilista, kako i samo ime nalaže, je da je sloboda volje kompatibilna s determinizmom. Iz ovoga slijedi da svi ti naši razlozi i želje jesu mi i kada djelujemo na osnovi naših želja i razloga u stvari djelujemo slobodno što bi nas iz nekog razloga trebalo navesti na zaključak da sloboda volje postoji.

Ovako predstavljenu ideju, prema kojoj su naše želje ono što mi jesmo brane brojni kompatibilisti, među koje ubrajamo i Harrya Frankfurta. Generalno, ono na što nas upućuje Frankfurt jest činjenica da postoje dvije vrste želja, želje prvog reda i želje drugog reda. Želje drugoga reda ovdje su ključne za nas jer prema Frankfurtu (1971.) su upravo one razlog zbog kojeg se razlikujemo od ostalih životinja:

Ljudska bića nisu jedina u posjedovanju želja i motiva ili donošenja izbora o postupanju. (...) Ipak, čini se specifičnim za ljudska bića karakteristika stvaranja, onoga što ja nazivam, želje drugoga reda. (Frankfurt 1971, 78)

Želja prvog reda odnosila bi se na, nazovimo to, jednostavne želje. Te jednostavne ili osnovne želje su na primjer želja da pojedem kolač. Želje drugog reda se obično definiraju kao želje o željama, odnosno uzmimo primjer kolača od maloprije, želja drugog reda odnosila bi se na želju zbog koje ne želimo željeti pojesti kolač jer trebam smršaviti ili slično. Upravo razlika između želja je ključna za slobodu volje. Dakle, želja drugog reda je prema Frankfurtu želja s kojom se poistovjećujemo, te želje internaliziramo i predstavljaju naše istinsko „ja“. Stoga

djelovanjem na osnovi internaliziranih želja zapravo djelujemo slobodno. (Frankfurt 1971, 86-87)

Ostaje nam pitanje kako je moguća sloboda volje ukoliko je i determinizam istinit? Kompatibilisti tvrde da je moguće postojanje slobode sve dok možemo činiti ono što želimo i dok djelujemo na temelju naših, internaliziranih, želja. Ideja je očita i iz gornjeg prigovora libertarijanizmu. Mi moramo djelovati na osnovi naših razloga i želja koje determiniraju donošenje naših odluka. Brojni će tvrditi da je sloboda volje nemoguća iz libertarijaniističke pozicije jer se ona praktički izjednačava sa slučajnošću. Osvrnimo se na ovu vrstu prigovora.

2.3. Odbacivanje libertarijanizma i kompatibilizma

2.3.1. Libertarijanistička pogreška – prigovor sreće

Epikurejci su prihvatili osnovne atomističke ideje, međutim odbili su prihvatiti determinizam. Kako bi epikurejci pobili determinizam, odlučili su dokazati da nije sve strogo determinirano kako to atomisti tvrde. Naime, njihova se je ideja temeljila na pretpostavki kako atomi unatoč (atomističkoj) ideji strogog kretanja po svojim putanjama ipak u nekim slučajevima „skrenu sa strogo određenih putanja“. (Berčić 2012, 86) Skretanje atoma sa svoje fizički determinirane putanje rezultat je slučajnosti, pošto postoji makar i iznimno rijedak „otklon atoma“ nužno slijedi zaključak da nije sve determinirano, stoga determinizam nije istinit.

Problem kod ovog argumenta se nameće kada ga pokušamo prenijeti na raspravu o slobodi volje. Ukoliko je determinizam istinit sloboda volje ne postoji. Determinizam prema epikurejcima nije istinit, stoga sloboda volje postoji? Ipak ako malo bolje analiziramo ovu tvrdnju čini se da taj skok nije opravdan. Pravo pitanje bilo bi kako slučajnost može opravdati slobodu volje? Očito ne može. Ako sloboda volje ne postoji jer je sve determinirano, onda sigurno ne može postojati ukoliko je pokušamo opravdati slučajnošću jer ideja slobode volje jest da je ona naša, a ne da je rezultat slučajnosti. Slučajnost i libertarijanističku ideju slobode volje, koja se manifestira neovisno o razlozima i željama, možemo kritizirati tako što ih izjednačimo i iz toga zaključimo da svakako ne predstavljaju dobar argument za postojanje slobode volje.

Ovakav prigovor libertarijanističkoj poziciji, odnosno libertarijanističkom pojmu slobode volje naziva se i prigovor sreće (Luck objection) (Kane 2005, 37-38). Cilj je ukazati na činjenicu da se libertarijanistička sloboda, potpuno neovisna o raznim faktorima koji nas neupitno oblikuju, poput odgoja, društva ili genetike, ne razlikuje od slučajnosti. Ideja jest ukazati kako su „nedeterminirani postupci „arbitrarni“, „hiroviti“, „nasumični“, „nekontrolirani“, „iracionalni“, „nerazjašnjivi“ ili „pitanje sreće ili slučajnosti““. (Kane 2005, 38)

Argument sreće pojednostavljeno i formalno predstavljen daju nam David Widerker i Ira M. Schnall u svom radu „On the Luck objection to Libertarianism“ (2015). Oni prikazuju inačicu

argumenta sreće koju je Alfred Mele prezentirao u knjizi *Free Will and Luck* (2006) na sljedeći način:

1. Pretpostavimo da u vremenu t , agent S donese slobodnu odluku A .
2. Ako je agent S slobodno odlučio u vremenu T da A , mogao se slobodno odlučiti za bilo koju radnju u t .
3. Prema tome, S je mogao slobodno izvršiti alternativnu radnju u t (prema 1. i 2.)
4. Ako je S mogao slobodno izvršiti alternativnu radnju u t , onda postoji mogući svijet W koji dijeli zakone prirode i prošlost do (i ne uključujući) t sa stvarnim svijetom u kojem S slobodno djeluje drukčije u t .
5. Postoji mogući svijet W koji dijeli zakone prirode i prošlost do (i ne uključujući) t sa stvarnim svijetom, u kojem S slobodno djeluje drukčije u t (prema 3 i 4)
6. Razlika u S -ovom ponašanju u t između dva svijeta – da u stvarnom svijetu S u t odluči A , a u W , S djeluje drugačije u t – ne može se objasniti pozivajući se na razliku u događajima koji su prethodili.(...)
7. Ako razlika između svjetova W i pravog svijeta u pogledu S -ovog djelovanja u t ne može biti objašnjena pozivanjem na ono što se dogodilo prije t , tada je razlika puka sreća.
8. Razlika između svjetova W i pravog svijeta u pogledu odluke S -a u t -u je puka sreća.(prema 6 i 7)
9. Sreća znači nepostojanje kontrole.
10. S -u nedostaje kontrola odluke koju donosi u vremenu t u svijetu W , što znači da u W , on ne djeluje slobodno u t .
11. S nije mogao slobodno izvesti alternativne radnje u t (prema 4 i 10)
12. Konjunkcija 1 i 11 su u kontradikciji. (Widerker 2015, 98-99)

Očito je da libertarijanizam moramo odbaciti zato što indeterminizam implicira postojanje slučaj, slučaj dovodi do razlike u ishodima koji su pitanje sreće, a sreća implicira

pomanjkanje kontrole nad radnjom. Pitanje je može li neka druga pozicija sačuvati ideju postojanja slobode volje?

Ostaje nam kompatibilizam. Sve je uzročno-posljedično povezano stoga i naša sloboda volje mora biti povezana s našim razlozima i željama koje su determinirane svim faktorima koji su utjecali, utječu i utjecat će na nas. Čini se da ne možemo pobjeći determinizmu.

Upravo zbog ovakvog zaključka trebamo si postaviti pitanje koje će biti temeljno pitanje ovoga rada, kako opravdati kaznu? Determinizmu ne možemo pobjeći, pa tako ni Richard Ramirez, Jeffrey Dahmer niti Ted Bundy nisu mogli pobjeći svom lošem djetinjstvu i odgoju, nasilnim roditeljima, kriminalnoj okolini odrastanja, drogi i alkoholu od najranije mladosti i svim ostalim lošim utjecajima okoline koji su ih profilirali da postanu serijski ubojice. Pitanje kazne ovdje je očito: kako nekoga kazniti za nešto na što on nije imao utjecaja? Čini se da je njima bilo predodređeno da postanu serijski ubojice, ali kako je ispravno kazniti ih ukoliko nisu mogli postupiti drugačije? Upravo na ova pitanja potražiti ću odgovor u narednim poglavljima.

2.3.2. Zašto ne kompatibilizam?

U prethodnim poglavljima upoznali smo se sa libertarijaniističkim i kompatibilističkim pogledom na slobodu volje. Zatim smo zaključili, iz prigovora sreće, kako ne možemo prihvatiti libertarijanizam. Zaključili smo da je kompatibilizam, prema kojem su sloboda volje i determinizam međusobno ovisni, jedina opcija da sačuvamo ideju postojanja slobode volje. Tvrdim da kompatibilizam ne može opravdati postojanje slobode volje i moralne odgovornosti, a samim time i kazne zato što ukoliko prihvatimo determinizam onda smo primorani prihvatiti i tvrdi determinizam.

Dakle, prema kompatibilizmu uvjet slobode jest postupanje koje proizlazi iz naših razloga, želja, vjerovanja i slično, no Pečnjak u svom radu *O problemu slobode volje* (2018) jasno navodi da:

... vjerovanja, želje, odluke i ostali važni mentalni entiteti koji sudjeluju u formiranju volje, sami mogu biti potpuno determinirani. Dapače, same namjere i volja koja dalje određuje djelovanje također mogu biti potpuno determinirani a time i samo djelovanje. (Pećnjak 2018, 19)

Unatoč strogoj determiniranosti naših želja i odluka, kompatibilisti su u stanju tvrditi da sloboda postoji dokle god nemamo neki vanjski faktor koji nas priječi u izvršavanju naše determinirane želje ili odluke. Prema kompatibilistima moramo prihvatiti ideju da smo slobodni unatoč činjenici da ne postoji mogućnost posjedovanja drukčijih želja ili razloga.

Vanjska stvar osobi su i zakoni prirode (vanjska stvar osobi „djelovatelju“) kao što su vanjska stvar osobi i stanja u prošlosti. Ako te vanjske stvari, prema svom slijepom ali potpuno determiniranom načinu, jednoznačno proizvode ostale stvari i događaje pa tako i ono što ima (ponovo potpuno determinirano) i subjektivni aspekt a to su vjerovanja, želje itd. (Pećnjak 2018, 20)

Kompatibilizam smatra da ne možemo biti slobodni ukoliko se neki vanjski faktor ispriječi, no problem je u tome što su prirodni zakoni i prošli događaji također vanjski faktori. Zašto je ovo bitno naglasiti? Upravo zato što kompatibilisti ne vide potpunu determiniranost i pozivaju se na neku vrstu razlike između unutrašnje determiniranosti naših želja, vjerovanja i slično (svih mentalnih stanja) u odnosu na determiniranost vanjskih faktora. Ono što kompatibilist ne vidi jest da su unutarnja stanja, mentalna stanja, isto tako rezultat prirodnih zakona i prošlih stanja pa samim time i on imaju svoju genezu izvan nas, iz čega slijedi da nisu naša. Dakle, sve je determinirano – sloboda volje ne može postojati. Upravo će ovaj opći determinizam u pogledu prošlih stanja i prirodnih zakona biti važan u Strawsonovom argumentu kojeg ću kasnije predstaviti.

Kako bih dokazao besmislenost kompatibilističke ideje postojanja slobode volje i moralne odgovornosti prikazat ću argument manipulacije u četiri slučaja koja nam daje Derk Pereboom u svojoj knjizi *Free Will, Agency and Meaning in life* (2014). U argumentu su prikazani misaoni eksperimenti prema kojima manipulacija zadovoljava kompatibilističke uvjete za postojanje moralne odgovornosti, no boljom analizom utvrditi ćemo kako njihovi uvjeti nisu valjani i ne mogu obraniti ideju postojanja moralne odgovornosti.

Kada razmišljamo o postojanju moralne odgovornosti čini se nužnim pretpostaviti postojanje slobode volje. Jedna opcija koja se često pojavljuje jest ideja da moralna odgovornost zahtijeva određenu vrstu uzročno-posljedične integracije između našeg djelovanja i naše psihologije pritom ne isključujući uzročni determinizam. Jasnije, ovaj se kriterij odnosi na neku vrstu mjerenja intuicija o osjećajima krivice i pohvale u posebnim situacijama koje uključuju prisilu, ovisnost, ispiranje mozga ili slično te se dobiveni podaci koriste kako bi motivirali postavljanje uvjeta za uzročno-posljedičnu integraciju potrebnu za moralnu odgovornost. Druga se opcija odnosi na tvrdnju da je istinitost o determinizmu potpuno nevažna u pogledu posjedovanja slobode volje potrebne za moralnu odgovornost. Prema ovoj opciji osnova moralne odgovornosti zasniva se na, kako to Pereboom naziva, reaktivnim stavovima poput osjećaja krivnje, ogorčenja, pohvale ili slično. (Pereboom 2014, 71-73) Ovaj stav pojasnio bi osjećaje neodobravanja ili zamjeranja osobama koje su izvršile određenu nemoralnu radnju zbog čega ih smatramo krivima, poput gađenja ili određene agresije u vidu osvete prema serijskim ubojicama jer su izvršile čin koji je moralno neprihvatljiv. Također, važan je i uzročno-posljedični odnos povijesti naših djelovanja prema kojima smo mi ti koji smo, na neki način izvor naših djelovanja.

Prigovor kompatibilizmu prikazati ću na Pereboomovom primjeru Pluma koji promišlja o ubojstvu Whitea. (Pereboom 2014, 71-104) Ono što je važno u ovom primjeru jest činjenica da će svi uvjeti moralne odgovornosti postavljeni od strane kompatibilista biti zadovoljeni te će se pokazati da nisu dovoljni da bi se obranila moralna odgovornost s kompatibilističkog stajališta.

Uvjeti koje postavlja Pereboom su sljedeći (Pereboom 2014, 75): ponašanje mora biti dio karaktera, u primjerima ćemo imati karakter osobe koja se zove Plum i koji je po prirodi egoističan i pomalo sebičan što znači da odluka o ubojstvu nije u potpunosti van njegovog karaktera. Sljedeći uvjet je da unatoč snažnim željama koje ga motiviraju on nije potpuno ograničen da strogo djeluje prema njima, što znači da ne mora nužno donositi odluku i djelovati

prema svojim željama, odnosno može ih suzbiti. Za ovaj primjer Plumova želja da ubije Whitea odgovara njegovim željama prvog i drugog reda, odnosno on želi ubiti Whitea i on želi željeti ubiti Whitea. Uz to on djeluje na osnovi svojih razloga te je u stanju procijeniti dobrobiti svojih djelovanja i sukladno procjeni odustati ili modificirati svoje djelovanje. (Pereboom 2014, 75)

Prvi slučaj:

Tim neuro-znanstvenika ima sposobnost manipuliranja Plumovim neuralnim stanjima u bilo koje vrijeme tehnologijom nalik radio tehnologiji. U ovom slučaju, to postižu pritiskom na gumb neposredno prije donošenja odluke u trenutnoj situaciji, i oni (neuro-znanstvenici) znaju da će u njemu (Plumu) proizvesti neuralno stanje jako egoističnog procesa donošenja odluke, za koji neuro-znanstvenici znaju da će deterministički rezultirati odlukom o ubojstvu Whitea. Plum ne bi ubio Whitea da neuro-znanstvenici nisu intervenirali, jer bi njegov proces donošenja odluke bio nedovoljno egoističan da proizvede tu odluku (o ubojstvu Whitea). (Pereboom 2014, 76-77)

Kompatibilistički uvjeti za postojanje moralne odgovornosti u ovom su primjeru zadovoljeni. Njegovi razlozi za djelovanje su u skladu s njegovim karakterom, on je „prirodno“ egoist i često djeluje kako bi ostvario što veću dobit za samoga sebe. Također neuro-znanstvenici nisu utjecali na njegove želje, oni su samo pojačali obilježje egoizma koji je prirodna karakteristika Pluma.

Ukoliko je djelovanje Pluma bilo određeno utjecajem neuro-znanstvenika svakako nam je jasno da je ubojstvo rezultat događaja koji su bili izvan njegove kontrole. Ukoliko je posljedica, ubojstvo, rezultat neke, nazovimo to, strane intervencije kao što je to u našem primjeru intervencija neuro-znanstvenika svakako se tada moramo složiti da osoba tada nije moralno odgovorna i ni u kom slučaju ne bi trebala biti kažnjena ta taj događaj. Jasnije, ona ne zaslužuje da ju se kazni.

Drugi slučaj:

Plum je prosječna osoba, osim činjenice da ga je tim neuro-znanstvenika programirao na samom početku života na način da njegovo donošenje odluka bude često, ne i uvijek, egoistično (kao u slučaju 1), i u određenim situacija prilično jako (egoistično), sa namjernom posljedicom da u trenutnoj situaciji bude uzročno determiniran proces egoističnog donošenja odluke, ..., (Plum) posjeduje želje prvog i drugog reda koje rezultiraju donošenjem odluke o ubojstvu Whitea. Plum generalno može regulirati svoje postupke moralnim promišljanjem, ali u ovim okolnostima, zbog jake egoistične prirode njegovog donošenja odluka, on (Plum) je uzročno determiniran da se odluči na ubojstvo. Ipak on ne odlučuje ovako kako je odlučio zbog neodoljive želje. Proces donošenja odluke jednak je Slučaju 1 (iako su uzročne povijesti različite) (Pereboom 2014, 77)

Kompatibilistički uvjeti su zadovoljeni, čak postoji i „povijest“, to jest od rođenja Plum ima pojačano obilježje egoizma (upravo je to jedan od faktora koji se kompatibilistički čini važnim u odnosu na neposrednu intervenciju neuro-znanstvenika u prethodnom primjeru). Plum je od rođenja djelovao je u skladu s karakterom, on je egoist od rođenja, također, kao i u prvom primjeru, neuro-znanstvenici nisu utjecali na njegove želje.

Ipak, čini se da Plum nije moralno odgovoran za ubojstvo upravo zbog činjenice da je od samog rođenja programiran na određeni način koji je neizbježno, uzročno-posljedično, utjecao na donošenje odluke o ubojstvu. Kako Caruso kaže: „Irelevantno je, je li se programiranje odvijalo prije nekoliko sekundi ili četrdeset godina prije događaja.“ (Caruso 2021, 76).

Uzročna determiniranost rezultat je postupaka programiranja, to jest pojačavanja egoističkog karakternog obilježja pri porodu, svakako je jasno da Plum nije imao nikakvu mogućnost utjecati na ishod koji se dogodio, taj je ishod bio uvjetovan, ponovno, „stranom“ intervencijom. Upravo ovo znači da Plum nije imao potrebnu kontrolu nad donošenjem svojih odluka, a temelj moralne odgovornosti, svakako nam se čini, mora biti kontrola, odnosno

sloboda volje koja i u ovom primjeru svakako nedostaje bez obzira na činjenicu da je on od samoga rođenja „programiran“ na određeni način.

Sljedeći korak primjera temelji se na prihvatljivijoj, realnijoj situaciji. Naime moramo se složiti kako se kulture širom svijeta razlikuju, neke više, neke manje. U različitim društvima različito se gleda na ono što je važno u životu pa tako možemo zamisliti društvo u kojem je osobni interes na prvom mjestu i sva su sredstva, poput nasilja, dozvoljena, čak i poželjna, kako bi ostvarili što veću vlastitu dobit. Na takvim se pretpostavkama temelji sljedeći slučaj:

Treći slučaj:

Plum je običan čovjek, osim što su prakse njegovog društva uzročno determinirale prirodu njegovog procesa donošenja odluka na način da je taj proces često, ali ne i isključivo racionalno, egoističan (priroda njegovog donošenja odluka je jednaka kao u Slučaju 1 i 2). Te su prakse izvršene prije negoli je on (Plum) razvio sposobnost da ih spriječi ili modificira društvene običaje. Zbog aspekata njegovog karaktera proizvedenog utjecajem društva, u trenutnim okolnostima on je uzročno determiniran na jako egoistično donošenje odluka i posjedovanje želja prvog i drugog reda, sve to rezultira odlukom o ubojstvu Whitea. Iako Plum ima sposobnost reguliranja vlastitog ponašanja moralnim promišljanjem, zbog aspekata svog karaktera i okolnosti on je uzročno determiniran donijeti amoralnu odluku, iako on ne donosi tu odluku na osnovi neodoljive želje. Neuralni proces donošenja odluke jednak je Slučajevima 1 i 2. (Pereboom 2014, 78)

Prema kompatibilistima Plum je u posljednjem primjeru moralno odgovoran za ubojstvo. Međutim pravo je pitanje koja je razlika između tog posljednjeg ubojstva i onih iz prva dva primjera? U prva dva primjera imali smo slikovito prikazan „strani“ utjecaj pomoću neuroznanstvenika koji su opravdali tvrdnju da Plum nije moralno odgovoran za ta ubojstva. Ali isti zaključak moramo imati i za treći primjer. Zašto? Upravo zato jer i u trećem slučaju imamo neku vrstu „stranog“ utjecaja, a to je društvo u kojem je Plum odrastao i u kojem se je formirao njegov

karakter (ili izražavajući se na način iz prva dva primjera on je društveno programiran) koji je donio odluku prema kojoj je počinio ubojstvo. Ovu poziciju dodatno će rasvijetliti sljedeći, i posljednji, četvrti primjer argumenta manipulacije.

Četvrti se misaoni eksperiment zasniva na općem, možemo to nazvati, prirodnom determinizmu, te će slikovito pokazati determiniranost kojoj kompatibilizam, niti bilo što drugo, ne može pobjeći.

Četvrti slučaj:

Sve što se događa u našem svijetu je uzročno-posljedično određeno prošlim stanjima i prirodnim zakonima. Plum je prosječna osoba, odgajan u normalnim okolnostima, i ponovno su njegovi procesi zaključivanja i donošenja odluka često, ali ne uvijek, egoistični (kao u Slučajevima od 1 do 3). Njegova odluka o ubojstvu Whitea rezultat je njegove snažne egoističnosti i djelovanja prema vlastitim razlozima, također, Plum posjeduje želje prvog i drugog reda potrebne za takvo djelovanje. Neuralni procesi Pluma kod donošenja odluke jednaki su kao i u Slučajevima od 1 do 3; on ima mogućnost shvatiti, primijeniti i regulirati svoje djelovanje moralnim promišljanjem, i nije tako da zbog neodoljive želje odlučuje ubiti. (Pereboom 2014, 79)

U ovom primjeru nemamo neuro-znanstvenike koji utječu (programiraju) na Pluma, nemamo specifično agresivno/egoistično društvo, imamo li temelje za tvrdnju kako je Plum u ovom slučaju moralno odgovoran za ubojstvo? Svakako, nemamo. Ukoliko pobliže analiziramo slučaj 3 i ovaj posljednji, slučaj 4, čini se da razlika uistinu ne postoji, dapače ne postoji nikakva razlika niti između prvog i posljednjeg slučaja baš kao ni između drugog i posljednjeg. Jednostavno čini se kako nema nikakve relevantne razlike između navedena četiri slučaja koja bi nas navela na zaključak da u jednom postoji moralna odgovornost a u drugima ne. Iako se stvarno čini da u posljednjem slučaju nemamo neki „strani utjecaj“, poput neuro-znanstvenika ili posebne kulture, ipak imamo uzročno-posljedične veze kojima ne možemo pobjeći.

Svakako, u prva tri slučaja uzrok ubojstva bili su slikovito prikazano faktori van kontrole Pluma te možemo jasno zaključiti da on nije moralno odgovoran. Ako redom analiziramo i uspoređujemo slučajeve, razlika između prvog i drugog slučaja, baš kao i između drugog i trećeg pa tako i trećeg i četvrtog, ne postoji. Kao i u svim prethodnim, i u četvrtom slučaju postoji neizbježno „programiranje“ općim zakonitostima našeg svemira, to jest prirodnim zakonima koji uzročno-posljedično definiraju zbivanja oko nas i u nama.. Znači ono što ruši ideju odgovornosti u sva četiri navedena slučaja jest činjenica da je Plumovo djelovanje uzročno determinirano faktorima izvan njegove kontrole. (Caruso 2021, 77)

Bili mi determinirani neurokirurškim zahvatom u bilo kojem razdoblju života, odgojem i utjecajem kulture na naš karakter ili pak univerzalno prikazanim determinizmom u četvrtom slučaju prirodnim zakonima i prošlim događajima, jednostavno ne možemo biti odgovorni za vlastite postupke jer vlastiti postupci jednostavno ne postoje. Svi naši postupci su pod utjecajem neke „strane“, o nama neovisne sile, stoga ne možemo biti moralno odgovorni te prema tome, čini se, da nemamo nikakvu osnovu kažnjavati bilo koga zbog nečega što je učinio.

Primjer Richarda Ramireza možda će bolje rasvijetliti zašto je determinizam neizbježan i u krajnjoj slici poguban za kompatibiliste. Richard Ramirez bio se serijski ubojica, silovatelj i provalnik koji je osuđen na smrtnu kaznu zbog ubojstva trinaest osoba u Kaliforniji u razdoblju od 1984. godine do 1985. godine. Ono što nam je poznato o njegovom djetinjstvu svakako ide u prilog determinizma u pogledu slobode volje i na kraju zaključka kako on nije odgovoran za zlo koje je počinio, koliko god to kontraintuitivno i čudno zvučalo. Naime, Ramirez je odrastao u imigrantskoj obitelji kao najmlađi od petero djece, britannica.com navodi sljedeće:

Prema izvještajima, kada je (Ramirez) imao 12 godina, rođak koji je bio veteran Vijetnamskog rata pokazao mu je slike Vijetnamskih žena koje je navodno silovao, mučio i ubio. Sljedeće je godine Ramirez svjedočio fatalnoj pucnjava u kojoj je rođak ubio svoju ženu. U to vrijeme, Ramirez je počeo s provalama u

kuće. Nakon što je odustao od srednje škole preselio se u Los Angeles. Nastavio je s zločinima i kratko vrijeme proveo je u zatvoru zbog krađe automobila.⁴

1984. godine započeo je svoj koljački pohod silovavši i ubivši sedamdeset-devetogodišnjakinju, unatoč optužnici izgledno je da je broj njegovih žrtava bio možda i dvostruko veći.⁵ Ideja moralne odgovornosti osobe koja je odrasla u vrlo problematičnim uvjetima, na koju su velik utjecaj izvršile osobe poput njegovog krajnje devijantnog rođaka, koja je odustala od obrazovanja i živjela u društvu punom kriminala, droge, alkohola i ostalih poroka, nedvojbeno su faktori koji su utjecali na osobu koja, na posljetku, nije imala izbora. Ramirez, baš kao i svi ostali, ne samo serijske ubojice i kriminalci, ne može pobjeći determinizmu uzročno-posljedičnog svijeta u kojem živimo. Povijest i prirodni zakoni odredili su njegov životni put.

Iako ekstreman primjer, nakon upoznavanja problematičnog odrastanja Ramireza svi bismo se složili da su njegovi postupci svakako bili rezultat uzročno-posljedičnog odnosa događaja koji su se odvijali u djetinjstvu. Odrastanje u imigrantskoj obitelji, epizode s rođakom veteranom vijetnamskog rata, ali i brojni drugi aspekti koji su se kao snježna kugla sve više i više povećavali kako je odrastao. Sada nam pretpostavka da on sam nije moralno odgovoran za ubojstva i silovanja nije toliko odbojna i neprihvatljiva. Njegov karakter koji obilježava definicija zla rezultat je različitih faktora koji su ga kroz život oblikovali, a na koje on nije imao nikakvog utjecaja. Njegov proces donošenja odluka rezultat je uzročno-posljedičnog odnosa kojem kompatibilisti ne mogu pobjeći. Ovakav proces zaključivanja navodi nas na pomalo zastrašujuću ideju kako kazna nije opravdana.

⁴ Britannica.com (stranica posjećena: 26. srpnja. 2021.)

⁵ Biography.com (stranica posjećena: 26. srpnja. 2021.)

2.3.3. Zašto sloboda volje i determinizam ne idu zajedno?

Sagledavši sve dosad spomenute primjere, čini nam se da je neka vrsta skepticizma neizbježna. Iako predstavlja ključnu stavku za poziciju kompatibilizma, u prethodnom poglavlju otkrili smo da je kompatibilizam zapravo deterministička pozicija (tvrdi determinizam) i nikako ne može obraniti postojanje slobode volje niti moralne odgovornosti. Stoga, osnovna pretpostavka da sloboda volje i determinizam nužno ne idu skupa ostaje, što nas dovodi do nove pozicije, inkompatibilizma.

Inkompatibilizam je filozofska pozicija prema kojoj su sloboda volje i determinizam u sukobu (Kane 2005, 23), odnosno nije moguće prihvatiti determinističke tvrdnje i ostati vjeran ideji postojanja slobode volje. Dakle, prema inkompatibilizmu determinizam i sloboda volje nikako ne mogu biti međusobno ovisni što zapravo znači da su osnove kompatibilističke pozicije neodržive i pogrešne.

Inkompatibilisti nude jednostavnu argumentaciju kojom pobijaju kompatibilističke tvrdnje. Peter van Inwagen daje sljedeći argument:

Ukoliko je determinizam istinit, naše su radnje/postupanja posljedica zakona prirode i događaja iz daleke prošlosti. Ne ovisi o nama ono što se događalo prije nego li smo se rodili, niti prirodni zakoni ovise o nama. Dakle, posljedica jest da ove stvari (uključujući naše djelovanje) ne ovise o nama. (Inwagen 1983, 16.)

Ovaj se argument naziva i *posljedični argument* te kao i prethodni argument nastoji analizirati što proizlazi iz determinizma koji je upravo definiran dvama faktorima: prošlošću, odnosno prošlim stanjima i prirodnim zakonima.

Argument možemo i prikazati na sljedeći, formalni način:

- (1) Ne možemo učiniti ništa kako bismo promijenili prošlost.
 - (2) Ne možemo učiniti ništa kako bismo promijenili zakone prirode.
 - (3) Naša su sadašnja djelovanja nužne posljedice prošlosti i zakona prirode.
 - (4) Ne možemo učiniti ništa kako bismo promijenili činjenicu da su naša djelovanja nužne posljedice prošlosti i zakona prirode.
-

Dakle, ne možemo učiniti ništa kako bismo promijenili način na koji se naše sadašnje djelovanje odvija. (Kane 2005, 23-24)

Argument je jednostavan i zaključak je jasan. Ne možemo postupiti drugačije negoli postupamo, naša su djelovanja unaprijed određena, determinirana i potpuno bi pogrešno bilo tvrditi da sloboda volje postoji ukoliko je tvrdi determinizam istinit. Prema tome, jasno je da je kompatibilistička pozicija neodrživa.

Također, argument možemo pojasniti događajima iz svakodnevnog života. Na primjer: ja ne mogu promijeniti svoju prošlost. Jedan dio moje prošlosti određen je činjenicom da sam upisao filozofiju, sad sam peta godina i trebam napraviti diplomski rad, ali ne samo to, drugi dio obuhvaća i daleku prošlost koja je utjecala na prošlost u kojoj sam upisao filozofiju. Međutim, tu je i prošlost u kojoj nije bilo mene, koja je nepromjenjiva, a svakako je utjecala i utječe na mene i moje postupke. Također, svakako nisam u stanju mijenjati zakone prirode. Oni jednostavno neizbježno djeluju na nas i ne mogu im pobjeći. Dakle, jednostavno je nemoguće da ja sada ne pišem ovaj rad. Nije moguće da postupim drukčije, da na primjer vozim bicikl. Determinizam i sloboda volje nisu kompatibilni!

2.3.4. Strawsonov argument protiv libertarijanizma i kompatibilizma

Osim navedenih prigovora libertarijanizmu i kompatibilizmu, postoji još jedan argument koji ću prikazati, a u jednakoj mjeri napada i jednu i drugu poziciju. Ovaj argument napasti će kompatibilističku nesposobnost razlikovanja naših i „vanjskih“ želja te prikazati da su u stvari sve vanjske. Argument protiv libertarijanizma i kompatibilizma nam daje Galen Strawson u svom članku *The Impossibility of Moral Responsibility* (1994):

1. Činiš što činiš zbog onoga što jesi.
2. Da bi uistinu bio moralno odgovoran za to što činiš, moraš uistinu biti odgovoran za ono što jesi – barem u određenim ključnim mentalnim aspektima. Ipak -
3. Ne možeš uistinu biti odgovoran za ono što jesi, stoga ne možeš biti uistinu odgovoran za ono što činiš.
4. Da bi uistinu bio odgovoran za ono što jesi, morao si namjerno dovesti do toga da budeš to što jesi, a to je nemoguće. Recimo da nije, recimo da -
5. Nekako jesi namjerno doveo do toga da budeš to što sada jesi i da si do toga doveo tako da može biti rečeno da si uistinu odgovoran za to što sada jesi. Da bi to bilo istinito -
6. Morao si već imati određenu prirodu P po kojoj si namjerno doveo do toga što sada jesi. Ali -
7. Da bi bilo istinito da si jedino ti uistinu odgovoran za to što sada jesi, morao bi biti uistinu odgovoran za posjedovanje te prirode P po kojoj si namjerno doveo do toga što sada jesi. Prema tome -

8. Morao si namjerno dovesti do toga da si imao tu prirodu P, u kojem slučaju si već morao postojati s prijašnjom prirodom po kojoj si namjerno doveo do toga da imaš prirodu P po kojoj si namjerno doveo do toga da budeš to što sada jesi... (Strawson 1994, 13-14)

Iz ovog argumenta jasno se očituje glavni problem libertarijanizma i ideje da sami uzrokuje svoje postupke. Jasno je da nije moguće biti nepokrenuti pokretač, u argumentu to prikazuje ideja da nije moguće dovesti do prirode P bez da je postojala neka priroda prije dovođenja do P-a. Ideja da možemo oblikovati sami sebe je argumentom pobijena u osmoj premisi:

8. Morao si namjerno dovesti do toga da si imao tu prirodu P, u kojem slučaju si već morao postojati s prijašnjom prirodom po kojoj si namjerno doveo do toga da imaš prirodu P po kojoj si namjerno doveo do toga da budeš to što sada jesi...(Strawson 1994, 14)

Također, ovaj argument napada ideju moralne odgovornosti koju pozicije libertarijanizma i kompatibilizma brane. Ta je ideja jasno prikazana četvrtom premisom argumenta „4. Da bi uistinu bio odgovoran za ono što jesi, morao si namjerno dovesti do toga da budeš to što jesi, a to je nemoguće.“ Zaključili smo da kompatibilist ne može namjerno dovesti do toga da bude ono što jest jer ono što on jest ovisi o vanjskim faktorima nad kojima nema kontrolu. Dakle, izvor djelovanja kod kompatibilizma nije u nama, stoga nije moguće da kompatibilizam smatramo valjanom pozicijom. Isto vrijedi i za libertarijanizam pošto smo zaključili da ne možemo biti izvor djelovanja bez ikakvog stranog utjecaja. Stoga, moj fokus prelazi na skepticizam u pogledu slobode volje, odnosno tvrdi determinizam.

2.4. Skepticizam u pogledu slobode volje

Iz prethodnih poglavlja jasno smo zaključili kako se libertarijanizam i kompatibilizam susreću sa problemima zbog kojih ne možemo prihvatiti niti jednu od dviju pozicija koje brane ideju postojanja slobode volje. Ostaje nam zaključak kako sloboda volje ne postoji. Prema tome prelazimo na poziciju skepticizma u pogledu slobode volje. Predstaviti ću poziciju tvrdog inkompatibilizma i tvrdog determinizma, filozofskih pozicija prema kojim sloboda volje ne postoji.

Definiciju tvrdog inkompatibilizma daje Derk Pereboom u svojoj knjizi *Living Without Free Will* (2003.):

... sva naša djelovanja i izbori su ili strano-determinirani događaji – događaji u kojima su uzročni faktori izvan naše kontrole na temelju kojih su uzročno određeni, ili istinski slučajni događaji – takvi da nisu proizvod ničega, ili djelomično nasumični događaji ... (Pereboom 2003, 127)

Tvrde inkompatibilisti dakle, zastupaju poziciju da sloboda volje ne postoji, neovisno o tome je li determinizam istinit ili nije. Pozicija koju ću ja zastupati je pozicija tvrdog determinizma zbog svoje prirodne privrženosti determinističkom pogledu na svijet.

Tvrde determinizam je filozofska pozicija koja tvrdi da sve što se dogodi, nužno se moralo dogoditi tako i nikako drukčije, jer su svi događaji unaprijed, kako i samo ime pozicije kaže, determinirani, odnosno predodređeni. Pojednostavljeno, kako Berčić u svom *Uvodu u filozofiju* kaže, prema determinizmu naš svijet je zapravo strogo determinirani mehanizam, i sve što se u njemu događa, svi procesi, odvijaju se prema točno određenim zakonima. (Berčić 2012, 75)

Tvrđi deterministi (...) su također inkompatibilisti, ali su prihvatili determinizam i nijeću postojanje slobode volje potrebne za moralnu odgovornost. (Pereboom 2003, XIV)

Iz determinizma jasno slijedi ideja da sloboda volje ne postoji. Odakle ovaj skok? Zašto sloboda volje ne postoji? Prema tvrdom determinizmu, sve je unaprijed određeno te je podložno zakonima, bili to zakoni fizike, kemije ili čak zakoni koje još ne poznajemo. Kako bilo na nas djeluju određeni zakoni. Znali mi za njih ili ne, nemoguće je djelovati slobodno od njih, oni nas jednostavno određuju. (Berčić 2012, 75-76) Dakle, kao fizička bića mi se nužno ponašamo prema zakonima fizike. Međutim, na nas utječu i ostali aspekti života kao što su društvo, odgoj itd. Sve to unaprijed određuje naše ponašanje te stoga nije moguće da sloboda volje postoji. Svijet, prema deterministima, je ništa drugo negoli neprekidan lanac uzročno-posljedičnih veza. Upravo ovako predstavljen determinizam čini se prihvatljivijim jer uistinu smatramo da svaki događaj ima svoj uzrok. Teško da je sudbina odredila moj pad biciklom, prije bi to bila moja nepažnja zbog koje nisam vidio rupu ili kamen na putu nakon čega sam izgubio balans, što znači da je hvatište moje sile teže izašlo van mog težišta što dalje znači da je gravitacija nužno djelovala ne mene na način da padnem na pod.

Prema tome, nemoguće je da se sloboda volje manifestira bez prethodnog uzroka, koji je morao imati svoj uzrok i tako u nedogled u neprekidnom lancu uzroka i posljedica. Problem i jest u shvaćanju slobode volje kao nečega što ne ovisi o prethodnim uzrocima. Sloboda volje, po definiciji, ovisi isključivo o nama i nikakvim ostalim, vanjskim faktorima. Mi smo njezin uzrok što znači da ona nikako ne smije biti posljedica nekih drugih događaja. Prema skepticizmu u pogledu slobode volje, sloboda volje, dakle, jednostavno ne postoji. Sve što se događa, događa se jer je samo jedan dio mreža uzroka. Prema tome, u ovom svijetu, onako je kako je moralo biti i nikako se nije moglo dogoditi nešto drukčije, dakle bilo je nužno da baš jučer padnem s bicikla zbog determinističkih obilježja prirode ovoga svijeta.

Za ovaj rad od posebne će važnosti biti tvrdi determinizam zbog njegovih implikacija na praksu kažnjavanja. Ideja jest da ukoliko smo potpuno determinirana bića, uzevši u obzir stanje stvari i zakone koji su nas u tom trenutku određivali, ne postoji mogućnost da postupimo

drukčije u tom trenutku negoli jesmo. Prema tome, ako je jedina opcija bila postupiti kako smo postupili, mogli bismo doći do zaključka kako kazna nije opravdana. Naši su postupci bili unaprijed determinirani, dakle ne možemo biti odgovorni, sigurno ne u smislu slobode izbora ili postupanja, za zločin koji možemo počinuti.

Vratimo se sada na slučaj s Kleboldom i Harrisom, učenicima koji su počinili masakr u srednjoj školi u Coloradu. Tvrdi deterministi vjeruju kako, da bismo dobili potpunu i pravu sliku ovog slučaja, moramo pogledati dublje u psihologiju učenika ubojica i ostale faktore koji su odredili njihovo ponašanje. Tek kada situaciju pogledamo na toj, dubljoj, razini uvidjet ćemo da se ne radi ni o čemu drugome, već o neizbježnom determinizmu.

Kane navodi grešku kod pretpostavke slobodnog djelovanja:

Ljudi čine temeljnu pogrešku, kažu tvrdi deterministi, kada misle da su McVeigh, Harris i Klebold djelovali slobodno, jer i ostale osobe u istim okolnostima i s istim iskustvima ne bi postupile na način na koji su oni postupili. Upravo zbog toga što nitko nikada nije u istim okolnostima kao netko drugi. (Kane 2005, 68-69)

Važna razlika u naizgled istim okolnostima jest različitost u svima nama. Svi mi imamo različita iskustva, povijest i karakter, različito se suočavamo sa jednakim situacijama. Ideja jest da različito postupanje mene i neke druge osobe u naizgled istoj situaciji ne dokazuje postojanje slobode volje, već različitost faktora koji nas determiniraju. Prema tome, činjenica što ja nisam počinio masakr dok sam bio u srednjoj školi znači samo da sam različito determiniran svojim faktorima u odnosu na Harrisa i Klebolda. Ako bi postojala mogućnost detaljnog saznavanja svih mogućih faktora, od psiholoških do povijesnih i brojnih drugih, mogli bismo točno odrediti koji su to faktori determinirali dvojicu učenika da počine tako strašan zločin.

3. Kako opravdati kaznu?

Problem slobode volje nakon metafizičkog aspekta rasprave prelazi u novu domenu. Ta nova domena odnosi se na pitanje moralne odgovornosti i opravdanja kazne. Problem moralne odgovornosti i opravdanja kazne posebno se ističe nakon skeptičkih ideja prema kojima sloboda volje ne postoji, kako sam prikazao i u prethodnom poglavlju. Prema definiciji slobode volje koju nam daje Elizabeth Shaw uočavamo glavni problem kažnjavanja:

... pod slobodom volje referiram se na pojedinčevu mogućnost kontroliranja vlastitih postupaka na način da pojedinac bude valjan kandidat za presude po principu retributivne odgovornosti. (Shaw 2019, 194)

Ovako predstavljena sloboda volje, zaključili smo u prethodnim poglavljima, nije održiva. Zaključili smo da nema kontrole, nema slobode, nema zasluge, samim time nema ni osnove za kažnjavanje na temelju retributivizma. Upravo je retributivizam glavno obilježje definiranja kazne.

Kazna je zanimljiv problem u filozofiji zbog nekoliko pretpostavki koje po definiciji povlači. Jedna je svakako problem patnje koje ona izaziva, što jasno predstavlja problem u moralnom aspektu jer intencionalno, namjerno, izazivanje tuđe patnje svakako može prouzročiti određene probleme u vidu etike i moralnosti. U ovom poglavlju cilj je upoznati se s različitim teorijama koje opravdavaju kaznu te u krajnjoj liniji provjeriti postoje li opravdanja kazne unatoč zaključku da sloboda volje ne postoji, odnosno da u stvarnosti slobodno djelovanje nije moguće.

Za početak ovog dijela rada i analize krećem s definicijom kazne koju daje filozof Ted Honderich u svojoj knjizi *Punishment The Supposed Justification* (2006):

(...) izvršavanje globe od strane autoriteta/vlasti, nešto što uključuje deprivaciju ili nevolju (distress), na prijestupnika, nekoga tko je slobodno i odgovorno prekršio zakon... (Honderich 2006, 9)

Ono što nas ovdje najviše zanima jest upravo ta pretpostavka slobode, odnosno slobodnog djelovanja u smislu kršenja zakona. Gubi li kazna smisao i opravdanje ukoliko sloboda volje ne postoji?

Unatoč činjenici da nepostojanje slobode volje može proizvesti određenu pomutnju glede moralne odgovornosti, ipak ću tvrditi da skepticizam u pogledu slobode volje ne isključuje nužno i opravdanost određene vrste kažnjavanja. U narednom poglavlju detaljnije ćemo upoznati teorije o kažnjavanju i njihova opravdanja te provjeriti postoje li teorije koje su u stanju odoljeti determinističkim pretpostavkama.

Ako je tvrdi determinizam istinit onda ideja da sloboda volje ne postoji, povlači za sobom tvrdnju koja može biti problematična za prihvaćanje. Naime, ukoliko nemamo slobodu volje i nikada ne možemo postupiti drugačije, nameće se ideja da moramo prihvatiti zaključak kako nemamo pravo kažnjavati kriminalce ili prijestupnike. Pod pretpostavkom tvrdog determinizma moramo prihvatiti činjenicu da kriminalac ili prijestupnik nije imao mogućnost da postupi drugačije, odnosno da ne napravi štetu ili da ne naudi nekome. U narednim odjeljcima analizirati ću određene vrste kazne i kako determinizam utječe na njihovo opravdanje. Prvo počinjem s retributivizmom.

3.1. Retributivizam

Prema retributivizmu kazna je opravdana za kriminalca ili prijestupnika zbog toga što on sam zbog svog postupka zaslužuje da mu se dogodi određeno zlo. Zlo koje mu se treba dogoditi uključuje sve od deprivacije do smrtne kazne. (Pereboom 2014, 157)

Kažnjavanja koja se temelje na retributivističkim načelima ili sličnim teorijama Ted Honderich u svojoj knjizi *Punishment The Supposed Justification* (2006) naziva „Backward-Looking Theories“ (Honderich 2006, 17), ili teorije koje gledaju unazad. Pojam teorija koje gledaju unazad obuhvaća one teorije koje opravdavanje za kaznu imaju ili je pronalaze u prošlim zbivanjima. Te teorije koje počivaju na retributivističkim načelima predstavljaju pristup kažnjavanju koji će kaznu temeljiti na načelu zasluge (basic desert) te bilo kakve implikacije koje kazna može imati na buduće stanje zapravo su nebitne.

Ono što je važno naglasiti jest ključno načelo na kojem retributivistička pozicija počiva. Ideja zasluge temelji se na pretpostavci da je kriminalna radnja, odnosno moralno neprihvatljivi čin ili kako god nazovemo problematično ponašanje koje valja kazniti, rezultat slobodnog djelovanja. Ova pretpostavka svakako je problematična zbog činjenice da smo u prvom dijelu ovog rada zaključili kako sloboda volje ne postoji. Jasno je da ako sloboda volje ne postoji, ne postoji niti slobodno djelovanje, što bi nam onda trebalo ukazati da retributivističke teorije moramo odmah odbaciti. Ipak, sagledat ću retributivističko opravdanje za kaznu i pod pretpostavkom postojanja slobode volje kako bih ukazao na probleme s kojima se ovakve teorije susreću neovisno o činjenici da sloboda volje ne postoji, zatim prijeći na prigovor ideji zasluge.

Prva vrsta prigovora retributivizmu bazira se na slijepom slijeđenju zakona. U problem ovakvog pristupa uvjerali smo se kroz povijest, a detaljnije ću problem prikazati u sljedećem poglavlju.

3.1.1. Problem slijepog slijeđenja zakona

Prema retributivizmu, kazniti moramo osobu koja je prekršila zakon samo zbog toga što je prekršila zakon i osoba to upravo zbog toga, zbog kršenja zakona, zaslužuje kaznu. Ovaj pristup bolje će pojasniti sljedeći primjer koji daje Immanuel Kant u svojoj knjizi *Metafizika ćudoređa* (1999):

Čak i kada bi se građansko društvo uz suglasnost svih članova raspalo (npr. kad bi narod što nastanjuje neki otok odlučio da se razide i raštrka po cijelom svijetu), morao bi se prije toga smaknuti i posljednji ubojica u zatvoru kako bi svakoga snašlo ono što po svojim djelima zaslužuje te da krvna krivnja ne bi ostala na narodu koji nije ustrajao u izvršenju te kazne... (Kant 1999, 124)

Ono što je zanimljivo prema ovom citatu jest posebna vrsta obveze, točnije kategorički imperativ⁶, koja nam jasno nalaže da mi moramo izvršiti kaznu, odnosno moramo kazniti osobu koja je prekršila zakon, ne samo zbog toga jer je to opravdano učiniti, već jer je to naša obveza.

Ovakav, retributivistički, pristup kažnjavanju osim problema koje ideja zasluge predstavlja, ima i problem koji može predstaviti slijepo slijeđenje određenih zakona. Svakako smo upoznati sa epizodama iz ne tako davne povijesti u kojoj smo imali zakone koji su bili loši i okrutni te je jasno da ideja u kojoj kršenje zakon mora biti kažnjeno nije jedina dimenzija za moralno opravdanje kazne.

⁶ **kategorički imperativ** – „koji općenito izriče samo ono što je obvezatno, glasi: djeluj prema maksimi koja ujedno može vrijediti kao opći zakon.“ (Kant 1999., 22)

Kada god je čovjek kažnjen zakonom, koliko god taj zakon bio prihvatljiv, moralno opravdanje može ovisiti o ispravnosti zakona, ni u kojem slučaju na činjenici da je to zakon. (Honderich 2006, 19)

Dakle, Nürnberški zakoni koji su jasno institucionalizirali progon svih „nearijskih“ rasa, u prvom redu Židova i Roma, ne mogu biti zakoni koje možemo moralno opravdati. Kažnjavanje svakoga tko se suprotstavio provedbi Nürnberških zakona, jasno je, biti će moralno neprihvatljivo, a ne obrnuta situacija u kojoj je provedba zakona moralno prihvatljiva. Retributivistička teorija stoga ima jasan problem u vidu kažnjavanja na osnovi zasluge zbog kršenja zakona.

Zakon može biti i u svrhu slanja Židova u plinske komore, ili u svrhu zabrane ili obveze vojnika na ubijanje Palestinaca s ciljem zauzimanja što većeg dijela njihove zemlje, ili zakon koji dopušta mučenje zarobljenika. (Honderich 2006, 20)

Ideja da se pojedinca mora kazniti samo i isključivo zbog toga što je počinio zločin, odnosno prekršio zakon čini se nakon prethodnih prigovora neprihvatljiva. Dakle, činjenica da je netko prekršio zakon ne povlači nikakvo moralno opravdanje da ga se kazni. Zamislimo situaciju, koja je klasičan primjer često korišten u raspravi, u kojoj samohrani otac dvoje djece biva zarobljen od strane policije zbog krađe. Ono što „pravda“ vidi ili što retributivist vidi, jest da je osoba prekršila zakon koji brani krađu ili otuđivanje stvari koje mu ne pripadaju. Prema retributivističkom opravdanju kazne čovjek koji je ukrao, uzmimo za ovaj primjer kruh i ostale namirnice isključivo za prehranu (često se za slične primjere koriste i lijekovi...), zaslužuje kaznu jer je prekršio zakon. Međutim, kako ćemo se složiti da ta osoba zaslužuje kaznu ukoliko je on taj kruh ili bilo kakve druge prehrambene namirnice, ili lijekove, ukrao jer mora uzdržavati djecu.

Mislim da je i više negoli jasno da on ne zaslužuje da ga se kazni. Dakle, takav pristup, pristup koji kaznu temelji na retributivističkom načelu u kojem osobu moramo kazniti zbog toga što je prekršila zakon, ne možemo prihvatiti kao valjan. Ako ništa, ovaj primjer nam pokazuje kako je retributivistički pristup jednodimenzionalan obazirući pozornost samo na kršenje zakona, koje, kao što smo vidjeli iz gornjih primjera, svakako može imati više dimenzija koje mogu bitno utjecati na sliku „pravde“.

Sljedeći prigovor retributivizmu, koji ću prikazati, zasniva se na nepobitnoj sličnosti retributivističkog pristupa kažnjavanju s osvetom.

3.1.2. Problem osvete

U osnovi retributivizam također možemo smatrati određenom vrstom osvete, jednom vrstom odnosa oko za oko, zub za zub, te kao takva može biti problematična sama po sebi u pogledu moralnosti. Retributivizam predlaže određenu vrstu nadomještanja štete nanošenjem štete osobi koja je prvu štetu proizvela.

Zasnivanje kazne na bilo kakvom principu nanošenja boli svakako je moralno diskutabilna. Ideja, u neku ruku, jest da postoji određeno dobro u patnji onoga koji je kaznu zaslužio, ovakvu vrstu Ted Honderich zove i „Intrinzično dobri retributivizam“ (intrinzično dobro u ovom pristupu jest upravo patnja osobe koja snosi krivicu). (Honderich 2006, 24) Upravo ovakav pristup, koji se temelji na ideji da će se loše koje je pojedinac, kriminalac, prouzročio ispraviti njegovom patnjom krajnje je problematičan. I ostaje ono ustaljeno pitanje u ovakvim moralnim dilemama: kako dva zla mogu rezultirati nečim dobrim? Honderich također daje zanimljivu tvrdnju kako postoji intrinzično loše u patnji.

Neizbježni problem retributivističke teorije opravdanja kazne svakako je njegova sličnost s osvetom. Pereboom navodi kako je izvršavanje osvetoljubivih zamisli krajnje zadovoljavajuće te je u jednu ruku praksa koja se temelji na takvoj, ili sličnoj, ideji prilično sadistička. (Pereboom 2014, 158-159) Također, ponovno je važno naglasiti jednodimenzionalnost ove teorije. Naime,

ona se odnosi na samo jedan aspekt koji treba čuvati moralnost, a to je kazna sama po sebi. Odnosno, prema retributivističkoj teoriji kazna, kao praksa koja će naštetiti kriminalcu ili prijestupniku koji je počinio moralno neprihvatljiv čin, treba samo nanijeti zlo osobi jer je ona zlo nanijela prva. U ovakvom pristupu gubimo mnoge druge važne aspekte moralnog djelovanja na kriminalce koji bi se trebali fokusirati na ostvarivanju dobra za one kojima je zlo učinjeno, ali i pokušati utjecati na onoga koji je zlo činio.

Pereboom daje i pokušaj obrane retributivizma gdje navodi kako je retributivistička pozicija za razliku od obične osvete „ograničena svojom jačinom/ozbiljnošću“. (Pereboom 2014, 159) Međutim jasno, je da bismo i tada retributivizam mogli okarakterizirati kao vrstu osvete koja bi bila pravno ograničena ili kontrolirana. Ipak, možemo zaključiti kako osveta sama po sebi nikako ne može biti temelj na kojem će počivati teorija koja bi trebala opravdati praksu kažnjavanja. Prvenstveno, jednodimenzionalnost retributivizma u pogledu kažnjavanja kao nanošenja određene štete ili zla osobi koja je moralno pogriješila jedan je od faktora zbog kojih ovu teoriju moramo odbiti.

3.1.3. Problem ideje zasluge

Prema tvrdom determinizmu, ili skepticizmu u pogledu slobode volje, retributivizam nužno pada u vodu jer počiva na načelu zasluge koji je neopravdan i čije postojanje, odnosno primjena na nas kao strogo deterministički određene entitete, otpada.

Ono što je od ključne važnosti za skepticizam u pogledu slobode volje jest da prema retributivizmu osnovna zasluga (basic desert) koja je vezana za kriminalčevo nemoralno djelovanje sama daje opravdanje za kaznu. (Pereboom 2014, 157)

Retributivistička teorija opravdanja kazne pada u vodu upravo zbog svoje temeljne pretpostavke na kojoj opravdava kažnjavanje kriminalaca ili prijestupnika, a to je princip osnovne zasluge (basic desert). Na primjer, Richard Ramirez nedvojbeno je počinio veliko zlo stoga prema retributivizmu kazniti Ramireza opravdano je njegovim lošim postupcima te mu se mora nanijeti zlo kako bi ga se kaznilo. Međutim, kako možemo kazniti nekoga ukoliko taj netko, u stvarnosti svi mi, nije mogao postupiti drugačije. Njegova su djelovanja u potpunosti bila determinirana raznim faktorima koje smo naveli u jednom od prethodnih poglavlja.

Prema determinizmu, odnosno skepticizmu u pogledu slobode volje, nikako ne možemo tvrditi da je opravdano nekoga kazniti samo zato što je svjesno učinio nešto loše. Ideja jest da se princip zasluge u vidu moralne odgovornosti ne odnosi na nas pošto smo strogo determinirani prošlim stanjima i prirodnim zakonima. Zasluga se jednostavno ne može primijeniti na nas jer ukoliko su naši postupci unaprijed determinirani mi ne snosimo nikakve zasluge za taj postupak, bile one dobre ili loše. (Pereboom 2014,157) Prema ovome trebamo zaključiti da retributivističko opravdanje kazne nije valjano i ne možemo ga primjenjivati. Dakle, retributivizam nije teorija koja može opravdati kaznu.

Osim što retributivizam gubi smisao uvođenjem ideje o nepostojanju slobode volje, teško ga je opravdati i po svojoj samoj definiciji, odnosno moralno upitnim praksama koje takav pristup može implicirati. Prema retributivizmu kazna za kriminalca ili prijestupnika je opravdana jer on zaslužuje da mu se dogodi loše.. Cilj retributivizma je stoga postići dobro kaznom. Retributivizmu nije cilj zaštita društva niti moralno unaprjeđenje kriminalca.

Možemo sada zaključiti da opravdanje kazne mora počivati na načelima koja su različita od zasluge i svakako moraju biti u stanju ostvariti određena moralna unaprjeđenja kako kriminalaca ili prijestupnika, tako i oštećene strane.

3.2. Zašto ne zastrašivanje?

Nekoliko stvari smo zaključili iz analize retributivističkog opravdanja kazne. Prvo, pod pretpostavkom tvrdog determinizma, čini se i više negoli očiglednim da moramo odbaciti svaku teoriju opravdanja kazne koja svoje opravdanje temelji na zasluži. Dalje, problem osvete, ili barem nedvojbena sličnost osvete i retributivizma, ključan je problem moralnog opravdanja kazne nevezano za skepticizam u pogledu slobode volje. Na nama je sada, skepticima u pogledu slobode volje, zadatak da pronađemo teoriju opravdanja kazne koja se neće temeljiti na principu zasluge, a uz to neće imati opće moralno problematične pretpostavke poput teorija koje se temelje na retributivističkim načelima. Nekoliko je praksi, odnosno teorija opravdanja kazne, koje se temelje na prihvatljivim načelima. Upravo ćemo te teorije analizirati u narednim odlomcima te provjeriti postoji li barem jedna koja je imuna na skepticizam u pogledu slobode volje.

Derk Pereboom u svojoj knjizi *Free Will, Agency, and Meaning in life* (2014) daje nekoliko teorija na kojima bi se moglo temeljiti opravdanje kazne. Opravdanja se temelje na narednim načelima: moralna edukacija prijestupnika ili kriminalca, princip zastrašivanja, pozivanje na pravo samoobrane te karantena. Ono što nam sada preostaje jest analizirati navedene teorije. Krećem s teorijom opravdanja kazne koja će se temeljiti na principu zastrašivanja. Prigovor nekim od prihvatljivih teorija, prvenstveno teorijama koje se temelje na principu moralne edukacije i karantene, jest da se tu u stvari niti ne radi o kaznama, već programima rehabilitacije. Ideja kazne jest da mora proizvesti neku vrstu boli za osobu koja je zločin počinila.

U teorijama koje se baziraju na moralnoj edukaciji i karanteni upoznati ćemo se s idejom da nanošenje boli, tuge, stresa ili bilo kakvog zla u prvoj linije ne može i ne smije biti moralno prihvaćeno. Navedene teorije omogućavaju posebnu vrstu pristupa reformiranju čiji je cilj boljitak kriminalca u smislu moralnog napredovanja ili što manje proizvedene štete. Moj zaključak se stoga svodi na ideju da kazna, po retributivističkoj definiciji s početka, možda i nije

najsretnije rješenje u borbi protiv kriminala, pogotovo ukoliko imamo opciju preventivno spriječiti neželjena ponašanja obrazovanjem ili sličnim praksama.

Jedna od teorija koje bi mogle opravdati kažnjavanje mogla bi biti teorija koja se temelji na praksi zastrašivanja. Cilj ove teorije jest sprječavanje mogućih budućih kriminalaca u počinjenju kazne upravo praksom zastrašivanja. Za razliku od retributivističkih teorija, koje smo nazvali i teorije koje gledaju na prošlost, odnosno opravdanje za kažnjavanje pronalaze u prošlosti, ideja zastrašivanja u fokusu ima budućnost. Glavna stvar koja se želi postići kažnjavanjem koje bi se temeljilo na principima zastrašivanja bilo bi sprječavanje, ili realnije smanjenje kriminalnih radnji u budućnosti.

Ideja je sljedeća, za teorije koje se baziraju na ideji zastrašivanja kriminalni događaj koji je osoba učinila u prošlosti predstavlja dokaz. (Honderich 2006, 74) Taj dokaz se koristi kako bi se opravdalo kažnjavanje pojedinca čija je glavna zadaća zastrašiti, ne samo osobu, to jest kriminalca kojega se kažnjava, već postoji i utilitaristička dimenzija ove teorije. Prema utilitarističkoj dimenziji kazna može služiti i za zastrašivanje ostatka populacije koja bi u budućnosti mogla doći na ideju počinjenja takvog zločina.

Prema tome, ova teorija je svakako i utilitaristička (Pereboom 2014, 163) pošto zastrašivanjem možemo ostvariti veliku korist za ostatak društva. Naime, zamislimo da strogom kaznom kaznimo zločinca koji je počinio neki zločin. Uzmimo za primjer Richarda Ramireza kojeg smo spominjali i u prethodnim poglavljima. Kazniti Richarda Ramireza oštrom kaznom prema ovoj teoriji bilo bi opravdano jer bi svi potencijalni budući ubojice, silovatelji ili slično shvatili kakva bi ih sudbina mogla snaći počine li takve ili slične zločine. Dakle, cilj ove teorije opravdanja kazne jest prikazati sve loše što može uslijediti lošim postupanjem u vidu kršenja zakona kako bi, kao što to i samo ime teorije nalaže, zastrašili sve potencijalne počinitelje kriminalnih djela.

Osim ideje zastrašivanja ostatka potencijalno opasne populacije, ili pojedinaca, Ted Honderich navodi dodatne tri dimenzije koje opravdavaju ovakav pristup kažnjavanju. (Honderich 2006, 75) Prva stvar, svakako je i najočiglednija, jest činjenica da kažnjena osoba više neće biti u stanju ponovno počinuti bilo kakav zločin, pod pretpostavkom da je osuđena i u zatvoru. Sljedeća dimenzija jest, već spomenuto, odvratanje i kažnjene osobe i potencijalnih

drugih pojedinaca koji bi se možda odvažili na sličan čin. Treći način na koji bi pristup temeljen na zastrašivanju mogao spriječiti potencijalne buduće zločine jest mogućnost da se osoba koja je počinila zločin promjeni. Upravo ideja te promjene, nazovimo to moralnog napretka kriminalca, zanimljiva je ideja koja će dobiti posebno poglavlje.

Međutim, je li uistinu tako da kazna sprječava kriminalna ponašanja? Ted Honderich nam daje zanimljive podatke. Naime, istraživanje provedeno u Sjedinjenim Američkim Državama došlo je do zanimljivog saznanja. Prema istraživanju, više od dvije trećine osoba, kriminalaca, puštenih na slobodu iz američkih zatvora počinili su barem jedan ozbiljan novi zločin u roku od tri godine, dok je gotovo polovica zločin počinila već u prvih šest mjeseci nakon puštanja. (Honderich 2006, 78) Na nama je sada da procijenimo je li podatak da se jedna trećina prijestupnika ili kriminalaca puštenih iz zatvora više ne odlučuje na kriminalna ponašanja dostatan postotak kojim bismo branili pristup kažnjavanju koji se temelji na zastrašivanju. Jasno ukoliko bismo branili pristup zastrašivanja mogli bismo jasno ukazati na činjenicu kako je puno bolje što se „samo“ dvije trećine zatvorenika nakon odsluženja kazne ponovno vrati kriminalu, nego da to urade svi pušteni. Međutim, ipak se čini da je taj odnos teško prihvatljiv. Odnosno, čini se da ukoliko ovakav pristup kažnjavanja u svojoj namjeri uspije zastrašiti samo jednu trećinu osoba koje su u prošlosti počinile neki zločin ne predstavlja baš neko dobro opravdanje koje bi nas natjeralo na prihvaćanje takvog pristupa kažnjavanju.

Ipak, čini se da i ova teorija, prema Pereboomu (Pereboom 2014, 163) baš kao i retributivistička koju smo prethodno obradili, pretpostavlja postojanje principa zasluge. Osobu u prvom redu, prema teoriji zastrašivanja, kažnjavamo jer je ona to zaslužila svojim prethodnim djelovanjem, dok je glavni cilj pokazati da svi koju budu djelovali protiv određenog zakona, jer kriminalci djeluju protivno zakonu, zaslužuju da im se dogodi isto što i osobi koja je kažnjena kako je prikazano zastrašivanjem. Dakle, Richard Ramirez je zaslužio smrtnu kaznu zatvora jer je bio serijski ubojica, silovatelj, provalnik i slično te svatko tko se usudi ponašati na sličan način biti će slično kažnjen jer će onda on zaslužiti takvu ili sličnu kaznu.

Osim što je teorija zastrašivanja neprihvatljiva zbog pretpostavke postojanja principa zasluge, postoji još nekoliko neovisnih prigovora ovakvom opravdanju kazne. Prvi bi prigovor mogao biti da ovakav pristup kažnjavanju može omogućiti prestrogo ili preoštro kažnjavanje. (Pereboom 2014, 164) Zašto? Pa svakako je intuitivno prihvatiti ideju da strože

kazne izazivaju veći strah, stoga bi krajnje prihvatljivo trebalo biti uvesti izuzetno rigorozne kazne kako bi se spriječila kriminalna djelovanja. Također, postoji jasna mogućnost da bi prema ovoj teoriji u iznimnim slučajevima bilo opravdano kazniti i nevine, nedužne ljude kako bi se izvršilo potrebno zastrašivanje. Jer ukoliko prihvatimo ovakvo opravdanje kazne, temeljeno na utilitarizmu i zastrašivanju, morali bismo prihvatiti i zastrašujuću ideju da bi u iznimnim slučajevima bilo opravdano kazniti nevinu osobu kako bi zastrašili ostale i time ih odvratili od kriminalnog ponašanja.

Zaključno, teorija zastrašivanja utemeljena na utilitarizmu nije prihvatljiva u opravdanju kazne. Nekoliko je problematičnih pretpostavki ove teorije koje smo naveli, od principa zasluge do određenih moralno diskutabilnih praksi koje bi ova pozicija mogla implicirati. U prvom redu, tu je ideja da bi bilo opravdano, u jednu ruku žrtvovati osobu kako bismo postigli željeni cilj, a to je zastrašivanje. Osim što bi nam određeni moralni principi branili takvo postupanje tu je i činjenica da kažnjavanje zastrašivanjem ne daje impresivne rezultate koji bi nas naveli na automatsko prihvaćanje ovakvog pristupa kažnjavanju. Stoga naš fokus mora prijeći na drugu vrstu opravdanja, a to će se opravdanje temeljiti na principu moralne edukacije koja treba rezultirati određenim promjenama u kriminalcu i načinu kažnjavanja koji će se temeljiti na principima karantene.

3.3. Teorija moralne edukacije ili rehabilitacije

Prethodnom analizom utvrdili smo da jednodimenzionalnost retributivističkog pristupa kažnjavanju u vidu zasluge ne može biti legitimno opravdanje kažnjavanja. Dalje smo upoznali teoriju koja kaznu bazira na principima zastrašivanja te smo zaključili kako ne možemo prihvatiti određene principe koji su se pokazali krajnje problematični, a neizbježni su u teoriji. Dakle, teorija koja bi mogla opravdati kaznu mora se temeljiti na nekim drugim moralnim načelima i ne smije biti zasnovana na principu zasluge (basic desert). Jedna teorija koja bi mogla odoljeti problemima u koje je retributivistička ideja pala mogla bi biti teorija koja će se temeljiti na moralnoj edukaciji kriminalca ili prijestupnika.

Teorija kazne koja se temelji na moralnoj edukaciji nije nam toliko strana koliko bi se moglo činiti na prvi pogled. Ovaj pristup svakako je prihvaćen i često upražnjavao kod kažnjavanja djece. Kako navodi Pereboom djecu izuzetno rijetko, ili nikada, ne kažnjavamo po retributivističkim načelima. (Pereboom 2014, 161), Kažnjavanje djece najčešće se temelji upravo na moralnoj edukaciji. Slična je i ideja za kažnjavanje općenito. Naime, u ovakvom, ali i sličnim pristupima kažnjavanju, cilj same kazne bio bi prepraviti, rehabilitirati i unaprijediti zločince ili prijestupnike na način da se loša ponašanja u vidu kriminalnih postupaka drastično smanje. (Honderich 2006, 112) Ovaj pristup možemo smatrati ili čak izjednačiti sa određenom vrstom liječenja. Nakon što počini zločin kriminalcu ili prijestupniku je potrebno liječenje od problematičnih stavova i uvjerenja koje posjeduje kako bi u budućnosti predstavljao što manju opasnost za društvo.

Prema ovim teorijama pristup shvaćanja kriminalaca, ili onih koji predstavljaju bilo kakvu opasnost za društvo, jest bitno različit od teorija s kojima smo se do sada susreli. Možemo reći da zastupnici teorija koje se temelje na principima moralne edukacije i rehabilitacije, odnosno promjene u ključnim osobinama kriminalca ili prijestupnika, na kriminalno ponašanje gledaju kao na neku posebnu vrstu poremećaja. (Honderich 2006, 113) Dakle, prema ovim teorijama kriminalac je zapravo osoba s nekom vrstom poremećaja te stoga mora postojati način na koji će se taj poremećaj tretirati. Tretiranje ove vrste poremećaja, naravno, mora rezultirati

smanjenjem stope kriminala. Sljedeće brojke nam daje Office for National Statistics za Ujedinjeno Kraljevstvo i upućuje nas na ideju da se, kada pričamo o kriminalcima, uistinu i radi o osobama s određenim poteškoćama.

Trenutno je 75 000 muškaraca i žena iza rešetaka u ovoj zemlji. Istraživanja ONS-a daju rezultate prema kojima gotovo 50 200 njih ima određene poremećaje ličnosti; 6 175 su psihotični; i više od 35 000 ima određene neurotične poremećaje. Nekoliko desetaka tisuća pati od kombinacija poremećaja. Više od 75% njih je intelektualno zakinutih, sa IQ-om ispod nacionalnog prosjeka.⁷

Većina, gotovo 70%, zatvorenika ima određene mentalne poteškoće, što nas dovodi do moralnog pitanja oko ispravnosti kazne. Stvarno se čini da osobe koje su mentalno zakinite moraju proći kroz određeni proces rehabilitacije ili edukacije radije negoli kazne u vidu zatvora samog po sebi.

Jean Hampton u svom članku „The Moral Education Theory of Punishment“ (1984) daje primjer moralne edukacije. Naime, moralna edukacija prema njoj uključuje neugodno iskustvo koje zapravo predstavlja štetu koja je počinjena žrtvi nemoralnog čina. Ta neugoda trebala bi prikazati počinitelju nemoralnog čina osjećaj neugode žrtve i time se osobu, odnosno djecu educira o ozbiljnosti koju je nemoralno ponašanje izazvalo. (Hampton 1984, 225-227)

Upravo bi to moralno educiranje trebalo omogućiti proces reforme, rehabilitacije, odnosno promjene u karakteru kriminalca općenito. Ideja je, prema tome, prikazom nelagode ili štete koja je prouzročena upoznati kriminalca s posljedicama njegovih radnji. Upravo bi taj proces trebao omogućiti određenu retrospekciju u kriminalcu te u konačnici u potpunosti ga odvojiti od kriminalnog ponašanja koje je manifestirao u prošlosti.

Prema Honderichu (Honderich 2006, 115) ovakva vrsta kazne, koja se temelji na ideji moralne edukacije odnosno rehabilitacije kriminalca, u stvari ima dvije važne dimenzije. Prva

⁷ Davies 2004.

dimenzija jest princip zastrašivanja, dok je druga stroga kritika. Valja ovdje naglasiti kako se princip zastrašivanja u teorijama koje se baziraju na moralnom obrazovanju ne smije izjednačiti sa utilitarističkim principom koji smo upoznali u prethodnom poglavlju kada smo zastrašivanje gledali kao odvojenu, zasebnu, teoriju. Naime, vrsta zastrašivanja u ovom pristupu, moralnog obrazovanja, ne temelji se na ideji „sijanja“ straha od kazne i nelagode. Zastrašivanje koje se ovdje proizvodi jest zastrašivanje, točnije vrsta odbijanja od kriminalnih radnji, zato što osoba, kriminalac, zna da je pogriješio počinivši zločin. Jasnije, međuodnos kazne i kritike, pod kritiku smatram moralno obrazovanje, omogućava kriminalcu ili prijestupniku saznanje o lošem, nemoralnom ponašanju koje ga je dovelo u poziciju da bude kažnjen. Dakle, osoba koja prođe određenu vrstu moralne edukacije, odnosno rehabilitacije, u stvari je zastrašena ili odbijena od ideje ponovno činjena kriminalnog djela jer je upoznata sa pogrešnošću takvog ponašanja, a ni u kom slučaju zbog straha od patnje ili nelagode koje kazna proizvodi.

Fokusirajmo se na jednu vrstu primjera koji se često koristi u ovakvim raspravama te, primjerice, zamislimo osobu, muškarca koji je provalio u stan sa željom da ukrade novac ili ostale vrijedne stvari. Nazovimo tu osobu Marko. Valja naglasiti da on nije ni na koji način životno ugrožen kako ne bismo doveli njegove postupke u domenu moralnog relativizma. Marko se odlučio na taj kriminalni čin, uzeo je masku i polugu te se, čim je pala noć, zaputio prema stanu za koji zna da bi trebao biti prazan zbog čega bi mu tamo trebao biti osiguran „lak plijen“ (jer je žrtva najvjerojatnije susjed). Marko uistinu dolazi do stana, provaljuje unutra, međutim stan nije prazan. U stanu je vlasnik stana koji nasrće na kriminalca Marka. Nakon kratkotrajnog hrvanja Marko udara polugom vlasnika stana po glavi. Vlasnik stana pada u nesvijest te Marko uzima novčanik, mobitel i ostale vrijedne stvari koje je na brzinu mogao pronaći i ukrasti. Kako je provala rezultirala borbom tako su se probudili i susjedi te je Marko uspješno zaustavljen u bijegu. Policija dolazi, Marko je odveden u pritvor. Na suđenju optužen je za provalu, krađu, ali i nanošenje teških tjelesnih ozljeda vlasniku stana. Marko nije imao izgleda da izbjegne osudu te je osuđen na godinu dana zatvora. U zatvoru mu je omogućeno savjetovanje s brojnim stručnim osobama, od psihologa do bilo kakvih drugih savjetnika i stručnjaka. Nakon godine dana Marko izlazi iz zatvora potpuno „reformiran“. Upoznat je sa svojim problematičnim ponašanjem koje ga je dovelo u zatvor te je sada odlučio da više neće postupati na isti način. Marko je odlučio da neće više činiti takva nedjela, ne zato što ga je strah kazne, već zbog toga što je moralno napredovao. Marko je nakon kazne zatvora moralno osviješten. Upravo to osviještenje

omogućilo je Marku spoznaju oko pogrešnosti vlastitih stavova koji su ga doveli u situaciju nakon koje je završio u zatvoru. Marko je zbog shvaćanja problematičnosti svojih određenih stavova „reformiran“, ili bolje rečeno odbijen od budućeg počinjenja kriminalnih radnji.

Ovakav pristup svakako je prihvatljiv skepticima u pogledu slobode volje. Ne postoji princip zasluge te je izbjegnuta jednodimenzionalnost retributivizma, štoviše omogućeno je i važno moralno unaprjeđenje kriminalca, odnosno prijestupnika. Dakle, osoba koja je počinila moralno neprihvatljiv čin kroz kaznu, upoznavanje s posljedicama koje je izazvala, moralno uči kako biti bolja osoba i time se prilagođava društvu na način da mijenja svoje ponašanje. Ovo mijenjanje stava nije u sukobu s determinizmom jer je posljedica uzročno-posljedičnog djelovanja osobe koja je moralni edukator na osobu koja je učinila moralno neprihvatljiv čin, odnosno kriminalca ili prijestupnika. Taj međuodnos je posljedica općeg determinizma prošlih događaja i zakona prirode koje sam opravdao u poglavlju kojim sam pobio kompatibilistički pogled. Ipak, jedan je nezaobilazan prigovor ovoj teoriji.

Jedan od glavnih problema teorije koja se temeljila na opravdanju kazne moralnim obrazovanjem, a koji ističe Pereboom (Pereboom 2014, 162) jest činjenica da su djeca psihološki pokornija u odnosu na odrasle osobe. Svakako ovaj prigovor stoji, nedvojbeno djecu je lakše modificirati u pogledu ponašanja negoli je to odrasle osobe, odnosno odrasle kriminalce ili prijestupnike. Jedna od glavnih razlika svakako se sastoji u činjenici da odrasli jako dobro poznaju moralna pravila društva u kojem žive. Pereboom također navodi (Pereboom 2014, 162). kako bi za opravdanje ove teorije bilo ključno empirijski utvrditi da je moralno obrazovanje uspješno za odrasle kriminalce ili prijestupnike

Teorija moralnog obrazovanja svakako je prihvatljiva skepticima u pogledu slobode volje, no plauzibilno je pitanje koje Pereboom postavlja (Pereboom 2014, 163) prema kojem moralno obrazovanje u stvarnosti nema veze s kaznom, već je zapravo program za moralno obrazovanje.

Ono što Pereboom (Pereboom 2014, 163) ovime želi reći jest da ukoliko bi određene prakse deprivacije, u pogledu slobode ili neke druge vrste nelagode koju bismo primijenili tokom moralnog obrazovanja, bili samo nuspojava:

Restrikcija slobode i bol odsluživanja kakvu takav program uključuje bi u najboljem slučaju bila samo nuspojava metode, ni u kojem slučaju cilj ili sredstvo. To je dodatni razlog zbog kojeg ovakve pristupe trebamo smatrati programima za moralnu rehabilitaciju prije negoli slučajeve u kojima kazna moralno educira. (Pereboom 2014, 163)

Dakle, kod ovakvog pristupa prije bismo pričali o određenoj vrsti programa za moralno unaprjeđivanje negoli kazni. Na primjer, ukoliko bismo zlostavljača prisilili na upoznavanje s problemima koja je proizveo kod druge osobe te ga deprivirali slobode u pogledu da mora vrijeme provoditi sa svojom žrtvom. Kazna, u ovom slučaju deprivacija slobode, nije ta koja bi zlostavljača obrazovala. Ono što bi obrazovalo zlostavljača bilo bi detaljnije upoznavanje s osobom koju je zlostavljao te nelagodnom i problemima koje je budio u žrtvi. Stoga bi deprivacija uistinu bila samo nuspojava, a deprivacija bilo kakve vrste čest je dio rehabilitacijskih programa koji bi se zasnivali na moralnom unaprjeđenju pojedinca, odnosno učenju.

Činjenica jest da pristup kažnjavanju koji bi se temeljio na moralnom obrazovanju ili nekoj vrsti rehabilitacije možda uopće nije kazna. Ipak, ideja moralnog obrazovanja pojedinaca nije lako odbaciva. Složili bismo se da su osobe koje imaju određene mentalne poteškoće te se u isto vrijeme radi i o kriminalcima determinirane svojim stanjem. To stanje je stanje koje toj vrsti kriminalaca onemogućava moralni napredak ili rehabilitaciju. Prema tome, moramo se složiti kako takva vrsta osobe ne zaslužuje kaznu po retributivističkom načelu. Kazna sama po sebi neće ništa postići u njihovom slučaju. Osobe s mentalnim poteškoćama, složiti ćemo se, ne zaslužuju biti kažnjene. Ali isto kao što osobe s mentalnim poteškoćama ne zaslužuju kaznu, ne zaslužuje ju nitko. Svi smo mi determinirani, kao što smo već utvrdili u prvom djelu rada, prirodnim zakonima i prošlim događajima. Dakle, unatoč činjenici da postoji dio populacije koji nije mentalno zaklinut, taj ostatak nije ništa manje determiniran. Stoga se čini ispravnim ideja moralne edukacije s ciljem moralnog unaprjeđenja osobe.

Unatoč prigovorima oko mogućnosti educiranja odrasle populacije, teorija koja se poziva na moralnu edukaciju i rehabilitaciju poziva više moralne ideale oko tretmana kriminalaca ili prijestupnika. Glavna prednost je što ovaj pristup ne počiva na principu zasluge te pridaje veliku

važnost praksama koje nisu retributivističke i nužno represivne. Smatram da je ideja edukacije jedan od ponajboljih rješenja kojim bi se stopa kriminala mogla smanjiti. Upravo bi određena kombinacija ideje edukacije i sljedećeg principa kažnjavanja, karantenom, mogla biti dobitna kombinacija.

3.4. Princip karantene

Do sad smo zaključili da retributivistička teorija i teorija zastrašivanja ne mogu predstavljati prihvatljiva opravdanja za kažnjavanje. Teorija moralnog obrazovanja predstavila je neke od prihvatljivih uvjeta, no potencijalni problem nastao je kod potrebe za dokazom o promjenjivosti ustaljenih moralno neprihvatljivih praksi kod odraslih. Jedna od teorija koje bi mogle uspješno odgovoriti na zadatak opravdanja kazne mogla bi biti ideja slična karanteni.

Ideja o kazni koja se bazira na pravu zaštite od kriminalaca ili prijestupnika izrodila se u analogiji s zaraznim bolestima. Naime, ideja je sljedeća: baš kao što stavljamo u karantenu potencijalne prenositelje bolesti, što smo imali prilike iskusiti i na vlastitoj koži, na isti način imamo se pravo zaštititi i od osoba koje predstavljaju opasnost za nas. Ovakvu je ideju postavio Shoeman u svom članku „On Incapacitating the Dangerous“ (Shoeman 1979, 27-35). Dakle, prema ovoj teoriji naše pravo na zaštitu od opasnih pojedinaca moramo štiti kaznom karantene onih koji tu opasnost predstavljaju.

Ovakvo opravdanje kazne čini se krajnje prihvatljivim. Naime, analogija sa zaraznim bolestima pojašnjava da unatoč činjenici da kriminalac zbog determinizma nije moralno odgovoran isto kao što ni zaražena osoba nije moralno odgovorna, ipak imamo pravo zatvoriti, odnosno izolirati, tu osobu zbog zaštite drugih. Prema tome, princip zasluge ne postoji u ovoj teoriji i za sad se karantena čini prihvatljivom.

Također je važan i jedan drugi moralni aspekt ovakvog pristupa kažnjavanju. Karantena ne predstavlja način kažnjavanja koji bi omogućio lošije tretiranje kriminalca ili prijestupnika negoli je potrebno da se zaštiti društvo. Baš kao i kod bolesti, s manjom opasnošću potrebna kraća karantena, odnosno slabiji intenzitet deprivacije koju ćemo primijeniti na kriminalcu ili prijestupniku. (Pereboom 2014, 169-170)

Nekoliko je ipak prigovora koji su upućeni na račun teorije koja kaznu bazira na principu karantene. Naime, lako je pretpostaviti da ukoliko analogija sa bolestima vrijedi, onda moramo prihvatiti i mogućnost izoliranja pojedinca zbog sumnje da bi mogao biti opasan za društvo u budućnosti. Shoeman je predstavio ideju na sljedeći način:

Praksa bi se sastojala od jednostavnog onesposobljavanja/izoliranja pojedinca za kojeg se predviđa opasnost od ilegalnog ponašanja (nasilja), sve dok potencijal opasnog/ilegalnog ponašanja ne padne na tolerantnu razinu. Ono što ovakav pristup podrazumijeva je preventivna izolacija, u smislu restrikcije slobode pojedinca koji još nije počinio nikakav zločin. (Shoeman 1979, 27)

Baš kao što smo u ovom, još uvijek aktualnom razdoblju coronavirusa svjedočili, na samu sumnju o mogućoj zarazi morali smo odmah otići u izolaciju, odnosno karantenu. Ovakav princip mogao bi se izjednačiti i s primjenom na osobe za koje se sumnja da postoji velika šansa da postanu problem društva u vidu agresivnog, odnosno kriminalnog, ponašanja. Opasnost ovakvoga pristupa svakako bi mogla biti lakoća zlouporabe kojom bi se kažnjavali, odnosno izolirali pojedinci koji možda i ne trebaju toliko ozbiljan tretman.

Prvenstveno, ukoliko je pretpostavka izoliranja pojedinca prije negoli počini zločin izvediva, nužno je posjedovanje određenih mjernih aparata koji bi sa točnošću mogli utvrditi opasnost koju pojedinac može predstavljati za društvo u svojoj budućnosti. Čini se nužnim imati određen pristup testiranjima ili analiziranjima pojedinaca na način koji bi uspješno predvidio potencijalnu opasnost testirane osobe. Alan Dershowitz daje odličan primjer:

Koja je razlika između zatvaranja/izoliranja čovjeka zbog počinjenja zločina u prošlosti na temelju „statističke vjerojatnosti“ i pritvaranje kako bi ga se spriječilo da počini buduće zločine, na istim manje negoli izvjesnim informacijama? (Dershowitz 1970, 31-32)

Način na koji možemo obraniti ideju izoliranja, pritvaranja, osoba koje bismo mogli procijeniti kao potencijalno opasne u budućnosti ne razlikuje se u mnogome od načina na koji zatvaramo osobe koje već jesu počinile zločin. Naime, pretpostavka prakse pritvaranja osobe

koja je počinila zločin zapravo se poziva na principe sličnima karanteni. Osobu, kriminalca, koja je počinila zločin zatvara se, ili izolira, kako bi je se spriječilo da taj zločin više ne počini. Ovakav pristup jasniji je kada pričamo o ekstremnim slučajevima poput serijskih ubojica. Ideja jest spriječiti takvu, krajnje devijantnu, osobu od daljnjeg postupanja, upravo iz determinističkih ideja. Serijske ubojice poput Ramireza, Dahmera ili Bundyja su, barem prema ideji kazne koja ih je snašla, osobe koje ne mogu postupati drugačije negoli su postupale u prošlosti. Prema tome neće moći postupiti drugačije ni u budućnosti. Rigorozne kazne doživotnog zatvora ili pak smrtne kazne tu su kako bi ih se spriječilo da iziđu na slobodi jer postoji krajnje izvjesna mogućnost da bi nastavili sa svojim krvavim pohodima. Dakle, već postoji princip koji se donekle temelji na kazni po principu karantene i on počiva upravo na determinističkim načelima svijeta. No, pravo pitanje oko predviđanja je sljedeće:

Koliko precizne moraju biti tehnike predviđanja prije negoli možemo djelovati na njihovoj osnovi? Koliko invazivno možemo ulaziti u tuđi život i misli pojedinca kako bismo došli do potrebnog postotka sigurnosti? Na kojim bismo osnovama mogli tražiti od pojedinca da se podvrgne testiranju, čiji bi rezultat mogao biti pritvor? (Shoeman 1979, 28)

Svakako se moramo složiti da preciznost procjene, odnosno postotka sigurnosti da će osoba na kojoj se vrši procjena potencijalne opasnosti za društvo u budućnosti, mora biti visoka. Mogućnost zatvaranja ili izoliranja nevine osobe mora biti svedena gotovo na nulu. Dakle, sigurnost procjene mora biti visoka, što bliža postotku od 100%. Međutim, glavni problem u ovoj teoriji nije sigurnost procjene. Ideja jest da se na donošenje takve odluke, odluke u kojoj osobu koja još nije počinila zločin preventivno izolira ili pritvara, ne smije utjecati puka vjerojatnost. Donošenje odluke o pritvaranju kako bi se spriječio budući zločin svakako se mora temeljiti na znanju, baš kao što se pritvaranje nakon što je osoba počinila zločin temelji na znanju o zločinu i postupcima koja je zločinac napravio. (Shoeman 1979, 28-29)

Ali kako to da znanje nije i određena visoka vjerojatnost? Već sam u prošlom odlomku naveo: glavni razlog izoliranja, odnosno pritvaranja, serijskih ubojica s idejom da ih se spriječi

od potencijalnih budućih nasilnih ponašanja u vidu ubojstva i slično jest visoka vjerojatnost da će oni to ponašanje ponoviti. Dakle, ne možemo reći da ne posjedujemo znanje kada ih zatvaramo doživotno zbog opasnosti da oni to djelo, odnosno nedjelo, ponovno učine. Ono što posjedujemo i sa sigurnošću možemo tvrditi jest znanje o velikoj vjerojatnosti da će se slične stvari dogoditi jer, i opet se vraćamo toj ideji, oni ne mogu postupiti, ponašati se, drugačije negoli onako kako se ponašaju. Problem znanja nije cilj ovoga rada i za svrhu obrane ideje karantene možemo zamisliti da će u budućnosti postojati određeni načini ili aparati koji će omogućiti sigurnu procjenu.

3.4.1. Problem privatnosti

Pitanje privatnosti možda je i najproblematičniji prigovor ideji procjene potencijalne opasnosti pojedinca. Nedvojbeno, ukoliko mislimo izvršiti bilo kakvu psihološku procjenu pojedinca moramo duboko prodrijeti u njegov krajnje osobni život, odnosno privatnost. Samo ovaj prigovor može pristup preventivnog kažnjavanja činiti problematičnim, to jest neprihvatljivim barem na prvu. Ipak, ovaj prigovor svakako gubi na snazi ukoliko ga pokušamo primijeniti na opasne zarazne bolesti.

Situacija u kojoj se nalazimo sada, dok ja pišem ovaj rad, je i više negoli dobar primjer iznimnih situacija u kojima privatnost pojedinca pada u drugi plan kada je zaštita ostatka „svijeta“ na prvom mjestu. Coronavirus (COVID-19) pogodio nas je početkom 2020. godine te zbog nedovoljnog poznavanje nove, krajnje zarazne, bolesti privatnost pojedinca gubila je na važnosti kada je zaštita većine stala u prvi plan. Dakle, moramo se složiti da u slučaju zaštite stanovništva, bilo to od bolesti ili od pojedinaca koji predstavljaju opasnost za društvo u kojem se nalaze, privatnost ne mora nužno predstavljati aspekt života koji mora ostati nepovrediv. Zamislimo da postoji pojedinac koji je krajnje izgledan da počini masovno ubojstvo bombom. Teško da bismo se složili kako je njegova privatnost važnija od desetaka ili stotina potencijalnih izgubljenih života u tom zamišljenom bombaškom napadu.

Caruso navodi veću važnost općeg dobra u odnosu na pojedinačno pravo na autonomiju ili privatnost:

... princip autonomije mora biti odvađen u odnosu na javno zdravstvo što znači da u obzir moramo uzeti blagostanje i sigurnost društva. Prema ideji javnog zdravstva kontrola zarazne bolesti važnija je, i često narušava, autonomiju (privatnost) pojedinca. (Caruso 2016, 37)

Ono što je važno naglasiti jest princip na kojem se izoliranje ili karantena bazira. Osobu za koju možemo s određenom, iznimno visokom, sigurnošću tvrditi da može predstavljati opasnost za društvo izoliramo zbog opasnosti koju ona predstavlja za to društvo. (Shoeman 1979, 29-30) Retributivističke ideje, i one koje počivaju na sličnim principima, poput zasluge, jesu teorije koje počivaju na prošlim zbivanjima jer se prema njima osobu, kriminalca, kažnjava zbog zla, ili lošega, koje je on počinio. U principu kažnjavanja, ako je to kažnjavanje uopće, osobu se izolira zbog potencijalne opasnosti koju ona predstavlja u svojoj skoroj, ili ne tako skoroj, budućnosti. Opet nam ovdje može dobro poslužiti analogija sa zaraznim bolestima i karantenom.

Princip karantene ne primjenjuje se samo na bolesne osobe, iako je naravno jasno da će i osobe koje su bolesne, ako im je bolest dijagnosticirana, biti izolirane, odnosno u karanteni. U karantenu se prvenstveno stavljaju pojedinci koji predstavljaju opasnost za druge u smislu širenja zarazne bolesti. (Pereboom 2014, 7) Dakle, baš kao i u ovo aktualno vrijeme coronavirusa (COVID19), u ovoj ideji karantene ne idu samo počinitelji zločina u izolaciju već svi oni na koje se sumnja da predstavljaju opasnost za društvo. Brojni su morali barem jednom biti dva tjedna u karanteni da bi se na kraju ustvrdilo kako nisu bili pozitivni na virus. Ali upravo je u tome smisao karantena, spriječiti pojedince za koje se na određeni način ustanovi da predstavljaju opasnost da na posljetku zaista i ne počine nešto loše za društvo. Dakle, ako sam bio u kontaktu s osobom koja je pozitivna na coronavirus, unatoč činjenici da ja nisam bolestan ipak predstavljam opasnost za druge, što znači da moram u izolaciju ili karantenu dok opasnost (da sam prijenosnik virusa) ne prođe.

Ideja karantene, odnosno izoliranja pojedinaca koji predstavljaju potencijalnu opasnost za društvo u budućnosti čini se prihvatljiva u slučajevima kada imamo ekstremne primjere serijskih ubojica ili slično. Pitanje koje se može postaviti je sljedeće: što sa zločinima koji nisu toliko ekstremni? Kako bismo kaznili osobu, za koju znamo sa velikom sigurnošću da će u budućnosti ukrast bicikl ili automobil? Ovakve „blaže“ oblike kriminalnih ponašanja kažnjavali bi se i blažim ili lakšim oblikom karantene. (Caruso 2016, 36)

Naime, ideja jest sljedeća, u karanteni ili izolaciji opasni pojedinac ostaje sve dok razina opasnosti koju on predstavlja za društvo ne padne na prihvatljivu razinu (kako bi se to utvrdilo za ovaj rad nije važno, baš kao i način procjene sigurnosti da će pojedinac predstavljati opasnost za društvo u budućnosti uopće). Sve ostale principe kažnjavanja karantenom, ili možemo reći oduzimanjem određenih prava, procijenilo bi se u odnosu na opasnost koju pojedinac može predstavljati za društvo. Tako na primjer možemo zamisliti kleptomana koji svakako nema mogućnost kontrole nad svojim postupcima, strogo je determiniran (baš kao i svi mi!), ne bismo se složili da ga treba u potpunosti izolirati. (Honderich 2006, 153) Izolacija u smislu doživotnog zatvora kao u slučajevima u kojim imamo na primjer serijske ubojice ne bi imala smisla u slučaju kleptomanije. Dakle, izolacija koju bi taj pojedinac morao pretrpjeti bila bi predstavljena u smislu izoliranosti od samostalnog šetanja trgovačkim centrima, ili trgovinama. Možemo slobodno reći da princip kažnjavanja koji se bazira na karanteni ili izolaciji ne mora nužno kršiti normalne funkcije pojedinca:

... nema razloga zbog kojega osoba ne bi mogla izvršavati svoje normalne funkcije ili na nekom sigurnom mjestu ili pod određenom vrstom nadzora ili tokom sati, u prilikama, kada predviđeni zločin teško da bi se mogao odviti... (Shoeman 1979, 31)

Opet se čini da imamo prednost kod pristupa karantenom. Osobe koje imaju predviđene određene opasnosti za društvo ne moraju nužno u potpunosti biti izolirani. Osobe koje predstavljaju manju opasnost bile bi pod manjim nadzorom i s manjim, nazovimo to, koeficijentom izoliranosti. Nadalje, čak i serijski ubojice, pedofili, silovatelji i svi slični

ekstremni prijestupnici i zločinci bili bi u vrsti karantene koja bi im onemogućavala pristup scenama koje bi pobudile njihova devijantna i neprihvatljiva ponašanja. Dakle, uzmimo za primjer osobu kojoj bismo određenom analizom s velikom vjerojatnošću predvidjeli pedofilsko ponašanje. Osoba koja predstavlja takvu vrstu opasnosti za društvo bila bi izolirana od pristupa područjima gdje borave djeca, ili bi morala biti pod stalnim nadzorom kako bi bili sigurni da neće učiniti zločin.

Naravno, ostaje nam prigovor u smislu provođenja potrebnih psiholoških procjena koje bi bile u stanju donijeti dovoljno sigurno predviđanje oko potencijalne opasnosti pojedinca u budućnosti. Krajnje je izvjesno da, barem za sada, nismo dovoljno znanstveno napredovali da bismo donosili takve sigurne odluke i procjene. No, kako Pereboom navodi:

Možda će uskoro doći vrijeme kada ćemo biti u stanju odrediti s razumnom preciznošću, na osnovi neuroloških faktora koliko je izgledno da pojedinac počini nasilni zločin. (Pereboom 2014, 170)

Unatoč činjenici da u ovom trenutku nemamo dostupnu niti tehnologiju niti znanje kojim bismo donosili sigurne odluke ili procjene o potencijalnoj opasnosti pojedinaca za društvo u budućnosti možemo zamisliti da ćemo jednog dana, u skorijoj ili daljoj budućnosti dostići potreban stupanj razvoja koji bi nam takvo što omogućio. Sada ponovno možemo postaviti pitanje: bismo li tada, u budućnosti u kojoj možemo vršiti sigurne procjene, imali pravo zatvoriti, odnosno izolirati pojedinca od društva iako do tog trenutka nije učinio nikakvo zlo?

Odgovor nam može donijeti sljedeći primjer. Možemo zamisliti situaciju u kojoj osoba slučajno, ili pod prisilom popije određenu vrstu droge koja ju čini krajnje agresivnom. Osoba pod utjecajem te droge nužno postaje krvoločni ubojica i neizbježno je da počini ubojstvo. Ne postoji nikakva vrsta protuotrova koji bi suzbio djelovanje opasne droge čime bi se zaustavili krvoločni nagoni osobe koja je pod njenim utjecajem. (Pereboom 2014, 170) Pitanje je sada: možemo li se složiti da bi bilo i više negoli ispravno zatvoriti tu osobu kako bismo spriječili sigurna buduća ubojstva?

Odgovor bi svakako trebao biti: da! Vjerujem kako bismo se svi složili da moramo osobu izolirati od ostatka društva kako bi je spriječili od ubijanja. Ovaj je primjer važan jer nam prilično jednostavno oslikava problem o kojem pričamo. Ne postoji razlika između determiniranosti drogom ili prirodnim faktorima. Dakle, ukoliko smo spremni zatvoriti u karantenu, ili izolirati osobu koja pod utjecajem droge mora ubiti barem jednu osobu, isto treba vrijediti i u slučaju psihološke procjene opasnosti pojedinca. Moramo prihvatiti činjenicu da osobu koja je prirodno determinirana počiniti nasilni zločin moramo izolirati pod pretpostavkom sigurne psihološke procjene prije negoli spomenuta osoba zločin poćini.

Vratimo se primjeru sa serijskim ubojicama. Richard Ramirez, kao što smo naveli u prijašnjim poglavljima, osoba je koja je proživjela problematićno djetinjstvo koje je nedvojbeno utjecala na njegovu nasilnu budućnost. Ako zamislimo da je postojala mogućnost psihološke procjene Ramireza koja je nakon analize pretpostavila, s velikom sigurnošću, njegovu budućnost u kojoj će ubiti i silovati desetke ljudi, nužno se moramo složiti kako takvu osobu valja odmah izolirati ili staviti u vrstu karantene. Ovo ne znaći da je Ramireza još kao dijete trebalo staviti u mračnu ćeliju bez prozora. Vrsta izolacije koja se mogla primijeniti mogla je podrazumijevati određenu vrstu nadzora, ali i moralnog obrazovanja kako bi se problematićni stavovi počeli mijenjati na bolje. U svakom slučaju možemo zamisliti, da je bilo moguće da bi ovakav pristup sprijećio Ramireza u njegovom krvavom pohodu.

4. Zaključak

Skepticizam u pogledu slobode volje na prvu nam se može činiti krajnje problematičnim u vidu kažnjavanja. Zdravorazumski je pretpostaviti da ubojicu ili lopova kažnjavamo zbog zla koje je počinio. Ipak pod pretpostavkom nepostojanja slobode volje ideja kažnjavanja na principu zasluge pada u vodu. Da bi se nešto zaslužilo, u našem slučaju kazna, mora postojati faktor kontrole koji nam, kako smo vidjeli u ovom radu, u stvarnosti nedostaje. Ipak, nije sve tako crno kako se može činiti čitajući prvi dio ovoga rada. Postoje određene verzije kažnjavanja koje se ne temelje na principu zasluge.

Retributivizam je princip kažnjavanja koji smo pobili na osnovi nekoliko razloga, zbog baziranja na principu zasluge, opasnosti slijepog slijeđenja zakona koji mogu biti krajnje problematični te njegove nepobitne sličnosti s osvetom.

Sličan problem kao retributivističke teorije imao je i princip kažnjavanju koji se temelji na zastrašivanju. Nekoliko ideja koje ovaj pristup može implicirati, u prvom redu kažnjavanje, točnije žrtvovanje, nevinog pojedinca kako bi se zastrašio ostatak populacije krajnje je neprihvatljiva. Također, određeni podaci prikazani u radu su ukazivali da zastrašivanje ne daje prihvatljive rezultate u odbijanju pojedinaca od prijestupa ili kriminalnih radnji.

Unatoč problematici oko uspješnosti moralne edukacije odraslih, ovaj pristup predstavlja moralno prihvatljivu dimenziju „kazne“. Ta moralno prihvatljiva dimenzija kazne predstavlja želju za promjenom pojedinca koji bi nakon rehabilitacije mogao ponovno biti sastavni dio društva, bez da za njega predstavlja potencijalnu opasnost. Promjena o kojoj pričamo bila bi rezultat uzročno-posljedičnog odnosa edukacije i karaktera osobe koju želimo mijenjati.

Na kraju, ideja karantene kao posebnog pristupa kažnjavanju omogućila je pristup koji se ne susreće s problemima retributivizma ili utilitarističkog zastrašivanja. Pod pretpostavkom da će nam napredak znanosti omogućiti dovoljno dobar uvid u ljudsku psihu i zakonitosti koje još ne poznajemo ovaj bi pristup mogao uvelike smanjiti stopu kriminala.

5. Literatura:

- Berčić, B. 2012. *Filozofija*. Zagreb, IBIS
- Biography.com Editors, 2014. *Richard Ramirez Biography*, A&E Television Networks, <https://www.biography.com/crime-figure/richard-ramirez> (stranica posjećena: 26. srpnja. 2021.)
- Caruso G. D. 2016. Free Will Skepticism and Criminal Behavior: A Public Health-Quarantine Model. *Southwest Philosophy Review* 32: 25-48
- Caruso, G. D. 2021. *Rejecting retributivism: free will, punishment, and criminal justice*. New York, Cambridge University Press.
- Davies, N. 2004. Scandal od societys misfits dumped in jail. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/society/2004/dec/06/prisons.crime> (stranica posjećena: 9. kolovoza. 2021.)
- Dershowitz, A. M. 1970. The Law of Dangerousness: Some Fictions about Predictions. *Journal of Legal Education* 23: 24-47
- Frankfurt, H. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy* 68(1): 5-20
- Hampton, J. 1984. The Moral Education Theory of Punishment. *Philosophy and Public Affairs* 13: 208-38.
- History.com Editors, 2009. Columbine Shooting. A&E Television Networks <https://www.history.com/topics/1990s/columbine-high-school-shootings> (stranica posjećena: 7. kolovoza. 2021.)
- Honderich, T. 2006. *Punishment The Supposed Justifications Revisited*. London, Pluto Press
- Kane, R. 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Kant, I. 1999. *Metafizika čudoređa*. Zagreb, Matica Hrvatska.
- Pećnjak, D. 2018. *O problemu slobode volje*. Zagreb, Institut za filozofiju.
- Pereboom, D. 2003. *Living Without Free Will*. Cambridge University Press.
- Pereboom, D. 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford University Press.

Shaw, E., Pereboom, D. i Caruso G. D. ur. 2019. *Free Will Skepticism in Law and Society*. Cambridge University Press.

Shoeman, F. 1979. On Incapacitating the Dangerous. *American Philosophical Quarterly* 16: 27-35.

Wideraker, D., Shnall, I. M. 2015. On the Luck objection to Libertarianism. U: Buckareff, A., Moya, C., Rosell, S. ur. *Agency, Freedom, and Moral Responsibility*. Palgrave Macmillan UK, 94-115.

The Editors of Encyclopedia Britannica, *Richard Ramirez American serial killer*. <https://www.britannica.com/biography/Richard-Ramirez> (stranica posjećena: 26. srpnja. 2021.)

Van Inwagen, P. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford University Press

Van Inwagen, P. The Incompatibility of Free Will and Determinism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 3: 185-189.

6. Sažetak i ključne riječi

U ovom radu upoznajemo se sa osnovnim pozicijama u filozofskoj raspravi o postojanju slobode volje. Libertarijanizam je pozicija prema kojoj sloboda volje postoji. Libertarijanisti slobodu temelje na ideji da mi uvijek možemo postupiti drugačije. Naša se sloboda volje manifestira u situacijama kada se nađemo pred izborom dviju mogućnosti. Tada našom slobodnom voljom odlučujemo koju ćemo mogućnost odabrati, to jest kako ćemo postupiti. Ta slobodna volja nije u potpunosti određena našim željama, karakteru ili sličnim uvjetima, nego postoji još jedan neodređeni faktor koji ulazi u igru. Upravo je takva ideja slobode volje problematična za deterministe koji tvrde da je nemoguće postupiti odvojeno od naših želja i htijenja te bi takva odluka u najboljem slučaju bila slučajna. Jaz između determinizma i libertarijanizma pomiruje kompatibilizam. Kompatibilizam je pozicija prema kojoj je determinizam istinit i kompatibilan sa slobodom volje. Prema kompatibilizmu sve naše želje i htijenja utječu na naše postupke i kada ne bi postojala takva vrsta utjecaja mi ne bismo mogli slobodno djelovati. Prema kompatibilizmu slobodni smo dokle god djelujemo onako kako želimo, neovisno o činjenici da su naše želje determinirane prethodnim faktorima. Prema skepticizmu u pogledu slobode volje, sloboda volje ne postoji pa kako onda možemo bilo koga kazniti ako nije mogao postupiti drugačije?

Razmatrane su neke osnovne teorije opravdanja kazne, od retributivizma, teorije zastrašivanja, moralne edukacije i karantene. Retributivizam kao teorija počiva na principu zasluge zbog čega je neprihvatljiva (ako je skepticizam istinit zasluga ne postoji), ali i određenih poveznica sa principom osвете i slijepim slijeđenjem zakona. Teorija zastrašivanja omogućila je određene, zabrinjavajuće, pretpostavke oko žrtvovanja nevinih kako bi se postigao željeni rezultat strašenja. Ostale su nam dvije teorije, moralne edukacije i ona koja se temelji na karanteni. Ove teorije nisu pretpostavljale nepotrebnu patnju prijestupnika i imale su prihvatljiva moralna načela poput moralnog napredovanja kriminalca i njegove integracije u društvo.

Ključne riječi: *sloboda volje, kazna, skepticizam u pogledu slobode volje, retributivizam, princip karantene*

Key words: *Free Will, Punishment, Free will skepticism, retributivism, quarantine model*