

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ
ΤΟΥ ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥ Κ. ΠΑΠΑΔΑΜΙΑΝΟΥ

*ΕΛΕΥΘΕΡΗ ΒΟΥΛΗΣΗ & ΗΘΙΚΗ ΥΠΕΥΘΥΝΟΤΗΤΑ.
ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΞΕΤΑΣΗ ΤΩΝ ΣΥΓΧΡΟΝΩΝ ΣΥΜΒΑΤΟΚΡΑΤΙΚΩΝ
ΘΕΩΡΙΩΝ.*

"Do you have free will?"

"Well.."

"It all depends on what you mean by Free Will"

Daniel Dennett

"Freedom Evolves" (2003)

ΡΕΘΥΜΝΟ 2018

Πρόλογος

Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας θα μπορούσε να αποτελέσει το θεωρητικό πλαίσιο εντός του οποίου μια σύγκλιση διαφορετικών, εν μέρει, επιστημονικών πεδίων ενδεχομένως επιτυγχάνεται. Η εργασία αυτή προήλθε από αυτήν την προσωπική διαισθητική "βεβαιότητα". Ως εκ τούτου, η προσπάθεια που κατέβαλα να κατανοήσω τα εν λόγω προβλήματα και τους ιδιαίτερους προβληματισμούς που αυτά γεννούν, έγινε με γνώμονα αυτή την "βεβαιότητα".

Το παρόν πόνημα δεν θα είχε ολοκληρωθεί χωρίς την αμέριστη συμπαράσταση ορισμένων ανθρώπων. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τον επόπτη της διατριβής μου Αναπληρωτή Καθηγητή Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κρήτης Κωνσταντίνο Σαργέντη, για την εμπιστοσύνη, την βοήθεια και τις πολύτιμες συμβουλές του. Θα ήθελα, επίσης, να ευχαριστήσω τα άλλα δύο μέλη της Τριμελούς Επιτροπής, την Αναπληρώτρια Καθηγήτρια Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Κρήτης Μαρία Βενιέρη και τον Senior Lecturer Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου του Hull Αντώνη Χατζησταύρου για τις πολύ σημαντικές επισημάνσεις τους.

Επιπλέον, θα ήθελα να ευχαριστήσω τα μέλη της Επταμελούς Εξεταστικής Επιτροπής των οποίων οι υποδείξεις συνέβαλαν σημαντικά στην βελτίωση της διατριβής.

Θα ήθελα, επίσης, να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στους γονείς μου Ελισάβετ και Κύρο, καθώς και στα αδέρφια μου Όλγα και Ευστράτιο για την ενθάρρυνσή τους. Τέλος, θα ήθελα να ευχαριστήσω την σύντροφο μου Δήμητρα, για την υπομονή και την πολύπλευρη στήριξή της.

Περιεχόμενα

Πρόλογος.....	2
1. Γενική εισαγωγή στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης.....	6
1.1 Ελεύθερη Βούληση και Ντετερμινισμός.....	10
1.2 Δύο θεμελιακές απόψεις που συνθέτουν το πρόβλημα.....	15
1.2α Η βεβαιότητα του ανθρώπου για την ελευθερία των αποφάσεων του....	18
1.2β Ο «άνθρωπος» μέρος του φυσικού συστήματος.....	21
1.3 Η κανονικότητα της λειτουργίας του φυσικού συστήματος.....	29
1.4 Μικρή Σύνοψη.....	31
2. Peter Strawson, η Θεωρία των «Στάσεων Αντίδρασης».....	34
2.1 Πεσιμιστές και Οπτιμιστές.....	45
2.2 Κριτική αποτίμηση των «Στάσεων Αντίδρασης».....	52
2.3 Μια εγγενής αντίφαση.....	53
2.4 Το πρόβλημα της ουσιώδους «φυσιολογικής» δέσμευσης στις στάσεις αντίδρασης.....	56
2.5 Το πρόβλημα της αναθεώρησης των στάσεων αντίδρασης.....	58
2.6 Ο ρόλος της "λογικής" στις στάσεις αντίδρασης.....	63
2.7 Το πρόβλημα των διακρίσεων στο κείμενο του Strawson.....	64
2.8 Το πρόβλημα της χειραγώγησης.....	67
2.9 Μια υπόθεση σε σχέση με το πρόβλημα της προέλευσης των στάσεων αντίδρασης.....	68
2.10 Η σύνδεση των στάσεων αντίδρασης με την θεωρία της Εξέλιξης.....	71
2.11 Ανακεφαλαίωση.....	75
3. Harry Frankfurt.....	81
3.1 Η γενικότερη θεωρία του Frankfurt.....	82
3.2 Η θεωρία του Frankfurt για την «ηθική υπευθυνότητα».....	84

3.3 Η άποψη του Dennett για την αρχή (PAP) και η αντίρρησή του στα πειράματα του Frankfurt	87
3.4 Εναλλακτική ανάλυση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων	92
3.5 Δύο προβλήματα σχετικά με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων	97
3.6 Το επιχείρημα της συνέπειας (consequence argument)	104
3.7 Η θεωρία του Frankfurt για την «ελεύθερη βούληση»	117
3.8 Η οντολογική σύνδεση της έννοιας του «προσώπου» με την ελεύθερη βούληση στον Frankfurt.....	119
3.9 Ένας πρωτότυπος διαχωρισμός της ελευθερίας	123
3.10 Κριτική αποτίμηση των θεωριών του Frankfurt	128
3.11 Η σπουδαιότητα της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων όπως αναδεικνύεται μέσα από εύλογες αντιρρήσεις.....	129
3.12 Τα βασικά προβλήματα στην ιεραρχική κατασκευή του «προσώπου»	133
4. Η ημισυμβατοκρατία του John Martin Fischer και του Mark Ravizza	137
4.1 Ο διαχωρισμός της ηθικής υπευθυνότητας από την ελευθερία	139
4.2 Η ανάλυση του μηχανισμού του ελέγχου.....	142
4.3 Η ανάλυση της έννοιας του καθοδηγητικού ελέγχου	145
4.4 Μια πιο "ολοκληρωμένη" θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα;	149
4.5 Δύο βασικά προβλήματα σε σχέση με την ασυμβατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και της ηθικής υπευθυνότητας.....	154
4.6 Η ιστορικότητα της έννοιας της ηθικής υπευθυνότητας.....	158
4.7 Κριτική αποτίμηση της ημισυμβατοκρατίας.....	160
4.8 Το πρόβλημα της επιλογής	162
4.9 Το πρόβλημα της οριστικής δικαιολόγησης του καθοδηγητικού ελέγχου ...	163
4.10 Ανακεφαλαίωση.....	165
5. Η θεωρία του Gary Watson.....	167
5.1 Ελεύθερη Πράξη.....	169
5.2 Η επιρροή του Harry Frankfurt.....	175
5.3 Η θέση του Watson για την ηθική υπευθυνότητα.....	176

5.4 Κριτική αποτίμηση της θεωρίας του Watson	180
5.5 Το πρόβλημα της συγκρότησης των αξιών	181
6. Η θεωρία της Suzan Wolf	183
6.1 Η θεωρία του Πραγματικού εαυτού (Real-self view).....	185
6.2 Η θεωρία της Αυτονομίας (Autonomy View).....	191
6.3 Η θεωρία του Λόγου (Reason view).....	196
6.4 Κριτική αποτίμηση της Θεωρίας του Λόγου	206
7. Η θεωρία του Daniel Dennett	220
7.1 Η άποψη του Dennett για τον ντετερμινισμό.....	222
7.2 Η άποψη του Dennett για την ανθρώπινη ελευθερία.....	231
7.3 Η άποψη του Dennett για την ηθική υπευθυνότητα.....	232
7.4 Κριτική αποτίμηση της θεωρίας του Dennett.....	236
8. Συμπεράσματα	245
9. Επίμετρο	251
Ένα σύγχρονο συμβατοκρατικό επιχείρημα	251
9.1 Η θεωρία του μοντέλου των δύο σταδίων του Robert Doyle.....	254
9.2 Daniel Dennett και Robert Kane	255
9.3 Robert Doyle.....	258
Βιβλιογραφία	265

1. Γενική εισαγωγή στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης

Για την προέλευση της Ελεύθερης Βούλησης

Πώς ορίζεται αλλά και από πού προέρχεται η ανθρώπινη ικανότητα¹ της ελεύθερης βούλησης; Με τον όρο *ελεύθερη βούληση* συνήθως αναφερόμαστε στο κατά πόσο ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να πράττει αυτό το οποίο πράττει, και κυρίως στο κατά πόσο ο άνθρωπος έχει τον έλεγχο επάνω σε αυτό το οποίο πράττει. Αν και δεν υπάρχει ένας σαφής και ξεκάθαρος ορισμός, οι περισσότεροι θεωρητικοί θα συμφωνούσαν με αυτόν τον οποίο μόλις παρέθεσα. Η απάντηση, όμως, σχετικά με την προέλευση της ελεύθερης βούλησης είναι ένα σημείο στο οποίο οι σύγχρονοι θεωρητικοί διαφωνούν. Η προέλευση της ικανότητας της ελεύθερης βούλησης φαίνεται να αποτελεί ένα αίνιγμα (Mckenna & Coates, *Compatibilism*, 2016).

Στην σύγχρονη συζήτηση οι βασικές κατευθύνσεις όσον αφορά το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης² είναι κυρίως δύο: ο **ήπιος ντετερμινισμός** (*compatibilism*) και η **ασυμβατοκρατία** (*incompatibilism*). Η ασυμβατοκρατία με την σειρά της χωρίζεται στην **ελευθεροκρατία** (*libertarianism*) και στον **σκληρό ντετερμινισμό** (*hard determinism*).

¹ Στην παρούσα διατριβή θα αντιμετωπίζω την ελεύθερη βούληση ως «ικανότητα» (*ability*), σε συμφωνία με τον ορισμό της «ελεύθερης βούλησης» που παρουσιάζουν ο McKenna και ο Coates (Mckenna & Coates, *Compatibilism*, 2016). Σκοπός της διατριβής είναι να παρουσιάσει μια θεωρητική πρόταση η οποία θα εξετάσει την ενδεχόμενη δυνατότητα δικαιολόγησης της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας σε συμφωνία με την θεωρία της Εξέλιξης. Ως «ικανότητα», η ελεύθερη βούληση αναπτύσσεται, συνειδητοποιείται και κατανοείται. Στην πορεία της διατριβής θα παρουσιάσω με πιο ξεκάθαρο τρόπο την συγκεκριμένη ενδεχόμενη δυνατότητα.

² Η παρούσα διατριβή εξετάζει το πρόβλημα στην σύγχρονη συζήτηση. Δεν εξετάζω το παρελθόν της συζήτησης του προβλήματος, του οποίου οι απαρχές βρίσκονται στην μεσαιωνική φιλοσοφία, σύμφωνα με τους περισσότερους θεωρητικούς, αλλά και δεν αγνώω το ιστορικό βάθος του.

Οι ελευθεροκράτες υποστηρίζουν την ασυμβατότητα της ελεύθερης βούλησης με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό. Εμμέσως, φαίνεται να υποστηρίζουν την συμβατότητα της ελεύθερης βούλησης με τον ντετερμινισμό και την τυχαιότητα. Η τυχαιότητα, όμως, υπονομεύει εξίσου την ελευθερία της βούλησης και γι' αυτό οι ελευθεροκράτες πρέπει να δείξουν, επιπλέον, την ασυμβατότητα της ελευθερίας της βούλησης και του ντετερμινισμού (Ελευθεροκρατικό Δίλημμα) (Kane, 2005, pp. 33-34). Η ελευθερία της βούλησης, λοιπόν, της οποίας την ύπαρξη πρέπει να αποδείξουν οι κλασικοί ελευθεροκράτες,³ είναι η ικανότητα να μπορούμε να πράττουμε διαφορετικά με δεδομένες τις ίδιες παρελθοντικές συνθήκες και με δεδομένους τους ίδιους φυσικούς νόμους (Ντετερμινιστική Συνθήκη) (Kane, 2005, pp. 38-39). Για να γίνει κατανοητή η διαφορά εξαιτίας της οποίας καταλήγουμε στην επιλογή της μιας ή της άλλης εναλλακτικής δυνατότητας πρέπει να εισάγουμε ένα στοιχείο, δηλαδή έναν επιπλέον παράγοντα, ο οποίος δεν ανήκει στις ίδιες παρελθοντικές συνθήκες και, επιπλέον, ευθύνεται γι' αυτή τη διαφορά.

Για τους κλασικούς ελευθεροκράτες, τους ελευθεροκράτες δηλαδή οι οποίοι εισάγουν αυτόν τον επιπλέον παράγοντα που ανέφερα στην προηγούμενη παράγραφο, η προέλευση της ικανότητας της ελεύθερης βούλησης προϋποθέτει την αποδοχή «σκοτεινών» μεταφυσικών προϋποθέσεων. Τέτοια σκοτεινή μεταφυσική προϋπόθεση είναι η παραδοχή ενός δυϊσμού νου-σώματος καρτεσιανού τύπου. Σύμφωνα με την προϋπόθεση αυτή, ο ανθρώπινος νους αναδεικνύεται στον επιπλέον παράγοντα ο οποίος ευθύνεται για το ότι ο άνθρωπος είναι ικανός να επιλέγει ανάμεσα σε διαφορετικές εναλλακτικές δυνατότητες, με δεδομένες τις ίδιες παρελθοντικές συνθήκες. Μ' αυτόν τον τρόπο, οι κλασικοί ελευθεροκράτες αντιμετωπίζουν το «Ελευθεροκρατικό Δίλημμα», επιπλέον δείχνουν ότι πληρούται η «Ντετερμινιστική Συνθήκη»,⁴ και βρίσκουν μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο που πράττει τον παράγοντα αποφυγής της τυχαιότητας (Kane, 2005, pp. 33,38). Έχουν υπάρξει πολλές και διαφορετικές εκδοχές αυτού του μοντέλου (δυϊσμός νου-σώματος), το οποίο κατά βάση χρησιμοποιήθηκε για να δείξει ότι η

³ Σύμφωνα με την διάκριση του Κων/νου Σαργέντη σε κλασικούς και νεότερους ελευθεροκράτες (Σαργέντης, 2012, σ. 118).

⁴ Για μια πιο εμπεριστατωμένη εξήγηση των συγκεκριμένων ελευθεροκρατικών εννοιών τις οποίες εισάγει ο Robert Kane, βλ. (Kane, A Contemporary Introduction to Free Will, 2005, pp. 33-39).

ελευθεροκρατία υπερβαίνει την κατάσταση της «ελευθερίας εξ αδιαφορίας», την *liberum arbitrium indifferentiae*.⁵ Σύμφωνα με την άποψη των κλασικών ελευθεροκρατών, ο επιπλέον παράγοντας κάνει δυνατή την ύπαρξη μιας ελευθερίας της βούλησης την οποία οι συμβατοκράτες έχουν υποβαθμίσει σε μεγάλο βαθμό (Σαργέντης, 2012, σσ. 113-118).

Στους νεότερους ελευθεροκράτες υπερισχύει μια τάση απομάκρυνσης από την αναζήτηση επιπλέον παραγόντων, ακριβώς επειδή αναγνωρίζεται η δυσκολία θεμελίωσής τους. Οι νεότεροι ελευθεροκράτες προσπαθούν να εξηγήσουν την ελευθερία της βούλησης με αναφορά στον πράττοντα ως συστατικό μέρος της πράξης. Με την μεταστροφή αυτή, υπάρχουν ελευθεροκρατικές ερμηνείες με αναφορά στη δομή της πράξης, συμπεριλαμβανομένου και του πράττοντος ως συστατικού μέρους της. Μια τέτοιου είδους ερμηνευτική στροφή, προσφέρει το κατάλληλο έδαφος για να υποστηριχτεί ότι ο ιντετερμινισμός και η τυχαιότητα δεν φαίνεται να αποτελούν πρόβλημα για την ελευθερία (Σαργέντης, 2012, σσ. 131-133).

Για τους σύγχρονους σκληρούς ντετερμινιστές, τα πράγματα σε σχέση με την προέλευση της ικανότητας της ελεύθερης βούλησης περιορίζονται σ' έναν βαθύτατο σκεπτικισμό απέναντι σ' αυτή την ικανότητα. Ο σκεπτικισμός τους αυτός ενισχύεται απ' την πεποίθηση τους ότι η αιτιοκρατία με κάποιον τρόπο θα πρέπει τελικά να υφίσταται στο φυσικό σύστημα του κόσμου. Ενισχύεται, όμως, και εξαιτίας των συμπερασμάτων της κβαντικής μηχανικής και της αρχής της απροσδιοριστίας του Heisenberg με έμμεσο τρόπο. Ο τρόπος αυτός αφορά την θέση της αρχής της απροσδιοριστίας, η οποία αποτελεί μια πραγματική ιδιότητα του φυσικού μας κόσμου, που μας λέει ότι υπάρχουν «γεγονότα» σε επίπεδο μικρόκοσμου τα οποία εκδηλώνονται τυχαία και χωρίς κάποια προκαθορισμένη αιτία. Η εμφάνιση αυτής της αρχής υπήρξε καίρια για την μεταστροφή των σκληρών ντετερμινιστών-αιτιοκρατών σε σκληρούς ασυμβατοκράτες. Με την σειρά τους λοιπόν, οι σκληροί ασυμβατοκράτες (σκεπτικιστές), διαθέτουν ένα πολύ ισχυρό

⁵Συνήθως χρησιμοποιούμε τον συγκεκριμένο λατινικό όρο για να αποδώσουμε την «ελευθερία εξ αδιαφορίας». Σ' αυτή την κατάσταση ο πράττων βρίσκεται μπροστά από εναλλακτικές επιλογές και δεν μπορεί να επιλέξει ανάμεσα σ' αυτές. Η προσθήκη του «επιπλέον παράγοντα», καθιστά δυνατή την απόφαση επιλογής (Σαργέντης, 2012, σ. 116).

επιχείρημα που ενισχύει τον σκεπτικισμό τους απέναντι στην ικανότητα της ελεύθερης βούλησης (Σαργέντης, 2012, σ. 50).

Το «Βασικό Επιχείρημα» (Basic Argument), το οποίο εισήγαγε ο Galen Strawson (Strawson G. , *The impossibility of Moral responsibility*, 1994, pp. 5-24), μας λέει ότι για να υπάρχει η ικανότητα της ελεύθερης βούλησης που ισχυρίζονται οι ελευθεροκράτες, θα πρέπει ο ίδιος ο άνθρωπος να είναι αιτία του εαυτού του (*causa sui*). Κάτι τέτοιο, όμως, δεν θα μπορούσε να ισχύει λογικά, γιατί το να είναι ο άνθρωπος αιτία του εαυτού του σημαίνει ότι ο άνθρωπος δημιουργεί τον εαυτό του ολοκληρωτικά. Κάτι τέτοιο, όμως, σημαίνει, επιπλέον, ότι ο άνθρωπος υπάρχει από πριν ως νοητή φύση που είναι ικανή να δημιουργήσει απ' το μηδέν αυτή τη φύση. Η έννοια του ολοκληρωτικού αυτοκαθορισμού που απαιτείται για να στηριχθεί η ικανότητα της ελεύθερης βούλησης, και της ηθικής υπευθυνότητας ως ένα αποτέλεσμα της ικανότητας αυτής,⁶ φαίνεται να μην μπορεί να ισχύει με επάρκεια σε πεπερασμένα όντα όπως ο άνθρωπος (Σαργέντης, 2012, σσ. 49-53).

Για τους συμβατοκράτες η προέλευση της ικανότητας της ελεύθερης βούλησης προϋποθέτει την επίλυση κάποιων θεωρητικών ασαφειών. Ένα βασικό πρόβλημα προέρχεται απ' τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε ότι η ελευθερία της ανθρώπινης επιλογής φαίνεται να έρχεται σε αντίθεση με τον αιτιοκρατικό καθορισμό των ανθρώπινων πράξεων. Οι συμβατοκράτες θα τονίσουν ότι η ελευθερία να πράττουμε διαφορετικά όχι μόνο επαφίεται σ' εμάς, αλλά πολύ περισσότερο κάτι τέτοιο είναι συμβατό με το ότι οι πράξεις μας μπορούν και καθορίζονται από αιτίες έξω απ' τον έλεγχό μας. Η ελευθερία και ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός είναι απολύτως συνεπείς μεταξύ τους. Πώς είναι, όμως, δυνατόν να έχουμε εναλλακτικές δυνατότητες αν οι πράξεις μας προέρχονται από αιτίες τις οποίες δεν ελέγχουμε; (Pink, 2004, pp. 18-19).

Οι συμβατοκράτες επιμένουν ότι η ελευθερία στην πραγματικότητα απαιτεί με θετικό τρόπο οι ανθρώπινες πράξεις να είναι αιτιοκρατικά προκαθορισμένες. Για να αποφύγουμε οι πράξεις μας να είναι εντελώς τυχαίες και ακατάληπτες, αυτές θα

⁶ Η σύνδεση που επικαλούμαι στην πρόταση αυτή είναι ότι η ελεύθερη βούληση πρέπει να θεωρείται απαραίτητο προαπαιτούμενο για την ηθική υπευθυνότητα. Αναλύω την άποψη αυτή περισσότερο στις σελ. 11-12.

πρέπει να καθοδηγούνται και να καθορίζονται απ' τις πρότερες επιθυμίες μας. Ωστόσο, νομίζω ότι θα πρέπει να εξηγηθεί με περισσότερες λεπτομέρειες ο τρόπος με τον οποίο ο αιτιοκρατικός βιολογικός ντετερμινισμός επεμβαίνει στο ανθρώπινο είδος υπό την σκέπη της κβαντικής απροσδιοριστίας. Από μια άποψη, ίσως και να απαιτείται η συνδρομή του βιολογικού ντετερμινισμού για να κατανοηθεί πληρέστερα η λειτουργία του ανθρώπου ως αυτόνομου και ηθικά υπεύθυνου υποκειμένου.⁷ Ωστόσο, και πάλι, η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, μια αρχή την οποία αντιμετωπίζουμε ως αυτονόητη στην καθημερινότητά μας, έρχεται σε αντίθεση μ' αυτού του είδους τον βιολογικό καθορισμό των ανθρώπινων πράξεων. Με την διευθέτηση των προβλημάτων αυτών, οι ανθρώπινες πράξεις δεν θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν τυχαίες, ούτε αδιανόητες (Pink, 2004, pp. 18-20).

Η παρούσα διατριβή θα ασχοληθεί ως επί το πλείστον με την διερεύνηση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας από την μεριά των συμβατοκρατών. Η συμβατοκρατία αντιμετωπίζει πιο ουσιαστικά, κατά την γνώμη μου με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, την προσπάθεια για μια ενιαία στήριξη της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Η θεωρία αυτή προσπαθεί να βρίσκεται σε συμφωνία με την εικόνα που έχουν για τον κόσμο και τον άνθρωπο οι φυσικές επιστήμες και αυτό είναι το βασικότερο, κατά την άποψή μου, πλεονέκτημα ολόκληρης της συμβατοκρατικής τοποθέτησης.

1.1 Ελεύθερη Βούληση και Ντετερμινισμός

Η συζήτηση για την ελεύθερη βούληση στηρίζεται πάνω στη σχέση της ελεύθερης βούλησης και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού αναφορικά προς τη συμβατότητά τους ή μη. Για να κατανοήσουμε αυτού του είδους τη σχέση, θα πρέπει να προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε τις εμπλεκόμενες έννοιες (Kane, 2002, pp. 9-10).

⁷ Αξίζει να σημειώσω, ωστόσο, ότι, στο πλαίσιο της σύγχρονης συμβατοκρατίας, οι έννοιες *αυτονομία* και *ηθική υπευθυνότητα* κατανοούνται με διαφορετικό τρόπο απ' ό, τι στην θεωρία της ελευθεροκρατίας ή την θεωρία του ντετερμινισμού. Το γεγονός αυτό φανερώνει σημαντικές φιλοσοφικές διαφορές στην αντιμετώπιση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας (Dennett, 2005, p. 449).

Ελεύθερη Βούληση

Η ικανότητα της ελεύθερης βούλησης βρίσκεται στενά συνδεδεμένη με το ανθρώπινο είδος. Όταν χρησιμοποιούμε την έννοια της ελεύθερης βούλησης, συνήθως αναφερόμαστε στο κατά πόσο ο άνθρωπος έχει τον πλήρη έλεγχο στην πραγματοποίηση των πράξεων του, αλλά και τον πλήρη έλεγχο στην ίδια την διαδικασία της επιλογής των λόγων που τον οδηγούν σε πράξεις. Γίνεται σαφές ότι η έννοια του *ελέγχου* αποκτά κεντρική σημασία στην κατανόηση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης. Η ιδιότητα του *ελέγχου* αποδίδεται μονάχα σε άτομα τα οποία δεν υπόκεινται σε κανενός είδους καταναγκασμό (εσωτερικό ή εξωτερικό). Εξαιτίας αυτής της ιδιότητας του *ελέγχου*, οι ανθρώπινες πράξεις μπορούν και αξιολογούνται ηθικά. Μ' αυτό το δεδομένο, υποστηρίζεται ότι η ελεύθερη βούληση είναι αναγκαίος όρος της ηθικής υπευθυνότητας (Kane, 2005, pp. 2-5).

Η προηγούμενη σύνδεση με βρίσκει απολύτως σύμφωνο και, κατά την γνώμη μου, η σχέση της ελεύθερης βούλησης με την ηθική υπευθυνότητα θα πρέπει να εξεταστεί ενδελεχώς. Η διερεύνηση της σχέσης αυτής, θεωρώ ότι πρέπει να αποτελεί προαπαιτούμενο κάθε μελέτης αναφορικά με τα εν λόγω προβλήματα. Αξίζει να σημειώσω, ότι στην σύνδεση της ελεύθερης βούλησης με την ηθική υπευθυνότητα στηρίζεται η αξία του ανθρώπινου πολιτισμού, των ανθρωπίνων σχέσεων και γενικότερα η αξία της ίδιας της ανθρώπινης ζωής. Εάν πραγματικά η ανθρώπινη ζωή πρέπει να έχει κάποιο βαθύτερο νόημα, κάποια ουσιαστικότερη σημασία, τότε το σίγουρο είναι ότι αυτό το βαθύτερο νόημα δεν θα μπορούσε να υπάρχει αν δεν υπήρχε αυτή η σύνδεση. Το να αποδίδουμε την ηθική υπευθυνότητα στις ελεύθερες πράξεις, πρέπει να θεωρείται αναγκαίο για την ποιότητα της ζωής που ως σύγχρονοι άνθρωποι διεκδικούμε.⁸

⁸ Το ερώτημα όμως κατά τον Wallace, και αρκετούς άλλους μελετητές που ενστερνίζονται τον συγκεκριμένο προβληματισμό, έχει να κάνει με το τι είδους ελευθερία της βούλησης απαιτείται ώστε ο άνθρωπος να μπορεί να θεωρηθεί ηθικά υπεύθυνος. Στο συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο η ηθική υπευθυνότητα παρουσιάζεται ως ο κύριος λόγος εξαιτίας του οποίου η ελεύθερη βούληση είναι σημαντική. Γι' αυτό και ο Wallace προσπαθεί να βρει ένα είδος ελεύθερης βούλησης το οποίο

Παρ' όλα αυτά, στην ίδια την ιστορική εξέλιξη της ανθρώπινης ζωής, ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας πολλές φορές είναι λανθασμένος. Ακόμα και αν προσλάβουμε την Ηθική αποκλειστικά με ρυθμιστικό και κανονιστικό (regulative) τρόπο, ως ρυθμιστική αρχή της ομαλής λειτουργίας των κοινωνιών, πάντοτε τα τρομερά γεγονότα που έχουν λάβει, λαμβάνουν και δυστυχώς συνεχίζουν να λαμβάνουν χώρα σε παγκόσμια κλίμακα δείχνουν τον λανθασμένο τρόπο πρόσληψης της έννοιας της ηθικής υπευθυνότητας και του ηθικού πράττοντος. Γενοκτονίες, εκμετάλλευση ανθρώπων από ανθρώπους, υποσιτισμός και θάνατος σε έναν διατροφικά πλούσιο πλανήτη, εκμετάλλευση ολόκληρου του πλανήτη με απρόβλεπτες συνέπειες για τον ίδιο τον πλανήτη, τα είδη των άλλων ζώων και το ανθρώπινο είδος και τόσα άλλα γεγονότα τα οποία επιβεβαιώνουν ότι οι έννοιες «άνθρωπος», «ελευθερία της βούλησης» και «ηθική υπευθυνότητα» υποβαθμίζονται και εξαφανίζονται.

Αιτιοκρατικός Ντετερμινισμός

Η έννοια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού βρίσκεται στενά συνδεδεμένη με την λειτουργία του φυσικού κόσμου και εξακολουθεί να απασχολεί τους επιστήμονες. Σύμφωνα με την έννοια αυτή, η κανονικότητα με την οποία πραγματοποιούνται τα γεγονότα τα οποία λαμβάνουν χώρα στον υλικό κόσμο έχει προκαθορισμένες αιτίες. Η θέση, όμως, αυτή φαίνεται πλέον παρωχημένη, μετά την απόδειξη ότι η αρχή της απροσδιοριστίας του Heisenberg αποτελεί αναπόσπαστη ιδιότητα του σύμπαντος. Κάτι τέτοιο, σημαίνει με την σειρά του ότι υπάρχουν «γεγονότα» του φυσικού κόσμου, σε επίπεδο μικρόκοσμου, τα οποία δεν έχουν

θα είναι μεν συμβατό με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό, αλλά επιπλέον θα ολοκληρώνει το ανθρώπινο υποκείμενο ως ηθικά υπεύθυνο. Ωστόσο, αξίζει να αναρωτηθούμε το εξής: μπορούμε να δικαιολογήσουμε την σπουδαιότητα της ελεύθερης βούλησης με αναφορά στην ηθική υπευθυνότητα; Αν τελικά δικαιολογήσουμε την ελευθερία της βούλησης με αναφορά στην ηθική υπευθυνότητα, τότε δεν μπορούμε να έχουμε μια ξεκάθαρη εικόνα σχετικά με την ίδια την ελευθερία της βούλησης. Οι κοινωνίες γενικότερα στην μακράιωνη ιστορική τους πορεία κατανοούν συμβατικά, ανάλογα με την κάθε ιστορική περίοδο, και με αρκετά διαφορετικό τρόπο την ηθική υπευθυνότητα. Αυτό, όμως, σημαίνει επιπλέον, ότι οι κοινωνίες αυτές θα κατανοούν συμβατικά και την ικανότητα της ελεύθερης βούλησης (Wallace, Responsibility and the Moral Sentiments, 1996, pp. 2-3).

προκαθορισμένες αιτίες. Παρ' όλα αυτά, αξίζει να αναρωτηθούμε αν όντως η υποθετική δυνατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού έπαψε να υφίσταται ή όχι (Honderich, 2002, p. 463).

Έχοντας κατά νου την σύνδεση της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού με την λειτουργία του φυσικού κόσμου μπορούμε αρχικά να αναρωτηθούμε το εξής. Για ποιον λόγο θα πρέπει να δεχτούμε οριστικά τις συνέπειες της αρχής της απροσδιοριστίας του Heisenberg σε σχέση με την θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού; Μ' αυτό εννοώ ότι ακόμα και αν η αρχή της απροσδιοριστίας αποδεικνύει ότι ορισμένα «γεγονότα» τα οποία λαμβάνουν χώρα στον μικρόκοσμο δεν έχουν προκαθορισμένες αιτίες, εντούτοις δεν εξηγεί με επαρκή τρόπο το πώς κατανοούμε αυτά τα «κβαντικά γεγονότα» και επιπλέον κάτι τέτοιο δεν αναιρεί ότι υπάρχουν ακόμη γεγονότα στον μακρόκοσμο τα οποία έχουν προκαθορισμένες αιτίες (Honderich, 2002, p. 463).⁹

Αυτό που με προβληματίζει περισσότερο δεν είναι η διάσωση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού ως εξηγητικού μοντέλου της λειτουργίας του φυσικού κόσμου, ιδιαίτερα όταν κάτι τέτοιο παραμένει μια θεωρητική υπόθεση. Αντίθετα, η βαθύτερη κατανόηση των τεράστιων συνεπειών της αρχής της απροσδιοριστίας με προβληματίζει άμεσα. Εφόσον δεχόμαστε ότι οι συνέπειες της αρχής της απροσδιοριστίας είναι θεμελιακές για την σύσταση του φυσικού κόσμου όπως τον γνωρίζουμε, τότε είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε το έσχατο συμπέρασμα αυτής της αρχής που είναι η ύπαρξη της «τυχαιότητας». Αυτό σημαίνει ότι η «τυχαιότητα» αποτελεί αναπόσπαστο μέρος του φυσικού κόσμου σε επίπεδο μικρόκοσμου. Με βάση, όμως, το συμπέρασμα αυτής της αρχής, η ικανότητα της ελεύθερης βούλησης θα πρέπει με κάποιον τρόπο να στηρίζεται στην

⁹ Στο σημείο αυτό θα συμφωνήσω με τον Honderich. Απλώς πρέπει να αντιληφθούμε ότι ακόμη και σήμερα οι σύγχρονοι θεωρητικοί φυσικοί αδυνατούν να απαντήσουν στο αν πραγματικά υπάρχουν τα «κβαντικά γεγονότα» ή όχι, αλλά και το πώς πρέπει να τα κατανοούμε, ακριβώς επειδή δεν υπάρχει κανένα πειραματικό αποδεικτικό στοιχείο γι' αυτά. Μια εύλογη απορία εμφανίζεται και πρέπει να αναρωτηθούμε περισσότερο για το αν μπορούμε ή όχι να ονομάζουμε τις «καταστάσεις» που λαμβάνουν χώρα σε υποατομικό επίπεδο ως «γεγονότα» (Honderich, 2002, p. 463). Σε οποιαδήποτε περίπτωση πάντως, το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι δυστυχώς, ακόμη και σε θεωρητικό επίπεδο, υπάρχει ακόμη πολύς δρόμος αναφορικά με την κατανόηση των συνεπειών της απροσδιοριστίας στο σύμπαν.

τυχειότητα αυτή. Το πρόβλημα βρίσκεται στο κατά πόσο ικανοποιημένοι μπορούμε να είμαστε από αυτό το συμπέρασμα.

Αν η ελεύθερη βούληση στηρίζεται στην τυχειότητα, τότε θα πρέπει να βρούμε έναν νέο τρόπο κατανόησης της ελεύθερης βούλησης. Μια τέτοια ερμηνεία ίσως θα μπορούσε να τονίζει ότι η ελεύθερη βούληση ακόμα και αν συνδέεται, με κάποιον τρόπο, με τα τυχαία γεγονότα τα οποία πραγματοποιούνται σε επίπεδο μικρόκοσμου, εντούτοις αποτελεί μια λειτουργία διαφορετικού επιπέδου. Με την ερμηνεία αυτή όμως, προβληματιζόμαστε για το αν πρέπει ή όχι να αποδίδουμε ηθική υπευθυνότητα στις ανθρώπινες πράξεις. Ο πράττων φαίνεται να μην ευθύνεται για τις πράξεις του επειδή αυτές είναι το αποτέλεσμα μιας σειράς τυχαίων διαδικασιών από την δημιουργία της ανθρώπινης ζωής έως την δημιουργία του συγκεκριμένου πράττοντος και των πράξεων του.¹⁰

Με βάση τις προηγούμενες διευκρινίσεις γίνεται πλέον κατανοητό, ότι εφόσον η συζήτηση για το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης στηρίζεται στην συμβατότητα ή μη της ελευθερίας της βούλησης και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, τότε θα πρέπει να δοθούν επίσης κάποιες απαραίτητες εξηγήσεις για το πώς αντιλαμβανόμαστε τις σχέσεις συγκεκριμένων εννοιών: όπως της «ελεύθερης βούλησης» και της «ηθικής υπευθυνότητας», της «ελεύθερης βούλησης» και του «ιντετερμινισμού», της «ελεύθερης βούλησης» και του «αιτιοκρατικού ντετερμινισμού», της «ελεύθερης βούλησης» και του «ανθρώπινου εγκεφάλου» (Kane, *The Oxford Handbook of Free Will*, 2002, p. 4).

¹⁰ Εκτός από το θέμα που πραγματευόμαστε, δηλαδή το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας, αξίζει να αναρωτηθούμε σχετικά με τις συνέπειες αυτής της απροσδιοριστίας αναφορικά με την προέλευση του ίδιου του σύμπαντος. Εφόσον η απροσδιοριστία αποτελεί αναπόσπαστο μέρος των «γεγονότων» που λαμβάνουν χώρα σε επίπεδο μικρόκοσμου, τότε το γεγονός αυτό από μόνο του πρέπει μάλλον να συνδέεται με δυο θεμελιακές παραδοχές: (α) Ότι η απροσδιοριστία είναι μια βασική «αιτία» της εμφάνισης της νοήμονος ζωής και γενικότερα ολόκληρης της έμβιας ζωής. (β) Ότι κατανοούμε λανθασμένα και με ελλείψεις τις «λειτουργίες» που επιτελούνται σε επίπεδο μικρόκοσμου.

1.2 Δύο θεμελιακές απόψεις που συνθέτουν το πρόβλημα

Το να υποστηρίξει κάποιος την συμβατότητα της ικανότητας της ελεύθερης βούλησης με τις διαφορετικές απόψεις οι οποίες ερμηνεύουν την λειτουργία του φυσικού μας κόσμου, είτε την θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, είτε την θέση του ιντετερμινισμού και της αρχής της απροσδιοριστίας της κβαντικής μηχανικής, είναι ένα αρκετά δύσκολο εγχείρημα. Ωστόσο, θεωρώ ότι η συμβατότητα αυτή θα μπορούσε να υποστηριχθεί εάν κατανοήσουμε ότι υπάρχουν τουλάχιστον δύο διαφορετικά περιγραφικά επίπεδα. Με σταδιακό τρόπο, θα προσπαθήσω να αναπτύξω ένα τέτοιο μοντέλο. Η ελεύθερη βούληση και η ηθική υπευθυνότητα είναι υπαρκτές ανθρώπινες ικανότητες οι οποίες εντοπίζονται σε μια καθορισμένη αιτιοκρατικά ανθρώπινη βούληση μέσα σε ένα «τυχαίο», απρόβλεπτο και ελεύθερο σύμπαν. Προκύπτει λοιπόν εύλογα το ερώτημα: ποιου είδους εξήγηση-ερμηνεία θα μπορούσε να στηρίξει αυτόν τον συλλογισμό; Με ποιον τρόπο θα μπορούσε να "θεμελιωθεί" η συμβατότητα αυτή;

Τα φιλοσοφικά προβλήματα τις περισσότερες φορές προκύπτουν εξαιτίας εννοιολογικών ασαφειών. Συχνά κατανοούμε ότι οι αντιτιθέμενες απόψεις που παρουσιάζονται ως «λύσεις» σε κάποιο συγκεκριμένο θέμα δεν θα μπορούσαν να είναι όλες ταυτόχρονα σωστές, εκτός και αν δοθούν οι κατάλληλες εξηγήσεις και οι απαραίτητες διευκρινήσεις από τις αντιτιθέμενες απόψεις. Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης (Beckermann, 2005, p. 111). Αν δηλαδή δεχθούμε μια συγκεκριμένη έννοια «ελευθερίας της βούλησης», για παράδειγμα, μια "περιορισμένη" έννοια ελευθερίας η οποία για πολλούς δεν είναι ικανή να στηρίξει την ηθική υπευθυνότητα (συμβατοκρατική έννοια) ή μια συγκεκριμένη "βαθεία" έννοια ελευθερίας ικανή να στηρίξει την ηθική υπευθυνότητα (ελευθεροκρατική έννοια), τότε κατανοούμε ότι με βάση τις συγκεκριμένες παραδοχές, η ελευθεροκρατική λύση στο πρόβλημα συγκρούεται με την συμβατοκρατική λύση στο πρόβλημα. Όταν διαφορετικοί μελετητές, στην περίπτωσή μας ελευθεροκράτες και συμβατοκράτες, χρησιμοποιούν ως θεμέλια για

την ανάπτυξη του συλλογισμού τους τέτοιου είδους αντιτιθέμενες απόψεις, αμέσως γίνεται αντιληπτό ότι ή η μία από τις δύο πλευρές θα πρέπει να σφάλει ή ότι και οι δύο πλευρές σφάλουν ή ότι με κάποιον περίτεχνο τρόπο και οι δύο πλευρές θα μπορούσαν να συμπληρώνουν η μια την άλλη και να είναι αληθείς.

Ανεξαρτήτως από ποια μεριά προσεγγίζουμε το θέμα, είτε πρόκειται από την μεριά των σκληρών ασυμβατοκρατών (ντετερμινιστών), είτε πρόκειται από την μεριά των ελευθεροκρατών, είτε πρόκειται από την μεριά των συμβατοκρατών, το πρόβλημα προκύπτει από την στιγμή που διαπιστώνουμε ότι οι προκείμενες που λαμβάνονται ως αληθείς, σε κάθε μια ερμηνευτική θεωρία ξεχωριστά, δεν θα μπορούσαν όλες να είναι ταυτόχρονα αληθείς με τον τρόπο που ερμηνεύουν και κατανοούν τις προκείμενες αυτές οι συγκεκριμένες θεωρίες (Beckermann, 2005, p. 111).

Οι θεμελιακές απόψεις, κατά τον Beckermann, που αναδεικνύονται από το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης είναι δύο, οι οποίες με βρίσκουν απόλυτα σύμφωνο: (α) Η άποψη ότι ως άνθρωπος είμαι ελεύθερος και ηθικά υπεύθυνος να αποφασίζω ανάμεσα σε διαφορετικές επιλογές και διαφορετικές πράξεις. Ως άνθρωπος λειτουργώ με την σκέψη αυτή την οποία θεωρώ αυτονόητη σε αρκετές περιπτώσεις της καθημερινής μου ενήλικης και υπεύθυνης ζωής. (β) Η άποψη ότι ως άνθρωπος είμαι εξίσου ένα μέρος του φυσικού κόσμου και ως μέρος αυτού του κόσμου υπόκειμαι στην λειτουργική κανονικότητα που διέπει τον υλικό κόσμο. Την άποψη αυτή την θεωρώ επίσης αρκετά βέβαιη, αλλά έρχεται σε αντίθεση με την προηγούμενη άποψη επειδή φαίνεται να μην επιτρέπει την ύπαρξη της ανθρώπινης ελευθερίας. Το ερώτημα όμως είναι: για ποιον λόγο η δεύτερη θεμελιακή άποψη συγκρούεται και αναιρεί την πρώτη; (Beckermann, 2005, p. 111).

Το πρόβλημα για αρκετούς θεωρητικούς, τους ελευθεροκράτες και τους σκληρούς ντετερμινιστές συγκεκριμένα, προκύπτει από την στιγμή που αντιλαμβάνονται ότι δεν θα μπορούσαν να ισχύουν ταυτόχρονα ως αληθείς οι δύο θεμελιακές απόψεις που παρέθεσα προηγουμένως. Για κάποιους άλλους θεωρητικούς, εν προκειμένω τους συμβατοκράτες, το πρόβλημα προκύπτει από τη στιγμή που γίνεται μια προσπάθεια να συμβιβαστούν ως αληθείς οι προηγούμενες

θεμελιακές απόψεις. Η παρούσα εργασία αποτελεί μια προσπάθεια διερεύνησης του προβλήματος από την μεριά των συμβατοκρατών. Κάτι τέτοιο όμως σημαίνει ότι αποδέχομαι την παραδοξότητα της πρότασης ότι οι δύο θεμελιακές απόψεις που παρέθεσα προηγουμένως είναι ταυτόχρονα αληθείς. Θα προσπαθήσω να εξηγήσω με ποιον τρόπο αντιμετωπίζω το συγκεκριμένο παράδοξο.

Στη σύγχρονη συζήτηση οι ερευνητές που αποδέχονται την πρώτη θεμελιακή άποψη ως σωστή και απορρίπτουν την δεύτερη ως λανθασμένη είναι οι ελευθεροκράτες. Οι ερευνητές που αποδέχονται την δεύτερη θεμελιακή άποψη ως σωστή και απορρίπτουν την πρώτη είναι οι σκληροί ντετερμινιστές, και οι ερευνητές που προσπαθούν να συμβιβάσουν τις δύο απόψεις είναι οι συμβατοκράτες. Σε αυτό το πλαίσιο αποκαλώ τον εαυτό μου συμβατοκράτη. Ο λόγος είναι ότι δεν μπορώ να ενταχθώ σε καμία από τις άλλες δύο ομάδες, την ομάδα των ελευθεροκρατών και την ομάδα των σκληρών ντετερμινιστών αντίστοιχα, κυρίως για δύο λόγους. Ο πρώτος λόγος αφορά στην από μέρους μου παραδοχή ότι η λύση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας ίσως προέλθει όταν, κάποτε,¹¹ μπορέσουμε να ερμηνεύσουμε με επάρκεια την λειτουργική κανονικότητα που διέπει το φυσικό σύστημα του κόσμου και τις συνέπειες που έχει για την συγκεκριμένη ερμηνευτική κατανόηση η αρχή της απροσδιοριστίας του Heisenberg. Σ' αυτό το ερμηνευτικό μοντέλο ίσως μπορέσουμε να αντιληφθούμε την αιτιοκρατικά καθορισμένη βούληση του ανθρώπου, ο οποίος αποτελεί μέρος αυτού του φυσικού συστήματος νοούμενος ως εμπειρικό αλλά και ως νοητό ον, κάτι το οποίο έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την άποψη των ελευθεροκρατών. Ο δεύτερος λόγος αφορά στην από μέρους μου αναγνώριση ότι μια ενδεχόμενη λύση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας επιβάλλει, επιπλέον, την διερεύνηση της πρότασης ότι, ακόμα και αν η λειτουργία του φυσικού κόσμου εξηγηθεί κάποτε με σαφήνεια και πληρότητα, εντούτοις, θα πρέπει να είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε και να εξηγήσουμε την ικανότητα και την ύπαρξη της ανθρώπινης ελευθερίας και της ηθικής υπευθυνότητας μέσα σ'

¹¹ Αν και υπάρχουν αρκετές θεωρίες της φυσικής που προσπαθούν να εξηγήσουν την λειτουργία του φυσικού συστήματος με βάση τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό, εντούτοις, με βάση τον «παράξενο» φυσικό νόμο της αρχής της απροσδιοριστίας του Heisenberg, φαίνεται ότι δεν τον εξηγούν ικανοποιητικά.

αυτόν τον φυσικό κόσμο. Η άποψη αυτή, όμως, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την άποψη των σκληρών ντετερμινιστών.

Στην προσπάθειά μου να προσφέρω μια ικανοποιητική εξήγηση, στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας, θα αναλύσω διεξοδικότερα τις δύο θεμελιακές απόψεις που ανέφερα προηγουμένως. Η ανάλυση της πρότασης ότι **«ως άνθρωπος θεωρώ αρκετά βέβαιο το ότι μπορώ και αποφασίζω ελεύθερα ανάμεσα σε μια πληθώρα επιλογών και πράξεων»**, θα με βοηθήσει να παρουσιάσω κάποιες απόψεις σχετικά με το τι είδους έμβιο ον είναι επιστημονικά παραδεκτό ότι είναι ο άνθρωπος. Η ανάλυση της πρότασης ότι **«ως άνθρωπος είμαι μέρος ενός φυσικού συστήματος το οποίο λειτουργεί με μια κανονικότητα η οποία απαγορεύει την ύπαρξη ικανοτήτων, (την «ελεύθερη βούληση» ως ελευθεροκρατική έννοια), οι οποίες διασπούν την κανονικότητα αυτή»**, θα με βοηθήσει να παρουσιάσω κάποιες απόψεις για την λειτουργία του φυσικού κόσμου γενικότερα. Η παρουσίαση μιας θεωρίας η οποία θα διασταυρώνει τις δύο απόψεις, αλλά και τα συμπεράσματα που προέρχονται από αυτές, αποτελεί τον κεντρικό σκοπό της παρούσας διατριβής.

1.2α Η βεβαιότητα του ανθρώπου για την ελευθερία των αποφάσεων του

Ο σύγχρονος άνθρωπος θεωρεί με βεβαιότητα, και όχι πάντοτε λανθασμένα, ότι υπάρχουν αρκετές περιπτώσεις στην καθημερινή του ζωή όπου οι αποφάσεις του στο πεδίο των επιλογών και των πράξεων είναι ελεύθερες. Η σκέψη ότι ως άνθρωπος είμαι ελεύθερος και ηθικά υπεύθυνος να αποφασίζω ανάμεσα σε διαφορετικές επιλογές και διαφορετικές πράξεις, είναι μια σκέψη την οποία θεωρώ αρκετά βέβαιη σε αρκετές περιπτώσεις της καθημερινής μου ζωής. Η απόφαση για το αν θα περπατήσω την απόσταση μέχρι το σούπερ μάρκετ της γειτονιάς μου ή αν θα χρησιμοποιήσω το αυτοκίνητο μου, είναι μια απόφαση την οποία νομίζω ότι ελέγχω απόλυτα. Με το ίδιο σκεπτικό, η απόφαση για το αν θα υιοθετήσω το αδέσποτο σκυλάκι που κάποιος ασυνείδητος εγκατέλειψε στον δρόμο από τον

οποίο περνούσα τυχαία ή αν θα το προσπεράσω αδιαφορώντας είναι μια απόφαση που θέτει ηθικά διλήμματα, άρα επιπλέον προβληματισμούς, και την οποία επίσης νομίζω ότι ελέγχω απόλυτα. Παρατηρώ λοιπόν ότι σε αυτού του είδους τις περιπτώσεις, οι πράξεις στις οποίες τελικά προβαίνω φαίνεται ότι ελέγχονται αλλά και εξαρτώνται πλήρως από εμένα.

Είναι όμως στ' αλήθεια έτσι; Τι διαχωρίζει τις ελεύθερες από τις μη ελεύθερες αποφάσεις; Θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχουν τρεις θεμελιακές προϋποθέσεις σύμφωνα με τις οποίες στη σύγχρονη συζήτηση μια απόφαση, είτε στο πεδίο των επιλογών, είτε στο πεδίο των πράξεων, θεωρείται ελεύθερη.

A) Η προϋπόθεση των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Μια απόφαση, σε επίπεδο επιλογών και πράξεων, για να είναι ελεύθερη θα πρέπει να έχει επιλεγθεί ανάμεσα από διαφορετικές δυνατότητες.

B) Η προϋπόθεση της αποκλειστικότητας της απόφασης. Μια απόφαση θα πρέπει να εξαρτάται αποκλειστικά από το άτομο το οποίο την έλαβε.

Γ) Η προϋπόθεση του ελέγχου της απόφασης. Μια απόφαση για να είναι ελεύθερη δεν θα πρέπει να είναι αποτέλεσμα εξαναγκασμού είτε από εσωτερικούς, είτε από εξωτερικούς παράγοντες (Beckermann, 2005, p. 111).

Το βασικότερο πρόβλημα με αυτές τις προϋποθέσεις είναι ότι φαίνεται να είναι ασύμβατες και με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό και με τον ιντετερμινισμό αντίστοιχα. Πρέπει να κατανοήσουμε, όμως, ότι αυτή η ασυμβατότητα προέρχεται από τον τρόπο που ως άνθρωποι αντιλαμβανόμαστε την σύνδεση των τριών προϋποθέσεων σε σχέση με τις έννοιες του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και του ιντετερμινισμού.¹² Σε σχέση με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό, εάν η απόφαση που παίρνω, είτε στο πεδίο των επιλογών είτε στο πεδίο των πράξεων, εξαρτάται από

¹² Ο άνθρωπος δεν μπορεί να ερμηνεύσει με βεβαιότητα τον φυσικό κόσμο του οποίου είναι μέρος. Τούτο μάλλον φαίνεται να είναι αποτέλεσμα φυσιολογικών-βιολογικών γνωστικών του αδυναμιών. Χρειάζεται πολλή προσπάθεια για να μπορέσουμε κατ' αρχάς να κατανοήσουμε ότι τα πράγματα του κόσμου μπορεί να μην **είναι** σύμφωνα με τον τρόπο που τα προσλαμβάνουμε με τις αισθήσεις και τα ερμηνεύουμε με τον νου μας. Τα πράγματα του κόσμου **είναι** όπως **είναι**, ανεξάρτητα από το πώς τα ερμηνεύει ο άνθρωπος. Και αποτελεί μια λογική δυνατότητα το να μην μπορέσουμε, ίσως ποτέ, να ερμηνεύσουμε τον κόσμο με πληρότητα. Γιατί, σύμφωνα και με την άποψη του Dennett, κάθε πεπερασμένος χρήστης πληροφοριών, όπως ο άνθρωπος, έχει έναν περιορισμένο επιστημικό ορίζοντα. Γνωρίζει λιγότερα από το όλον (Dennett, 2003, p. 91).

προηγούμενες καθορισμένες αιτίες, τότε αυτομάτως φαίνεται να μην υπάρχουν εναλλακτικές δυνατότητες επιλογής. Πώς είναι δυνατόν να αποφασίζω διαφορετικά, εφόσον η απόφασή μου η ίδια καθορίζεται από άλλες αιτίες; Επίσης, πώς είναι δυνατόν μια απόφαση να είναι αποκλειστικά δική μου εφόσον προέρχεται αιτιοκρατικά από γεγονότα τα οποία δεν εξαρτώνται πλήρως από εμένα; Τέλος, πώς είναι δυνατόν να έχω τον πλήρη έλεγχο της απόφασης μου εφόσον αυτή προήλθε από άλλες αιτίες; (Beckermann, 2005, p. 112).

Εάν τον ιντετερμινισμό τον ερμηνεύσουμε ως τυχαιότητα, τότε, σύμφωνα και με την ερμηνεία αυτή, ο ιντετερμινισμός είναι εξίσου ασύμβατος με τις τρεις προϋποθέσεις. Πώς είναι δυνατόν μια ελεύθερη απόφαση, είτε στο πεδίο των επιλογών είτε στο πεδίο των πράξεων, να στηρίζεται στην τυχαιότητα; Ο ιντετερμινισμός νοούμενος ως τυχαιότητα φαίνεται να μην αποτελεί καθόλου ικανοποιητική εξήγηση στην ερμηνεία και την κατανόηση της ανθρώπινης ελευθερίας και της ηθικής υπευθυνότητας (Beckermann, 2005, p. 112).

Με βάση την άποψη αυτή για τον ιντετερμινισμό ως τυχαιότητα, η λύση στο αδιέξοδο για τον συμβατοκράτη φαίνεται να περιορίζεται σε μια προσπάθεια συμβιβασμού των τριών προϋποθέσεων που απαιτεί η ελευθερία της βούλησης και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Ο περιορισμός αυτός, όμως, μου φαίνεται λανθασμένος. Ακόμα και αν φαίνεται ότι δεν είναι δυνατόν να ξεπεραστεί το χάσμα μεταξύ της άποψης **«ότι ο άνθρωπος διαθέτει κάποιου είδους ελευθερία»**, ελευθερία την οποία αξίζει να θέλουμε και η οποία έχει ορισμένες προϋποθέσεις, και της άποψης **«ότι ο άνθρωπος ως μέρος του φυσικού κόσμου φαίνεται να επηρεάζεται από την τυχαιότητα που υπάρχει σε αυτόν τον φυσικό κόσμο»**, νομίζω ότι αξίζει να προσπαθήσουμε να ξεπεράσουμε το χάσμα. Το ερώτημα, κατά την γνώμη μου, το οποίο προκύπτει από την προηγούμενη δυσκολία που αντιμετωπίζει ο συμβατοκράτης, είναι συγκεκριμένο: Μήπως ο τρόπος με τον οποίο συνδέουμε αλλά και ερμηνεύουμε τις δύο προηγούμενες απόψεις, είναι λανθασμένος; (Beckermann, 2005, p. 111).

Με αυτό εννοώ το εξής: Ο τρόπος με τον οποίο κατανοούμε την βεβαιότητα της ανθρώπινης ελευθερίας εκ φύσεως έρχεται σε αντίθεση με τον τρόπο που

κατανοούμε την λειτουργική κανονικότητα του ανθρώπου ως έμβιου όντος μέσα από τον επιστημονικό τρόπο θεώρησης του κόσμου. Για ποιον λόγο, ωστόσο, συνδέουμε τις ανθρώπινες λειτουργίες με την λειτουργία του φυσικού κόσμου; Η αντίρρηση αυτή φαίνεται να είναι περισσότερο εύλογη ιδιαίτερα όταν η πλήρης κατανόηση της λειτουργίας του φυσικού κόσμου αλλά και η πλήρης κατανόηση της λειτουργίας του ανθρώπινου όντος παραμένουν ακόμα ένα μυστήριο. Με άλλα λόγια, για ποιον λόγο θεωρούμε ότι οι δύο λειτουργίες δεν ταιριάζουν; Και αν απλώς ο τρόπος που ως άνθρωποι γνωρίζουμε τα πάντα γύρω μας, ακόμη και τον ίδιο μας τον εαυτό, ή ο τρόπος που συνδέουμε αυτές τις λειτουργίες ως μη ταιριαστές, περιορίζεται απ' τον ορίζοντα των γνωστικών μας ικανοτήτων;¹³ (Beckermann, 2005, p. 111).

Ο άνθρωπος ως έμβιο ον αποτελεί ένα είδος το οποίο διαθέτει κάποια χαρακτηριστικά που το διαφοροποιούν από τα άλλα έμβια όντα και η διαδικασία "αποκρυπτογράφησης" του, είναι ακόμα σε εξέλιξη. Επιπλέον, αποτελεί μέρος ενός φυσικού συστήματος του οποίου, επίσης, η διαδικασία "αποκρυπτογράφησης" είναι ακόμα σε εξέλιξη. Σύμφωνα με την συλλογιστική αυτή, όμως, νομίζω ότι κάθε συμπέρασμα το οποίο προέρχεται από προκείμενες οι οποίες αντιμετωπίζουν τον άνθρωπο αλλά και το σύμπαν ως πλήρως αποσαφηνισμένες έννοιες, δεν μπορεί παρά να είναι εν μέρει και υπό προϋποθέσεις σωστό.

1.2β Ο «άνθρωπος» μέρος του φυσικού συστήματος

Το ανθρώπινο είδος, σύμφωνα με την σύγχρονη επιστήμη, εξελίχθηκε κάτω απ' την πίεση της φυσικής επιλογής. Η θεωρία της Εξέλιξης μέσω της φυσικής επιλογής διατυπώθηκε από τον Κάρολο Δαρβίνο τον 18 αιώνα (Darwin, 1859), και φαίνεται, τουλάχιστον μέχρι σήμερα, να αποτελεί την πιο εύλογη θεωρία σχετικά με την ανθρώπινη εξέλιξη (Coyne, 2009, pp. 1-20).

¹³ Ο περιορισμός αυτός έχει επισημανθεί και απ' τον Daniel Dennett. Κάθε πεπερασμένο γνωστικό σύστημα έχει έναν συγκεκριμένο επιστημικό ορίζοντα. Πάντοτε θα γνωρίζουμε λιγότερα από τα πάντα σε σχέση με τον κόσμο του οποίου είμαστε μέρος (Dennett, 2003, p. 91).

Ο άνθρωπος, σύμφωνα πάντα με την θεωρία αυτή, διαθέτει κάποια χαρακτηριστικά τα οποία συναντάμε και σε άλλα πρωτεύοντα θηλαστικά, επιπλέον όμως διαθέτει και κάποια θεμελιακά χαρακτηριστικά τα οποία τον διαχωρίζουν από τα άλλα πρωτεύοντα. Κάποια από τα χαρακτηριστικά που τον διαχωρίζουν είναι κυρίως η «σύνθετη κοινωνικότητα», η οποία αποτελεί το θεμέλιο της δημιουργίας του σύγχρονου πολιτισμού διαμέσου της πολιτισμικής επανάστασης (Wilson, 2012, pp. 142-145), και ο «μοναδικά ανεπτυγμένος εγκέφαλος» του. Ο μοναδικά ανεπτυγμένος εγκέφαλος και η ανθρώπινη συνειδητή σκέψη, των οποίων η βιολογική προέλευση θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη, δομήθηκαν σε μεγάλο βαθμό κάτω απ' την πίεση της φυσικής επιλογής (Wilson, 2004, pp. ix-x). Στην πορεία της εξέλιξης της αυτοσυνειδησίας του ανθρώπου, ο «ανεπτυγμένος εγκέφαλος» και η «σύνθετη κοινωνικότητα» επέτρεψαν στο ανθρώπινο είδος να καλλιεργήσει και να αναπτύξει κάποια επιπλέον ξεχωριστά χαρακτηριστικά εξαιτίας των οποίων το ανθρώπινο είδος δημιούργησε σύνθετα συστήματα επικοινωνίας όπως η γλώσσα, δημιούργησε σύνθετες κοινωνικές δομές όπως η οικογένεια και το έθνος, ανέπτυξε αξίες, θρησκεία και πολύπλοκες διαδικασίες οι οποίες συνθέτουν την έννοια του σύγχρονου πολιτισμού. Επιπλέον, δημιούργησε εργαλεία όπως η φιλοσοφία και η επιστήμη, τα οποία επέτρεψαν στο ανθρώπινο είδος να κατανοήσει τον φυσικό κόσμο που το περιβάλλει (Dennett, 2003, pp. 1-6).¹⁴

Σε αυτό το πολύ γενικό πλαίσιο, κάποια από τα βασικά ερωτήματα που έθεσε ο άνθρωπος, και συνεχίζει να θέτει, για τις δυνατότητες και το νόημα της ύπαρξής του, προέρχονται κυρίως από την δυσκολία εξεύρεσης μιας θεωρίας των βασικών ανθρώπινων χαρακτηριστικών, όπως είναι η «σύνθετη κοινωνικότητα» και ο «μοναδικά ανεπτυγμένος εγκέφαλος», η οποία θα μπορούσε να συνδυαστεί με μια θεωρία για την λειτουργία του φυσικού κόσμου. Με αυτό εννοώ ότι υπάρχει ένα χάσμα μεταξύ της *επιστημονικής* θεώρησης του ανθρώπου (επιστημονική εικόνα του ανθρώπου) και της *προφανούς* θεώρησης του ανθρώπου (πρόδηλη εικόνα του ανθρώπου) το οποίο θα πρέπει να ξεπεραστεί (Zawidzki, 2007, pp. 2-19).

¹⁴ Αξίζει να σημειώσω ότι η πλειοψηφία των ανθρώπων σε παγκόσμια κλίμακα αρνείται να αποδεχτεί τις συνέπειες που έχει η θεωρία της Εξέλιξης κάτω απ' την πίεση της φυσικής επιλογής. Αρκετά καλά δομημένες προκαταλήψεις αιώνων συνεχίζουν και επηρεάζουν το σύνολο της σκέψης των ανθρώπινων κοινωνιών.

Οι δυσκολίες που έχουμε στο να αντιμετωπίσουμε την ίδια την ανθρώπινη σκέψη ως ένα βιολογικό κομμάτι της ανθρώπινης ύπαρξης ή στο να δεχθούμε τις συνέπειες που έχει για την νοητική ανάπτυξη του ανθρώπου η επιρροή του φυσικού περιβάλλοντος στο οποίο εκτυλίσσονται οι ανθρώπινες εμπειρικές καταστάσεις, θα πρέπει να αντιμετωπιστούν (Searl, 1983, p. 112). Από αυτήν την πολύ γενική διαπίστωση θα έλεγα ότι προκύπτει και το ειδικότερο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας.

Το πρόβλημα που εμφανίζεται σε σχέση με την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα είναι, κατά την γνώμη μου, το εξής: Θα μπορούσαμε να εντάξουμε τις ικανότητες της ελευθερίας της βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας σε μια φυσική διαδικασία εξέλιξης κατά την οποία οι ικανότητες αυτές δημιουργήθηκαν, αναπτύχθηκαν, εξελίχθηκαν και προσαρμόστηκαν; Μια τέτοια παρουσίαση θα έπρεπε σ' ένα αρχικό στάδιο να γίνει με βιολογικούς όρους, τους οποίους θα χρησιμοποιήσουμε θεμελιακά για την παραγωγή πιο σύνθετων εννοιών, οι οποίοι νοηματοδοτούν πλήρως τα πιο σύνθετα χαρακτηριστικά που διαθέτει ο άνθρωπος όπως την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα. Εάν όντως μπορούμε να εντάξουμε τις ικανότητες αυτές σε μια φυσική διαδικασία εξέλιξης, τότε αυτό το οποίο μας ενδιαφέρει είναι να προσπαθήσουμε να δημιουργήσουμε μια όσο το δυνατόν πιο ολοκληρωμένη θεωρία αναφορικά με την *προέλευση* και την δημιουργία ελεύθερων και ηθικών όντων σαν και εμάς, όντων δηλαδή που αναζητούν αυτοβούλως το νόημα της δικής τους ύπαρξης μέσα σ' αυτή τη φυσική διαδικασία εξέλιξης αναλαμβάνοντας πλήρως την ευθύνη των πράξεων τους (Dennett, 2003, pp. 1-13).¹⁵

Επιπλέον, σε μια τέτοιου είδους φυσική διαδικασία εξέλιξης φαίνεται ότι στηρίζεται και μια εξελιγμένη αυτοσυνειδησία του ανθρώπινου είδους. Νομίζω πως κάτι τέτοιο είναι λογικά προφανές. Πρέπει να αντιληφθούμε ότι μερικά από τα χαρακτηριστικά του ανθρώπινου είδους, όπως τα παρέθεσα προηγουμένως,

¹⁵ Πιο εξειδικευμένα, πώς θα μπορούσε να εναρμονιστεί η σχέση μεταξύ της ανθρώπινης προθετικότητας (intentionality) και της αιτιότητας (causality) στην φυσική διαδικασία της εξέλιξης; Τούτο, αποτελεί ένα από τα βασικά ερωτήματα. Πώς είναι δυνατόν η προθετικότητα ως μια νοητική διαδικασία να είναι αιτία γεγονότων τα οποία λαμβάνουν χώρα στον εμπειρικό κόσμο; (Searl, 1983, p. 112).

εξελίχθηκαν παράλληλα από το εργαλείο της φυσικής επιλογής (Dennett, 2003, pp. 1-6). Κάτι τέτοιο όμως δεν μπορεί παρά να σημαίνει ένα πράγμα κατά την γνώμη μου. Η ανθρώπινη βούληση και η ηθική υπευθυνότητα πρέπει με κάποιον τρόπο να δικαιολογούνται αιτιοκρατικά. Μια τέτοια άποψη θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι έρχεται σε συμφωνία με την άποψη των κλασικών συμβατοκρατών.

Κλασική συμβατοκρατία

Στην κλασική συμβατοκρατία ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την ελευθερία της πράξης. Σε αντίθεση όμως με τους κλασικούς συμβατοκράτες, δεν δέχομαι την αλήθεια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού στη φύση, ιδιαίτερα όταν κάτι τέτοιο αποτελεί μονάχα μια υποθετική δυνατότητα. Ωστόσο, ορμώμενος και από την άποψη των κλασικών συμβατοκρατών, θεωρώ ότι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός με κάποιον τρόπο συμβάλλει θετικά στην κατανόηση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας (Σαργέντης, 2012, σ. 70). Η άποψη μου αυτή, σχετικά με την αιτιοκρατική δικαιολόγηση της ανθρώπινης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας, προέρχεται κυρίως από την αδυναμία των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών να στηρίξουν με επάρκεια την ιστορικότητα της ελευθερίας της βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας.

Οι «δομικές» θεωρίες γενικότερα, όπως αποκαλούμε αρκετές από τις σύγχρονες συμβατοκρατικές, εστιάζουν είτε στην ψυχολογική δομή του ατόμου (Frankfurt, 1971, pp. 5-20), είτε στην σχέση μεταξύ των «αξιών» ενός ατόμου και την «δράση» αυτού του ατόμου στον κοινωνικό του χώρο (Watson, 1975, pp. 205-220), είτε στην «διανοητική υγεία» που απαιτείται για την συγκρότηση του ατόμου (Wolf, 1987, pp. 46-62), είτε στην σχέση ενός συγκεκριμένου είδους ελέγχου που πρέπει να έχει το άτομο ώστε να θεωρείται ηθικά υπεύθυνο (Fischer & Ravizza, 1998, p. 31). Αυτές οι θεωρίες, όμως, αποτυγχάνουν ουσιαστικά να τοποθετηθούν με σαφήνεια στο ζήτημα της ιστορικότητας των εννοιών της ελευθερίας της βούλησης

και της ηθικής υπευθυνότητας (Σαργέντης, 2012, σσ. 104-107).¹⁶ Καθοριστικό ρόλο στην δημιουργία και την ανάπτυξη των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών έπαιξε και η εμφάνιση της θεωρίας των «στάσεων αντίδρασης» (Reactive Attitudes) που εισήγαγε ο Peter Strawson. Η συγκεκριμένη θεωρία αναφέρεται στην σχέση της ηθικής ψυχολογίας του ατόμου και των «στάσεων αντίδρασης» τις οποίες αυτό υιοθετεί μέσα στο κοινωνικό σύνολο στο οποίο εντάσσεται (Strawson P. F., 1982, pp. 59-80).¹⁷

Η "παρεμβατικότητα" των ανθρώπινων πράξεων στην κανονικότητα της λειτουργίας του φυσικού συστήματος

Ανέφερα προηγουμένως ότι ο «μοναδικά αναπτυγμένος άνθρωπος εγκέφαλος» και η «σύνθετη κοινωνικότητα» επέτρεψαν στον άνθρωπο να αναπτύξει και να εξελίξει επιπλέον σύνθετα χαρακτηριστικά. Ισχυρίστηκα ότι η ελευθερία της βούλησης και η ηθική υπευθυνότητα αποτελούν ικανότητες οι οποίες προέρχονται από την εξέλιξη αυτών των σύνθετων χαρακτηριστικών και ότι τελικά ο άνθρωπος είναι ελεύθερος και ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του. Η προβληματική υπόθεση που απορρέει από την άποψη αυτή είναι ότι θα πρέπει να εξηγήσω τον τρόπο με τον οποίο οι ικανότητες της ελευθερίας της βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας εμφανίζονται μέσα στην λειτουργική κανονικότητα που διέπει τον φυσικό κόσμο, αν όντως τελικά εμφανίζονται καθόλου.

Από αυτό το σημείο οδηγούμαστε σε μια ακόμη πολύ σημαντική ερώτηση. Για ποιον λόγο θεωρούμε ότι η ανθρώπινη βούληση και η ηθική υπευθυνότητα, εφόσον αποδεχόμαστε ότι υπάρχουν, αποτελούν ικανότητες οι οποίες παρεμβαίνουν, με οποιονδήποτε τρόπο, στην λειτουργική κανονικότητα που διέπει

¹⁶ Η προσπάθεια για μια τελική δικαιολόγηση της ελευθερίας της βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας είναι ίσως ένα από τα δυσκολότερα εγχειρήματα. Οι περισσότερες σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες αποδεικνύονται ελλιπείς ως προς το ζητούμενο αυτό.

¹⁷ Η θεωρία των «στάσεων αντίδρασης» του Peter Strawson αποτελεί από μόνη της μια πολύ εξειδικευμένη περίπτωση, η οποία χρησιμοποιείται από πολλούς μελετητές ως θεμελιακή για την ανάπτυξη σύγχρονων συμβατοκρατικών απόψεων.

τον φυσικό κόσμο; Όταν αντιλαμβανόμαστε τον άνθρωπο ως «αιτιώδη» αρχή μιας σειράς ελεύθερων πράξεων που λαμβάνουν χώρα στον φυσικό κόσμο, τον αντιλαμβανόμαστε ως ένα ον το οποίο διαχωρίζεται από τους φυσικούς νόμους που διέπουν τον κόσμο, φυσικοί νόμοι οι οποίοι θα μπορούσαν σε τελική ανάλυση να θεωρηθούν οι «αιτιώδεις» αρχές της ύπαρξης του ανθρώπινου είδους. Είναι όμως σωστή η άποψη αυτή; Νομίζω, πως όχι. Ο άνθρωπος ως μέρος του φυσικού συστήματος δεν θα πρέπει να διαχωρίζεται από τη φυσική νομοτέλεια.

Για να κατανοηθεί με ακρίβεια η άποψη που υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος είναι «αιτιώδης» αρχή μιας σειράς ελεύθερων πράξεων που πραγματοποιούνται στον φυσικό κόσμο, πρέπει να τονιστεί ότι ο άνθρωπος νοείται ως «αιτιώδης» αρχή καινούργιων πράξεων, αυστηρά μέσα στα όρια των δυνατοτήτων του και μόνο. Οι πράξεις αυτές επηρεάζουν την προσωπική του ύπαρξη και τον πλανήτη στον οποίο ζει, άρα «επηρεάζουν» το σύμπαν σε μια απειροελάχιστη περιοχή του. Η επιρροή σ' αυτή την απειροελάχιστη φυσική περιοχή, αν και ο άνθρωπος την θεωρεί «παρέμβαση» στο φυσικό σύστημα, αποτελεί μια αμελητέα παρέμβαση για το ίδιο το αχανές σύμπαν και τους φυσικούς νόμους που το διέπουν. Ο άνθρωπος ως «αιτιώδης» αρχή μιας σειράς ελεύθερων πράξεων φαίνεται να διασπά τον φυσικό καταναγκασμό. Όμως, τέτοιου είδους ανθρώπινες «παρεμβάσεις» στο φυσικό σύστημα, θεωρούνται «παρεμβάσεις» μονάχα για τον άνθρωπο. Για το ίδιο το φυσικό σύστημα τι είναι πραγματικά; Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το φυσικό σύστημα «επιτρέπει» αυτού του είδους τις αμελητέες «παρεμβάσεις» ακριβώς επειδή είναι αμελητέες.

Μ' αυτόν τον τρόπο η ερώτηση τώρα μεταφέρεται στον ίδιο τον άνθρωπο. Τι μπορεί ο άνθρωπος να αποφασίζει και σε επίπεδο επιλογών και σε επίπεδο πράξεων; Ο άνθρωπος μπορεί να αποφασίζει ανάμεσα σε επιλογές και σε πράξεις οι οποίες βρίσκονται αυστηρά μέσα στα όρια των δυνατοτήτων του. Τι σημαίνει αυτό; Αυτό σημαίνει ότι οι αποφάσεις του ανθρώπου, για τις οποίες ορθώς θεωρείται ο ίδιος η «αιτιώδης» αρχή, «παρεμβαίνουν» στην κανονικότητα που διέπει το φυσικό σύμπαν με τέτοιο τρόπο ώστε να μην μπορεί να τροποποιηθεί αυτή η λειτουργική κανονικότητα στο σύνολό της. Κάτι τέτοιο θα μπορούσε να γίνει γενικότερα παραδεκτό όταν κατανοήσουμε ότι μονάχα για τον άνθρωπο οι πράξεις

του θεωρούνται «παρεμβατικές». Μ' αυτόν τον τρόπο, όμως, απλώς φαίνεται σαν να διαχωρίζονται οι ανθρώπινες αποφάσεις και πράξεις από την λειτουργική κανονικότητα του φυσικού συστήματος, πράγμα το οποίο τελικά δεν ισχύει. Αυτό σημαίνει ότι οι αποφάσεις του ανθρώπου στα όρια των δυνατοτήτων του δεν μπορούν με κανένα τρόπο να παρέμβουν ουσιαστικά στην λειτουργία του φυσικού συστήματος.¹⁸

Με την εξήγηση αυτή προσπαθώ να στηρίξω την άποψη ότι η πρώτη προϋπόθεση για την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης, δηλαδή η αρχή των ανθρώπινων «εναλλακτικών δυνατοτήτων», θα μπορούσε να ερμηνευτεί και διαφορετικά σε σχέση με την ερμηνεία που της αποδίδουμε. Συνδέουμε την αρχή αυτή με την εξέλιξη των γεγονότων που αφορούν την λειτουργικότητα του φυσικού κόσμου. Είναι όμως ορθή η σύνδεση αυτή;

Για το σκοπό αυτό ας εξετάσουμε το νοητικό πείραμα του Harry Frankfurt (Frankfurt, *Alternate Possibilities and Moral Responsibility*, 2003, pp. 21-22). Στο πείραμα αυτό ο Black ελέγχει τον Jones, με οποιοδήποτε τρόπο, και θέλει ο Jones να πραγματοποιήσει μια συγκεκριμένη πράξη. Ο Black θα επέμβει μονάχα αν ο Jones αποφασίσει να πράξει οτιδήποτε διαφορετικό από αυτό που ο Black θέλει. Σε αυτό το πείραμα βλέπουμε τον Jones να **νομίζει** αρχικά ότι αυτή του η απόφαση είναι κάτι που ανήκει σ' αυτόν τον ίδιο, επίσης νομίζει ότι μπροστά του ανοίγονται εναλλακτικές δυνατότητες, και επιπλέον νομίζει ότι έχει τον έλεγχο σε αυτό που θα αποφασίσει, άρα είναι και ηθικά υπεύθυνος. Όμως, όπως είδαμε, κάτι τέτοιο δεν συμβαίνει. Ο Black ελέγχει τον Jones με τρόπο που ο Jones δεν αντιλαμβάνεται. Ο Jones βρίσκεται **περιορισμένος** χωρίς να το γνωρίζει.

Τι συμβαίνει λοιπόν αν και για την προϋπόθεση της αρχής των «εναλλακτικών δυνατοτήτων» νομίζουμε ότι έχουμε ικανοποιητική εξήγηση, χωρίς

¹⁸ Ο τρόπος με τον οποίο συνδέουμε τις ανθρώπινες πράξεις ως «παρεμβατικές» στα γεγονότα που πραγματοποιούνται στο φυσικό σύστημα, νομίζω ότι είναι αρκετά προβληματικός. Ακόμα και αν «φαίνεται» ότι ο άνθρωπος παρεμβαίνει σε ολόκληρο τον πλανήτη με τρόπο ουσιαστικό, εξαλείφει ολόκληρα είδη ζώων, δημιουργεί ανεπανόρθωτα προβλήματα όπως το φαινόμενο του θερμοκηπίου κ.α., εντούτοις παρεμβαίνει ουσιαστικά σ' έναν μονάχα πλανήτη στο «άπειρο» σύνολο των πλανητών που βρίσκονται σε ολόκληρο το σύμπαν. Πώς μπορούν λοιπόν οι ανθρώπινες πράξεις να θεωρούνται ουσιαστική παρέμβαση στην κανονικότητα της λειτουργίας του φυσικού συστήματος σε αυτό το αχανές και τεράστιο σύμπαν;

όμως να συμβαίνει κάτι τέτοιο; Τι συμβαίνει εάν ο τρόπος με τον οποίο κατανοούμε τις ανθρώπινες εναλλακτικές δυνατότητες, την *πραγματοποίηση* τους, την *παράλειψη* τους ή τις *συνέπειές* τους, **περιορίζεται** απ' την γνωστική αδυναμία μας; Μια τέτοια εξήγηση δικαιολογείται και από την υποθετική ανάλυση του «δύνασθαι» που προτείνει ο Moore (Moore, 1912, pp. 196-222). Από την ανάλυση αυτή με ενδιαφέρει η πρόταση κατά την οποία στην διεξοδικότερη μελέτη του ρήματος «μπορώ» αναγνωρίζονται κάποια πράγματα τα οποία «μπορώ» ως άνθρωπος να αποφασίσω να πράξω ή να επιλέξω και κάποια πράγματα τα οποία είναι αδύνατον να «μπορώ» ως άνθρωπος να πράξω ή να επιλέξω. Σύμφωνα με αυτή την άποψη, υπάρχουν όρια στα πράγματα τα οποία μπορώ ως άνθρωπος να επιλέξω να πράξω ή απλώς να επιλέξω. Μπορώ να επιλέξω να πάω κινηματογράφο απόψε, αλλά δεν θα μπορούσα να επιλέξω να πάω στον πλανήτη Άρη μέχρι το τέλος της ημέρας. Μπορώ να θέλω μια επιλογή η οποία βρίσκεται εντός των ανθρώπινων ορίων μου, αλλά δεν μπορώ να θέλω μια επιλογή η οποία είναι αδύνατον να πραγματοποιηθεί, τουλάχιστον για την ώρα, από το ανθρώπινο είδος. Υπάρχουν λοιπόν όρια στα πράγματα που μπορώ να κάνω, αλλά και στα πράγματα που θα μπορούσα να επιλέξω να θέλω να κάνω (Σαργέντης, 2012, σσ. 70-72).

Αυτή είναι μια εύλογη εξήγηση του γιατί ο άνθρωπος θεωρεί με βεβαιότητα ότι είναι ελεύθερος να αποφασίζει μέσα στα όρια των δυνατοτήτων του, ακόμη και σαν μέρος ενός φυσικού συστήματος το οποίο διαθέτει μια συγκεκριμένη λειτουργική κανονικότητα. (α) Επειδή τα όρια των δυνατοτήτων του αφορούν αποκλειστικά την προσωπική του ύπαρξη στον "προσωπικό" του πλανήτη. (β) Επειδή τα όρια των δυνατοτήτων του τού επιτρέπουν να θεωρεί πως πληρούνται οι τρεις βασικές προϋποθέσεις που απαιτούνται ώστε μια απόφαση να θεωρείται ελεύθερη, ακόμη και μέσα στην λειτουργική κανονικότητα του φυσικού κόσμου. Τελικά, ο άνθρωπος, ακόμα και ως κομμάτι ενός φυσικού συστήματος το οποίο διέπεται από μια συγκεκριμένη λειτουργική κανονικότητα, ανέπτυξε, διατήρησε και συνεχίζει να διατηρεί μια ελευθερία της βούλησης που αξίζει να θέλουμε. Αν και στο σύνολο του σύμπαντος η ανθρώπινη ελευθερία και η ηθική υπευθυνότητα, η δυνατότητά τους και η πραγματικότητά τους, αποτελούν ένα πολύ μικρό κομμάτι, εντούτοις αξίζει να προσπαθούμε να τις εξασκούμε. Η αξία της ελευθερίας και της

υπευθυνότητας στηρίζεται στην σημασία τους για την ισορροπία της ίδιας της ζωής στον συγκεκριμένο πλανήτη (για παράδειγμα, απονομή δικαιοσύνης). Μένει να αποσαφηνιστεί τι είδους ελευθερία και υπευθυνότητα διασώζουμε με τις θέσεις αυτές, και τον τρόπο που υπάρχουν σ' ένα αχανές και λειτουργικά κανονικό σύμπαν.

1.3 Η κανονικότητα της λειτουργίας του φυσικού συστήματος

Την πιθανή δυνατότητα της πρότασης ότι «ο υλικός κόσμος θα εξηγηθεί κάποτε με αιτιοκρατικούς όρους», ή τουλάχιστον ένα μέρος των θεωριών που αφορούν στην λειτουργία αυτού του κόσμου, θεωρώ ότι τη στηρίζει ένα μεγάλο μέρος των φυσικών θεωριών στις αρχές του εικοστού πρώτου αιώνα. Για τις θεωρίες αυτές η ενδεχόμενη απειλή της αρχής της απροσδιοριστίας της κβαντικής θεωρίας δεν αναιρεί την πιθανή δυνατότητα της προηγούμενης πρότασης. Κάτι τέτοιο γίνεται εύκολα αντιληπτό από τη στιγμή που αρκετοί θεωρητικοί φυσικοί προσπαθούν να ερμηνεύσουν την κβαντική μηχανική με όρους αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Bohm, 1957, pp. 1-3). Ωστόσο, η προηγούμενη πιθανή δυνατότητα της αιτιοκρατικής εξήγησης του φυσικού μας κόσμου θα πρέπει να μπορεί να εξηγήσει με επάρκεια τον λόγο ύπαρξης νοημόνων όντων όπως ο άνθρωπος. Ακόμα και αν ο υλικός κόσμος ερμηνευθεί κάποτε με απόλυτη ακρίβεια, και είναι άσχετο το πια θεωρητικά θεμέλια θα χρησιμοποιηθούν ως προς την ερμηνεία αυτή, αυτό το οποίο μας ενδιαφέρει, πρωτίστως, είναι να απαντήσουμε στην ερώτηση του γιατί εμφανίστηκε νοήμονος έμβια ζωή. Η τελολογική ερμηνεία της ύπαρξης του ανθρώπου είναι αρκετά σημαντική για το ανθρώπινο είδος. Η αξία που αποδίδουμε στην ικανότητα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας στηρίζεται σ' αυτή την τελολογική προοπτική. Ο σκοπός της ανθρώπινης ζωής, η ικανότητα της ελεύθερης βούλησης και η ικανότητα της ηθικής υπευθυνότητας, φαίνεται να είναι έννοιες αλληλένδετες.

Μέσα σε αυτό το πολύ γενικό πλαίσιο γεννούνται αρκετά ερωτήματα. Για το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης που μας απασχολεί, αν ο υλικός κόσμος εξηγηθεί πλήρως αιτιοκρατικά, εάν δηλαδή για κάθε συμβάν το οποίο εμφανίζεται στον υλικό κόσμο προηγείται μια συγκεκριμένη αιτία, τότε αυτό μάλλον σημαίνει ότι και για τις ανθρώπινες πράξεις ή επιλογές πράξεων ευθύνονται συγκεκριμένες αιτίες, εφόσον ο άνθρωπος αποτελεί μέρος του υλικού κόσμου. Κάτι τέτοιο όμως μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι ελεύθερος και δεν μπορεί να έχει τον έλεγχο ούτε όταν πράττει μια συγκεκριμένη πράξη αλλά ούτε και όταν αποφασίζει ότι θέλει να πράξει μια συγκεκριμένη πράξη. Ωστόσο, η βεβαιότητα που μέχρι στιγμής έχει αποδειχτεί είναι η ύπαρξη μιας εγγενούς απροσδιοριστίας η οποία οδήγησε στην δημιουργία των εμπειρικών φυσικών νόμων οι οποίοι κατευθύνουν την λειτουργία του φυσικού συστήματος. Μήπως τελικά θα έπρεπε να προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας με γνώμονα την ύπαρξη αυτής της εγγενούς απροσδιοριστίας; Θεωρώ ότι κάτι τέτοιο είναι πιθανόν.

Φαίνεται λοιπόν, ότι η παραδοχή της πρότασης αναφορικά με την ενδεχόμενη δυνατότητα της αιτιοκρατικής ερμηνείας του κόσμου να σημαίνει τελικά ότι δεν μπορούμε να εξηγήσουμε με λογικό τρόπο την ύπαρξη μιας ελεύθερης ανθρώπινης βούλησης ούτε να αποδώσουμε ηθική ευθύνη στους ανθρώπους για τις πράξεις τους. Επιπλέον, η παραδοχή της ύπαρξης μιας εγγενούς τυχαιότητας στο σύμπαν γεννά νέους προβληματισμούς, όσον αφορά την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης και την απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας. Εάν όντως ο άνθρωπος διαθέτει την ικανότητα της ελεύθερης βούλησης μέσα στην κανονικότητα της λειτουργίας του φυσικού μας κόσμου, τότε θα πρέπει να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο η ικανότητα αυτή εκδηλώνεται σ' αυτή την κανονικότητα, και εξαιτίας αυτής της ικανότητας θεωρούμαστε ηθικώς υπεύθυνα όντα.

1.4 Μικρή Σύνοψη

Ο σκοπός μου, μέσα από αυτή την γενική εισαγωγή, είναι να παραθέσω κάποιες βασικές κατευθύνσεις αλλά και ορισμένους προβληματισμούς σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Νομίζω ότι η συνθετότητα και η περιπλοκότητα των προβλημάτων είναι εμφανής και δεν μπορούμε να τα εξετάζουμε χωρίς να τα συνδέουμε και με βασικά ζητήματα άλλων επιστημονικών πεδίων.

Σύγχρονοι επιστήμονες, της θεωρητικής φυσικής, της νευροεπιστήμης, της φιλοσοφίας, της βιολογίας, της κοινωνιολογίας αλλά και πολλών άλλων επιστημονικών πεδίων ασχολούνται εντατικά με την εξέταση των συγκεκριμένων προβλημάτων. Η διατριβή αυτή αποτελεί μια φιλοσοφική προσέγγιση του ζητήματος της ελεύθερης βούλησης, της ηθικής υπευθυνότητας, του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και του ιντετερμινισμού, από την μεριά των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών.

Οι συμβατοκρατικές θεωρίες έχουν μια σειρά από προτερήματα: (α) Προσπαθούν να βρίσκονται σε συμφωνία με την εικόνα που έχουν για τον κόσμο και τον άνθρωπο οι φυσικές επιστήμες. Το προτέρημα αυτό αποτελεί, κατά την γνώμη μου, το κυριότερο πλεονέκτημα των θεωριών αυτών. (β) Σε αντίθεση με την κλασική συμβατοκρατία (βασικοί εκπρόσωποι της οποίας είναι ο Hobbes και ο Hume) οι θεωρίες αυτές υποστηρίζουν όχι απλώς την ελευθερία της πράξης, αλλά πολύ περισσότερο την ελευθερία της βούλησης. (γ) Προσπαθούν να αντιμετωπίσουν επιτυχώς το ασυμβατοκρατικό «επιχείρημα της συνέπειας» (Consequence Argument) του Peter Van Inwagen και του Carl Ginet, δείχνοντας ότι η ελευθερία της βούλησης δεν εξαρτάται από την ικανότητά μας να έχουμε περισσότερες εναλλακτικές δυνατότητες πράξης (να «πράττουμε διαφορετικά»), αλλά από άλλα χαρακτηριστικά της βούλησης, τα οποία μένουν ανεπηρέαστα από την αδυνατότητα να «πράττουμε διαφορετικά». (δ) Αυτά τα χαρακτηριστικά της βούλησης μπορούν να αφορούν είτε την εσωτερική, ψυχολογική συγκρότηση του

ανθρώπου, όπως συμβαίνει με τις λεγόμενες «δομικές» θεωρίες, είτε τον άνθρωπο ως ηθικό και κοινωνικό ον, όπως συμβαίνει με τις θεωρίες των «στάσεων αντίδρασης» (reactive attitudes), έτσι ώστε η συμβατότητα της ελευθερίας και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού να είναι με τη σειρά της συμβατή με μια «ανώτερη» θεώρηση του ανθρώπου (που να μην επιτρέπει να εξισώνεται ο τελευταίος με τα άλλα είδη ζώων). (ε) Διαχωρίζουν την ηθική υπευθυνότητα από την ελευθερία, δείχνοντας ότι, ακόμα κι αν ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός ακυρώνει την ελευθερία (ως ικανότητα να «πράττουμε διαφορετικά»), ο άνθρωπος δεν παύει να είναι ηθικά υπεύθυνος για τη συμπεριφορά του.

Στο πρώτο και δεύτερο κεφάλαιο αντίστοιχα, θα εξετάσω διεξοδικά τις απόψεις των Peter Strawson και Harry Frankfurt, επειδή οι δικές τους θεωρίες επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό τις απόψεις των μεταγενέστερων συμβατοκρατών. Στο επόμενο κεφάλαιο θα αναπτύξω την θεωρία των John Martin Fischer και Mark Ravizza, την ημισυμβατοκρατία (semi compatibilism), καθώς η θεωρία αυτή θεωρείται η πιο συνεπής συμβατοκρατική εκδοχή στη σύγχρονη συζήτηση. Η συνέπεια της θεωρίας αυτής βρίσκεται στο γεγονός της προσπάθειας επίλυσης του ζητήματος της ιστορικότητας της έννοιας του «ελέγχου». Η διάκριση του «καθοδηγητικού ελέγχου» (guidance control), που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα, και του «ρυθμιστικού ελέγχου» (regulative control), η σημασία του «καθοδηγητικού ελέγχου», η «ανάληψη ευθύνης» και η «ευαισθησία απέναντι σε λόγους», ως συστατικά μέρη του «καθοδηγητικού ελέγχου», φαίνεται ότι αποτελεί την καλύτερη δυνατή απάντηση στο πρόβλημα της ιστορικότητας (Σαργέντης, 2012, σσ. 104-105). Στη συνέχεια, θα αναλύσω την θεωρία του Gary Watson και την στήριξη της ελεύθερης πράξης στις ανθρώπινες αξίες. Έπειτα, θα ασχοληθώ με την άποψη της Susan Wolf για την θεωρία του Λόγου, η οποία στηρίζει την ελευθερία και την υπευθυνότητα στην αναγνώριση του Αγαθού και του Αληθινού. Επιπλέον, θα ασχοληθώ και με την συμβατοκρατική θεωρία του Daniel Dennett. Στηριζόμενος στην άποψη αυτή, θα προσπαθήσω να ενισχύσω τον ισχυρισμό μου αναφορικά με την σύνδεση που θα μπορούσε να υπάρχει μεταξύ των βασικών όρων που συνθέτουν τις σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες με την θεωρία της Εξέλιξης.

Στο επίμετρο της παρούσας διατριβής θα αναπτύξω μια σύγχρονη προσέγγιση σχετικά με την στήριξη της ελευθερίας της βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Η προσέγγιση αυτή ξεκινά με την παραδοχή ότι η ελευθερία της βούλησης και η ηθική υπευθυνότητα θα πρέπει με κάποιον τρόπο να δικαιολογούνται με βάση την ύπαρξη της απροσδιοριστίας στο σύμπαν και αποτελούν λειτουργίες οι οποίες προέκυψαν κατά την μακρά διαδικασία εξέλιξης του ανθρώπινου είδους. Με τον τρόπο αυτό ίσως να μπορούσε να λυθεί και το πρόβλημα της ιστορικότητας. Η συμβολή των δομικών θεωριών στην κατανόηση ενός διανοητικά ισορροπημένου πράττοντος, αλλά και της θεωρίας των «στάσεων αντίδρασης» στην κατανόηση της ηθικής ψυχολογίας του πράττοντος, όπως επίσης και η ανάδειξη της κεντρικής σημασίας του μηχανισμού του ελέγχου από την ημισυμβατοκρατία, θα με βοηθήσουν να τονίσω τα σημεία εκείνα των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών τα οποία θεωρώ καίρια για την ανάπτυξη παρόμοιων σύγχρονων θεωρητικών τοποθετήσεων (όπως αυτή που αναπτύσσω στο επίμετρο) αναφορικά με την συμβατότητα της επιστημονικής θεώρησης του ανθρώπου με την ελευθερία της βούλησης και την ηθική υπευθυνότητα.

Η γνώμη μου είναι ότι τα προβλήματα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας δεν μπορούν να εξεταστούν μεμονωμένα. Φαίνεται ότι η επίλυσή τους εξαρτάται σημαντικά από την κατανόηση των συνεπειών που έχουν για αυτά τα προβλήματα τα συμπεράσματα που προκύπτουν από τα διαφορετικά επιστημονικά πεδία τα οποία ανέφερα προηγουμένως. Στην πορεία της παρούσας διατριβής, θα προσπαθήσω να αναδείξω την συγκεκριμένη άποψη.

2. Peter Strawson, η Θεωρία των «Στάσεων Αντίδρασης»

Το 1962 ο Peter Strawson δημοσιεύει το άρθρο «Freedom and Resentment»¹⁹ όπου αναπτύσσει την θεωρία του για τις «στάσεις αντίδρασης» (reactive attitudes). Το κείμενο από μόνο του αποτελεί αναμφίβολα ένα από τα πιο σημαντικά κείμενα του εικοστού αιώνα σε ό, τι αφορά την σύγχρονη συζήτηση για το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης.

Ο Strawson με το συγκεκριμένο άρθρο τοποθετείται ανοιχτά στην διαμάχη του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Αυτό όμως που τονίζει είναι ότι άσχετα με το αποτέλεσμα της διαμάχης αυτής, τα ανθρώπινα υποκείμενα πάντοτε θα ενδιαφέρονται πρωτίστως γι' αυτό το δίκτυο των "ευαίσθητων ηθικών συναισθημάτων" που υπάρχουν και αναπτύσσονται μέσα από τις διαπροσωπικές σχέσεις τους. Η παρατήρηση αυτή μας δείχνει ότι η παρέμβαση του Strawson μετατοπίζει, κατά κάποιον τρόπο, το βάρος στην συζήτηση για την ελεύθερη βούληση. Από την αποδοχή ή την απόρριψη της ελεύθερης βούλησης, την αποδοχή ή την απόρριψη του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού ή του ιντετερμινισμού, περνάμε στο θεωρητικό ζήτημα που πραγματεύεται το κείμενο "Freedom and Resentment" όπου αναδεικνύεται το ηθικό συναίσθημα ως ο κεντρικός πυρήνας προβληματισμού σε σχέση με την απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας η οποία φαίνεται να ενδιαφέρει άμεσα τα ανθρώπινα υποκείμενα (Strawson P. , 1982, pp. 59-80).

Ο Strawson, στο άρθρο αυτό, αναδεικνύει την προφανή δυσκολία στο να προσεγγίσουμε με εννοιολογική ακρίβεια τους όρους που συνθέτουν διαχρονικά το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Η έννοια του «αιτιοκρατικού ντετερμινισμού» και η έννοια της «ελευθερίας» αποτελούν τους δύο βασικούς πυλώνες του προβλήματος. Ωστόσο, οι έννοιες αυτές, στην μακραίωνη συζήτηση του προβλήματος, έχουν χρησιμοποιηθεί με αρκετά διαφορετικό τρόπο. Πιο

¹⁹ Το άρθρο εκδόθηκε για πρώτη φορά το 1962 (Strawson P. F., 1962, pp. 1-25). Εκδόθηκε, όμως, ξανά και το 1982 στην συλλογή του Gary Watson, *Free Will* (1st edition) (Oxford University Press, 1982) σελ. 59-80. Η συλλογή του Watson αποτελεί την πιο συχνή αναφορά για το συγκεκριμένο άρθρο του Strawson στην βιβλιογραφία. Με αυτό το σκεπτικό, θα τη χρησιμοποιήσω και εγώ στην παρούσα διατριβή.

συγκεκριμένα, ο Strawson αναφέρει ξεκάθαρα ότι ανήκει σ' αυτούς οι οποίοι δεν γνωρίζουν «ποια είναι η θέση του ντετερμινισμού» (Strawson P. , 1982, p. 59). Επιπλέον, ο Strawson αναφέρεται στην σημασία της έννοιας «ελευθερίας» όπως την αντιλαμβάνονται οι ελευθεροκράτες, οι θεωρητικοί δηλαδή οι οποίοι ισχυρίζονται ότι «η τιμωρία και η ηθική καταδίκη υποδηλώνουν την ηθική ενοχή και η ηθική ενοχή με την σειρά της υποδηλώνει την ηθική υπευθυνότητα και η ηθική υπευθυνότητα υποδηλώνει την ελευθερία και η ελευθερία υποδηλώνει ότι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός δεν μπορεί να ισχύει» (Strawson P. , 1982, p. 60).²⁰ Στην αντίρρηση των ελευθεροκρατών οι συμβατοκράτες απαντούν ότι οι κοινωνικές πρακτικές απαιτούν την ελευθερία υπό μια έννοια. Για τον Strawson η έννοια της ελευθερίας εδώ δεν σημαίνει παρά απλώς την απουσία συγκεκριμένων όρων, η παρουσία των οποίων θα έκρινε την ηθική καταδίκη ως ακατάλληλη (Strawson P. , 1982, p. 60).

Αυτό το οποίο με ενδιαφέρει σε μια αρχική προσέγγιση του κειμένου του Strawson, είναι η ορθή, κατά την γνώμη μου, αναγνώριση από μέρους του ότι συνήθως η θέση του ντετερμινισμού, η έννοια της ελευθερίας, η έννοια της ηθικής ενοχής ή η έννοια της ηθικής υπευθυνότητας χρησιμοποιούνται γενικότερα με λανθασμένο τρόπο στις περισσότερες ερευνητικές μελέτες (Strawson P. , 1982, pp. 59-60). Χρησιμοποιούνται δηλαδή ως εάν ήταν πλήρως αποσαφηνισμένες έννοιες.²¹

Συγκεκριμένα, αυτό το οποίο φαίνεται να τονίζει ο Strawson είναι ότι οι περισσότερες απόψεις για την ελεύθερη βούληση εκκινούν από τη βεβαιότητα ότι

²⁰ Ο Strawson με την παρουσίαση της άποψης των ελευθεροκρατών μας εισάγει σε ένα θεμελιακό πρόβλημα το οποίο έχει επισημανθεί απ' τον Shadsworth Hodgson το 1891. Συγκεκριμένα, το ότι η ηθική ενοχή υποδηλώνει την ηθική υπευθυνότητα και η ηθική υπευθυνότητα υποδηλώνει την ελευθερία αποτελεί ένα λογικό σφάλμα. Η ποιότητα των επιθυμιών και των κινήτρων, τα οποία υιοθετούνται ή απορρίπτονται κατά την επιλογή, δεν έχει σχέση με το ερώτημα για την ελευθερία. Αντίθετα, η ελευθερία αφορά το κατά πόσο επιλέγουμε, με την πραγματική έννοια της λέξης, και αποτελεί προϋπόθεση της κακίας και της καλοσύνης εξίσου (Hodgson, 1891, p. 179).

²¹ Νομίζω ότι ο Strawson ασχολείται με αυτούς τους όρους, με ιδιαίτερο και αρκετά προσεγγμένο τρόπο στις δύο πρώτες σελίδες του άρθρου του, ακριβώς για να τονίσει την λανθασμένη επιλογή των περισσότερων μελετητών οι οποίοι θεωρούν ότι γνωρίζουν με επάρκεια τι σημαίνει η έννοια της «ελευθερίας», σε τι αναφέρεται η θέση του «αιτιοκρατικού ντετερμινισμού», το πώς "νομομοποιείται" η ηθική ενοχή αλλά και το τι σημαίνει η έννοια της ηθικής υπευθυνότητας. Η παρούσα διατριβή αποτελεί μια προσπάθεια διευθέτησης των προαναφερθέντων όρων και τοποθέτησής τους σε μια ενιαία θεωρία για την ανθρώπινη βούληση σύμφωνα με μια παραδοσιακού τύπου οπτική. Μια τέτοια παραδοσιακή οπτική θεωρεί ότι κάθε φιλοσοφική εξέταση των ελεύθερων πράξεων είναι σημαντική επειδή η ελευθερία της βούλησης φαίνεται να είναι ηθικά απαραίτητη (Benson, 1990, p. 1).

υπάρχει κάποιος σαφής και συγκεκριμένος προσδιορισμός και της θέσης του «ντετερμινισμού» και της έννοιας της «ελευθερίας». Για τον Strawson όμως μια τέτοια βεβαιότητα δεν μπορεί να είναι ορθή. Το συμπέρασμα αυτό προκύπτει εφόσον υπάρχει μια ερμηνευτική σύγχυση σε σχέση με την έννοια της «ελευθερίας» αλλά και την θέση του «αιτιοκρατικού ντετερμινισμού». Παρόμοια ερμηνευτική σύγχυση φαίνεται να υπάρχει και σε σχέση με την «ηθική ενοχή» και την «ηθική υπευθυνότητα» (Strawson, 1982, pp. 59-62). Η ερμηνευτική σύγχυση, αλλά και γενικότερα η σύγχυση στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, προέρχεται, κατά τον Strawson, από μια σχετική "υπέρ-διανοητικοποίηση" (over-intellectualize) που επικρατεί στην συζήτηση σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και αφορά στις εμπλεκόμενες έννοιες (Strawson P. , 1982, pp. 78-79).

Μια παρατήρηση σε σχέση με την προαναφερθείσα ερμηνευτική σύγχυση είναι ότι σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσαν να είναι συγχρόνως αληθείς όλες οι υποστηριζόμενες απόψεις για τις παραπάνω έννοιες. Ο Strawson προσπαθεί να διαχωρίσει ρητά τις διαφορετικές οπτικές γωνίες από τις οποίες ως άνθρωποι παρατηρούμε τα πράγματα. Από μια συμμετοχική οπτική γωνία (participation standpoint) κάθε ανθρώπινη πράξη υπόκειται δικαιολογημένα σε μια ηθική κρίση και έννοιες όπως η *ηθική καταδίκη* ή η *ηθική επιβράβευση* αποκτούν μια «πραγματικότητα». Όμως, από μια αντικειμενική οπτική γωνία, (objective standpoint), όλες οι ηθικές αντιδράσεις και κρίσεις είναι φυσικές ανθρώπινες αντιδράσεις και καμία ερώτηση σε σχέση με την αλήθεια ή το ψεύδος τους δεν θα μπορούσε να σταθεί, εφόσον δεν υπάρχει ηθική πραγματικότητα (Strawson P. , 1985, pp. 37-38). Με παρόμοιο τρόπο ο Strawson στο "Freedom and Resentment" διαχωρίζει ανάλογα τις «συμμετοχικές στάσεις αντίδρασης» (participant reactive attitudes) από τις «αντικειμενικές στάσεις» (objective attitudes) (Strawson P. , 1982, p. 66). Η βασική τους διαφορά είναι ότι οι αντικειμενικές στάσεις αναστέλλουν μερικώς ή και ολοκληρωτικά τις φυσιολογικές συμμετοχικές στάσεις αντίδρασης που αφορούν τον άνθρωπο (Thornton, 1969, pp. 288-289).

Ο Strawson αντιμετωπίζει το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης σαν ένα ψευδο-πρόβλημα το οποίο χρήζει φιλοσοφικής θεραπείας (Mckenna & Russell,

2008, pp. 4, υποσ.9).²² Αξίζει λοιπόν να αναρωτηθούμε για το ποια θα μπορούσε να είναι μια ενδεδειγμένη και ορθή στάση επάνω στο πρόβλημα αυτό. Άραγε θα πρέπει να προσδιορίσουμε με εννοιολογική ακρίβεια τη θέση του ντετερμινισμού και την έννοια της ελευθερίας ή ο Strawson έχει δίκιο και για την ερμηνευτική σύγχυση των εμπλεκόμενων όρων αλλά και ως προς την μη διευθέτηση, από την μεριά του, των σχετικών όρων; Για τον Strawson οι προσπάθειες ενός σαφούς εννοιολογικού προσδιορισμού των εμπλεκόμενων όρων (αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και ελευθερίας), είναι μια εσφαλμένη προσέγγιση.²³ Ωστόσο, δεν παραλείπει να τονίσει ότι σε σχέση με τον ντετερμινισμό δεν γνωρίζει ποια είναι η θέση του, «I belong to, ..the party of those who do not know what the thesis of determinism is» (Strawson, 1982, p. 59), εντούτοις όμως φαίνεται να αναγνωρίζει, ίσως διαισθητικά, την ισχύ της συγκεκριμένης θέσης στην ερμηνεία του φυσικού συστήματος, μέρος του οποίου αποτελεί και ο άνθρωπος με τις λειτουργίες του, «the acceptance of the truth of a general thesis of determinism» (Strawson, 1982, p. 67).²⁴

Στην ανάπτυξη της ίδιας της σκέψης του Strawson παρατηρούμε σταδιακά να διευθετείται εν μέρει και το ζήτημα της σχέσης της ελευθερίας και της ηθικής υπευθυνότητας. Στο *Analysis and Metaphysics* θα υποστηρίξει ότι η αίσθηση της ελευθερίας είναι ένα «φυσικό γεγονός»²⁵ με τον ίδιο τρόπο που η προδιάθεσή μας

²² Μια τέτοια άποψη όμως δεν εξυπηρετεί την σπουδαιότητα του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης, αν όντως δεχόμαστε ότι η λύση του προβλήματος επηρεάζει την αξιολόγηση της ανθρώπινης αντίδρασης απέναντι στην καθημερινή ζωή (Mckenna & Russell, 2008, pp. 4, υποσ.9).

²³ Με την άποψη αυτή φαίνεται να συμφωνεί και ο Thornton. Το πρόβλημα της σχέσης της ελεύθερης βούλησης και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού προκύπτει εν μέρει εξαιτίας των μη επαρκώς τεκμηριωμένων όρων: "βούληση", "ελεύθερη" και "καθορισμένη" (Thornton, 1969, p. 283).

²⁴ Ο Strawson φαίνεται ότι ίσως τελικά δέχεται την θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού ως μια αληθινή υποθετική δυνατότητα σε σχέση με την κανονικότητα που διέπει το φυσικό σύστημα του κόσμου. Στο "Freedom and Resentment" αναρωτιέται για τις ενδεχόμενες ανοιχτές επιλογές σε σχέση με τις στάσεις αντίδρασης στην περίπτωση που η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού είναι αληθής εφόσον τότε υπάρχει μια σαφής ένδειξη για τον αιτιοκρατικό καθορισμό ολόκληρης της ανθρώπινης συμπεριφοράς (Strawson P. , 1982, p. 67). Επιπλέον, στο "*Skepticism and Naturalism: some varieties*" υποστηρίζει ότι το ανθρώπινο είδος διαθέτει μια «αναπόφευκτη δέσμευση» (inescapable commitment) στις στάσεις αντίδρασης και αυτή αποτελεί μια γνήσια φυσιολογική δέσμευση, φυσιολογική γιατί η ίδια η δέσμευση είναι ένα φυσικό γεγονός (natural fact), η οποία θέτει τα όρια μέσα στα οποία κάποιες ιδιαίτερες ερωτήσεις, σχετικά με την *δικαιολόγηση* ή την *έλλειψη* της δέσμευσης αυτής ή ερωτήσεις σχετικά με το *λογικό* και το *μη λογικό* της αναπόφευκτης δέσμευσης, εμφανίζονται (Strawson P. , 1985, pp. 34,39-40).

²⁵ Το πώς θα ερμηνεύσουμε την έννοια «φυσικό γεγονός» αποτελεί ένα σημείο κομβικής σημασίας για την ολοκληρωμένη κατανόηση της θεωρίας του Strawson. Γνώμη μου είναι, την οποία

στην ηθική συμπεριφορά και τα ηθικά συναισθήματα είναι ένα «φυσικό γεγονός»: «Our proneness to moral attitudes and feelings is a natural fact, just as the sense of freedom is a natural fact» (Strawson P. F., 1992, p. 137).

Προχωρώντας ακόμη περισσότερο την σκέψη του σε σχέση με τον ντετερμινισμό, τονίζει την, κατ' αυτόν, μοναδική βεβαιότητα που προέρχεται από αυτή τη θέση.²⁶ Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά: «για να υπάρχει όντως μια συνεκτική άποψη της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, τότε θα πρέπει ορθώς να υπάρχει και μια αίσθηση του καθορισμένου συμβάντος (δηλαδή, ένα γεγονός πρέπει να είναι συγκεκριμένο και προβλέψιμο) «if there is a coherent thesis of determinism, then there must be a sense of determined» (Strawson, 1982, p. 67). Η αίσθηση αυτή επιβεβαιώνει τελικά ένα πράγμα: Αν όντως η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού είναι αληθής, με οποιαδήποτε συνεκτική μορφή, τότε τελικά θα πρέπει και ολόκληρη η ανθρώπινη συμπεριφορά να είναι αιτιοκρατικά καθορισμένη, για να είναι συνεπής μ' αυτή τη θέση (Strawson P. , 1982, p. 67). Η άποψη αυτή αναδεικνύει την πολύ σημαντική, κατά την γνώμη μου, σύνδεση της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού με την έννοια του «καθορισμένου γεγονότος», σύνδεση η οποία με την σειρά της μας οδηγεί σε μια επιπλέον σύνδεση μεταξύ του καθορισμένου φυσικού γεγονότος και της καθορισμένης ανθρώπινης συμπεριφοράς (Strawson P. , 1982, p. 67).

θα αναπτύξω στο τέλος του κεφαλαίου, ότι ο Strawson καθιστά την θεωρία του περισσότερο αναθεωρητική στηριζόμενος στην έννοια αυτή.

²⁶ Μια σαφής εννοιολογική προσέγγιση της ερμηνείας του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού είναι αρκετά δύσκολη. Κάτι τέτοιο γίνεται γενικότερα κατανοητό αν αναλογιστούμε την σύγχρονη αλλαγή στον τρόπο ερμηνείας αυτής της θέσης. Μέχρι πριν από λίγα χρόνια, συγκεκριμένα πριν από την εμφάνιση της κβαντικής φυσικής, οι μελετητές κατανοούσαν την θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού ως εξής: «οι φυσικοί νόμοι μπορούν και καθορίζουν με βεβαιότητα το παρελθόν και το μέλλον ολόκληρου του φυσικού συστήματος, συμπεριλαμβανομένου και του ανθρώπου ως μέλους του συστήματος αυτού». Μετά την εμφάνιση της κβαντικής φυσικής όμως, η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού έχει πλέον ως εξής: «οι φυσικοί νόμοι μπορούν και καθορίζουν με βεβαιότητα τις πιθανότητες ποικίλων παρελθοντικών και μελλοντικών εξελίξεων» (Hawking & Mlodinow, *The grand design*, 2010, pp. 54-55). Με βάση την παρατήρηση αυτή, προσπαθώ να τονίσω: (α) ότι είναι αρκετά εμφανής και κατανοητή η προηγούμενη παραδοχή του Strawson ως προς την ερμηνευτική σύγχυση, σε σχέση τουλάχιστον με τον όρο του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, και (β) την ιδιαίτερη σύγχρονη άποψη που αφορά την υπεράσπιση της ερμηνείας του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού στον μακρόκοσμο. Ο Ted Honderich υπερασπίζεται μια τέτοιου είδους άποψη. Σε σχέση με την άποψη αυτή, νομίζω ότι ίσως θα έπρεπε να εξηγήσουμε με περισσότερη σαφήνεια την ενδεχόμενη σύνδεση ή την ενδεχόμενη αποσύνδεση του μικρόκοσμου και του μακρόκοσμου και των θεωριών που διέπουν τα δύο διαφορετικά συστήματα (Honderich, 2002, pp. 65-81).

Ο Strawson λοιπόν μας δείχνει ότι αυτό που έχει σημασία για την ερμηνευτική κατανόηση της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού δεν είναι τόσο η πλήρως αποσαφηνισμένη ερμηνεία της θέσης αυτής, όσο η ανάδειξη της απαραίτητης συνδεσιμότητας της θέσης του ντετερμινισμού και της έννοιας του «καθορισμένου γεγονότος». Η σύνδεση αυτή είναι το ουσιαστικό στοιχείο για την κατανόηση της βαθύτερης σημασίας που απορρέει από τη θέση του ντετερμινισμού, κατά τον Strawson. Όμως, έχω εξηγήσει με περισσότερες λεπτομέρειες το τι σημαίνει πλέον η έννοια του «καθορισμένου γεγονότος» σε σχέση με την θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού μετά την κβαντική επανάσταση.²⁷ Το «καθορισμένο γεγονός» δεν εκφράζει «ένα συγκεκριμένο και μοναδικό γεγονός». Αντίθετα, το «καθορισμένο γεγονός» εκφράζει πλέον «μια από τις πολλές μορφές παρουσίασης, ισόποσα πιθανολογούμενων μορφών εκδήλωσης» (Hawking & Mlodinow, *The grand design*, 2010, pp. 54-55).

Σε ό, τι αφορά την έννοια της ελευθερίας και την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας²⁸ ο Strawson επίσης αποφεύγει με αριστοτεχνικό τρόπο να προσδιορίσει με ακρίβεια τις συγκεκριμένες έννοιες και την σχέση που θα μπορούσαν να έχουν. Αντίθετα, μας προτρέπει να εστιάσουμε στο τι πραγματικά συμβαίνει όταν θεωρούμε κάποιον άνθρωπο ηθικά υπεύθυνο (Mckenna & Russell, 2008, p. 5). Ακόμα και αν αποδειχθεί ότι η θέση του ντετερμινισμού ακυρώνει τελικά την έννοια της ελευθερίας ως την δυνατότητα να μπορούμε να πράττουμε

²⁷ Βλ. υποσημείωση 26.

²⁸ Ο Gary Watson έχει επιχειρηματολογήσει σχετικά με τα προβλήματα που φαίνεται να έχει η έννοια της ηθικής υπευθυνότητας. Η έννοια αυτή έχει κάποια βασικά και διακριτά χαρακτηριστικά. Από την μια, υπάρχει ο *απολογισμός* (accountability) σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα. Ως άνθρωποι έχουμε την υποχρέωση της ανάληψης της ευθύνης των πράξεών μας. Από την άλλη, υπάρχει και ο *καταλογισμός* (attributability) σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα, που συνιστά το πρόβλημα της απόδοσης της ευθύνης σε κάποιον (Watson, 1996, pp. 227-248). Υπάρχουν ωστόσο και απόψεις οι οποίες προσπαθούν να επιχειρηματολογήσουν υπέρ μιας ενοποιημένης έννοιας ηθικής υπευθυνότητας (Smith, 2012, pp. 575-589).

και διαφορετικά²⁹, αυτό δεν μπορεί να σημαίνει ότι ο άνθρωπος δεν θα πρέπει να είναι ηθικά υπεύθυνος για τη συμπεριφορά του.³⁰

Το ενδιαφέρον σχετικά με την άποψη του Strawson, βρίσκεται στην κεντρική θέση που αποκτά το «ηθικό συναίσθημα» για την τελική δικαιολόγηση της «ηθικής υπευθυνότητας». Μια τέτοια άποψη όμως, όπως θα διαπιστώσουμε και πιο κάτω, έρχεται σε αντίθεση με την άποψη των ελευθεροκρατών, δηλαδή των πεσιμιστών στο λεξιλόγιο του Strawson, οι οποίοι υποστηρίζουν ότι για την ηθική υπευθυνότητα απαιτείται κάτι πολύ περισσότερο. Έτσι, και σε συμφωνία με την άποψη του Strawson, η ελευθεροκρατική έννοια της ελευθερίας δεν μπορεί παρά να είναι μια έννοια ασυνάρτητη και «σκοτεινή» («the obscure and panicky metaphysics of libertarianism») (Strawson, 1982, pp. 76,80).

Ο Strawson λοιπόν προσπαθεί να προσεγγίσει το πρόβλημα με έναν διαφορετικό τρόπο. Κατανοεί ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε γενικότερα το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης είναι λανθασμένος. Οι εννοιολογικές ασάφειες του προβλήματος δεν αφήνουν περιθώρια σαφούς και ξεκάθαρης τοποθέτησης, εάν ως αφετηρία οριστεί είτε το πλαίσιο της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, δηλαδή της θέσης ότι κάθε γεγονός που πραγματοποιείται στον κόσμο προκαλείται με αναγκαιότητα από προηγούμενα γεγονότα, είτε της ελευθεροκρατικής έννοιας της ελευθερίας, δηλαδή την έννοια μιας ελευθερίας η οποία νοείται ως αιτιότητα.

Αυτό το οποίο τον ενδιαφέρει είναι να «γεμίσει το κενό» των εννοιολογικών ασαφειών των προηγούμενων θεωρητικών προτάσεων και να το «γεμίσει από τα γεγονότα όπως τα γνωρίζουμε πραγματικά». Φαίνεται ότι για τον Strawson υπάρχει μια θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα η οποία θα μπορούσε να στηρίξει την πρακτική της ηθικής επιβράβευσης ή της ηθικής τιμωρίας που υιοθετούν οι κοινωνίες, ακόμη και στην περίπτωση που ισχύει η θέση του αιτιοκρατικού

²⁹ Αποτελεί πάντως ένα περίεργο γεγονός ότι στο συγκεκριμένο άρθρο ο Strawson δεν ασχολείται καθόλου με τις συνέπειες που έχει για την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων η ενδεχόμενη αλήθεια της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Mckenna & Russell, 2008, pp. 2, υποσ.4).

³⁰ Ο Mackenna αναφέρει σχετικά, ότι με αυτόν τον τρόπο η μεθοδολογία του Strawson εξαρτάται περισσότερο από την περιγραφική θεώρηση της ανθρώπινης ψυχολογίας και λιγότερο από την οποιαδήποτε γενικόλογη εννοιολογική ανάλυση (Mckenna & Russell, 2008, p. 5).

ντετερμινισμού. Η θεωρία αυτή δεν στηρίζεται απλώς στην αποτελεσματικότητα των κοινωνικών πρακτικών η οποία ρυθμίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά, αλλά πολύ περισσότερο φαίνεται να στηρίζεται στις ηθικές στάσεις αντίδρασης (Strawson P. , 1982, p. 76). Για τον Strawson το κεντρικό ζητούμενο είναι να διερευνήσει τις συγκεκριμένες στάσεις και γι' αυτόν τον λόγο, αντί να ασχοληθεί και να μελετήσει εννοιολογικά το παραδοσιακό πρόβλημα που αφορά την σχέση της ελεύθερης βούλησης και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, μας καλεί να αναρωτηθούμε σχετικά με το τι ακριβώς συμβαίνει όταν αξιολογούμε κάποιον άνθρωπο ως ηθικά υπεύθυνο (Mckenna & Russell, 2008, p. 5).³¹

Αυτό το οποίο προϋποτίθεται για να δικαιολογηθούν με επάρκεια οι κοινωνικές πρακτικές της ηθικής επιβράβευσης και της ηθικής τιμωρίας που υιοθετούν οι κοινωνίες, ως συνέπεια της ηθικής αξιολόγησης των ανθρωπίνων πράξεων, είναι μια ευαισθησία στη δομή των συναισθημάτων αντίδρασης, συναισθήματα τα οποία κατανοούνται ως πρωτογενή ανθρώπινα χαρακτηριστικά. Ο Strawson ισχυρίζεται ότι τα χαρακτηριστικά αυτά οι περισσότεροι άνθρωποι τα διαθέτουμε από την φύση μας «essentially natural human reactions» (Strawson, 1982, p. 67).³² Οι άνθρωποι φαίνεται να είμαστε από την ίδια την φύση μας κυρίως κοινωνικά πλάσματα. Μέσα στις κοινωνίες και την καθημερινή αλληλεπίδραση με τους συνανθρώπους μας, αναπτύσσουμε τα χαρακτηριστικά μας. Επιπλέον όμως, και πάνω απ' όλα, διαθέτουμε από την φύση μας μια ευαισθησία σε σχέση με τα συναισθήματα που μας δημιουργούνται από τις διαπροσωπικές μας σχέσεις.

³¹ Ο Strawson φαίνεται να αντιμετωπίζει γενικότερα την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας και στο "Freedom and Resentment" και στο *Skepticism and naturalism* (Strawson P. , 1985, pp. 32-53) ως κάτι το οποίο είναι δοσμένο «από την φύση» στον κάθε άνθρωπο ξεχωριστά αλλά και στην ανθρώπινη κοινωνία γενικότερα. Ως άνθρωποι φαίνεται να είμαστε αναπόφευκτα δεσμευμένοι στο «γεγονός» της ηθικής υπευθυνότητας. Η άποψη αυτή από μόνη της εγείρει αρκετά ερωτήματα. Ο Paul Russell φαίνεται να είναι αρκετά προβληματισμένος με την πρόταση του Strawson σε σχέση με την φυσικοποίηση (naturalize) της ηθικής υπευθυνότητας. Για τον Russell, ο Strawson δεν καταφέρνει να διαχωρίσει δύο βασικές μορφές νατουραλισμού. Αυτό συμβαίνει επειδή ο Strawson περιορίζεται από τους στόχους που ο ίδιος θέτει. Καταλήγοντας, ο Russell θα υποστηρίξει ότι αυτό το οποίο μπορούμε με σιγουριά να ισχυριστούμε είναι ότι δεν μπορούμε να φυσικοποιήσουμε την ηθική υπευθυνότητα στηριγμένοι αποκλειστικά στην γραμμή σκέψης που προτείνει ο Strawson (Russell, 1992, pp. 287-302).

³² Αυτό που φαίνεται να εννοεί ο Strawson είναι ότι ως άνθρωποι αποδίδουμε με φυσικό τρόπο στον εαυτό μας κάποια διανοητικά χαρακτηριστικά όπως *προθέσεις, σκέψεις, αισθήματα, αντιλήψεις και αναμνήσεις*, αλλά και κάποια φυσικά χαρακτηριστικά όπως το *ύψος, το σχήμα, το βάρος* (Strawson P. , 1964, p. 378). Με παρόμοιο φυσικό τρόπο ο άνθρωπος αναγνωρίζει και την ύπαρξη ενός διανοητικού δικτύου συναισθημάτων αντίδρασης.

Αντιδρούμε και ενεργούμε με φυσιολογικό τρόπο στις καλές ή τις κακές προθέσεις απέναντί μας, ανάλογα δηλαδή με την συμπεριφορά που εισπράττουμε.³³

Για τον Strawson, λοιπόν, οι πρωτογενείς συναισθηματικές στάσεις αντίδρασης είναι ένα αδιαμφισβήτητο γεγονός. Ο άνθρωπος τις στάσεις αυτές τις διαθέτει από τη φύση του και εκφράζονται στις κοινωνικές πρακτικές της ηθικής επιβράβευσης και της ηθικής τιμωρίας.³⁴ Η ύπαρξη των συναισθηματικών στάσεων αντίδρασης, με βάση την οποία δικαιολογούνται οι κοινωνικές πρακτικές της τιμωρίας ή της ανταμοιβής, της ηθικής αποδοκίμασias ή της ηθικής επιδοκίμασias, αποτελεί ένα γεγονός το οποίο «μας δόθηκε» με το γεγονός της ανθρώπινης κοινωνίας (Strawson P. , 1982, p. 78). Ένα πρόβλημα που καλείται να απαντήσει ο Strawson, και που τελικά κατά την γνώμη μου δεν απαντάει, έχει ως εξής: για να δεχθούμε ότι το δίκτυο των συναισθηματικών «στάσεων αντίδρασης» αποτελεί ένα αδιαμφισβήτητο γεγονός και τα συναισθήματα αυτά αποτελούν με βεβαιότητα φυσικές ανθρώπινες αντιδράσεις στην καλή ή την κακή θέληση των άλλων απέναντί μας, τότε θα πρέπει με κάποιον τρόπο να το δικαιολογήσουμε. Κατά την γνώμη μου όμως η δικαιολόγηση αυτή δεν πραγματοποιείται πουθενά σε ολόκληρο το κείμενο.³⁵

³³ Η Wolf μας λέει χαρακτηριστικά, και σε συμφωνία με την άποψη του Strawson, ότι ακόμα και αν δεχθούμε ότι η έννοια της ελευθερίας, συγκεκριμένα η ελευθεροκρατική έννοια της ελευθερίας, απέχει από την πραγματικότητα την οποία ως άνθρωποι βιώνουμε, εντούτοις κάτι τέτοιο δεν μας προσφέρει καμία δικαιολογία για να εγκαταλείψουμε τις πρακτικές της ανταμοιβής ή της τιμωρίας αλλά και των στάσεων αντίδρασης που ως άνθρωποι και κοινωνίες υιοθετούμε (Wolf, 2008, p. 69).

³⁴ Η μεθοδολογική στροφή του Strawson έγκειται στην εν μέρει απομάκρυνσή του από την πραγμάτευση του ζητήματος για τις κοινωνικές πρακτικές. Με την συγκεκριμένη μεθοδολογική στροφή, ο Strawson ενδιαφέρεται πρωτίστως να δείξει τι ακριβώς συμβαίνει στην ψυχολογία του ανθρώπου που προβαίνει σε μια πράξη και έπειτα να δικαιολογήσει τις κοινωνικές πρακτικές της ανταμοιβής και της τιμωρίας που υιοθετούν οι κοινωνίες απέναντι του (Σαργέντης, 2012, σσ. 79-80).

³⁵ Με την άποψη αυτή απλώς αναρωτιέμαι σε σχέση με τον τρόπο που θα μπορούσε να κατανοηθεί το δίκτυο των συναισθηματικών στάσεων αντίδρασης. Αποτελεί ένα φυσιολογικό ανθρώπινο χαρακτηριστικό το οποίο βρίσκεται στα χαρακτηριστικά του ατόμου και αναπτύσσεται αποκλειστικά στον άνθρωπο; Ή, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό το οποίο δημιουργείται και αναπτύσσεται μονάχα εντός του πλαισίου των ανθρώπινων κοινωνιών; Μια σειρά μελετών, (Lawrence, 1974, pp. 72-84), (Watson, 2004), (Darwall, 2006), ισχυρίζονται ότι τέτοιου είδους συναισθηματικές αντιδράσεις, όπως οι στάσεις αντίδρασης του Strawson, νομιμοποιούνται μονάχα στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης ικανότητας, της ικανότητας του να εισέλθουμε σε μια συγκεκριμένου είδους σχέση με ένα άλλο ανθρώπινο ον. Η ικανότητα αυτή αποδεικνύει την στενή σύνδεση της ηθικής υπευθυνότητας, των πρακτικών σύμφωνα με τις οποίες αποδίδεται η ηθική υπευθυνότητα και της ηθικής κοινωνίας (Shoemaker, 2007, pp. 70-71).

Ο Strawson αποφεύγει τον σκόπελο αυτό με αριστοτεχνικό τρόπο. Το δίλημμα για τον Strawson μεταφέρεται στην υποθετική σχέση των στάσεων αντίδρασης με την θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Το ερώτημα που προκύπτει έχει ως εξής: Ποιες θα μπορούσαν να είναι οι συνέπειες για αυτές τις πρωτογενείς συναισθηματικές στάσεις, αν όντως υπάρχουν κάποιες, από την ενδεχόμενη αποδοχή της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού; Φαίνεται μάλιστα αδιανόητο να μπορεί ο Strawson να δώσει μια ολοκληρωμένη απάντηση στο ερώτημα, όταν έχει ήδη παραδεχτεί ότι δεν γνωρίζει ποια είναι η θέση του ντετερμινισμού (Strawson, 1982, p. 67).

Ωστόσο, υπάρχει μια βεβαιότητα σε σχέση με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό για τον Strawson, στην οποία ήδη έχω αναφερθεί. Για να είναι η θέση του ντετερμινισμού συνεκτική και ίσως ακόμα και αληθής, τότε θα πρέπει να ισχύει και η έννοια του «καθορισμένου γεγονότος», οπότε κατ' ανάγκη και η ανθρώπινη συμπεριφορά θα πρέπει να είναι και αυτή με τη σειρά της προβλέψιμη. Σύμφωνα με τον Strawson, πρέπει να εξετάσουμε ποιες είναι τελικά οι πιθανότητες οι οποίες μένουν ανοιχτές για τις «στάσεις αντίδρασης», αναφορικά με τις συνέπειες που θα έχει η αποδοχή της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Strawson, 1982, p. 67). Πιο συγκεκριμένα, θα μπορούσε η αποδοχή της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού να οδηγήσει στην αποκήρυξη των «στάσεων αντίδρασης», στην αποκήρυξη της ευγνωμοσύνης, της δυσαρέσκειας ή της συγχώρεσης; (Strawson, 1982, p. 67). Διότι για τον Strawson οι «στάσεις αντίδρασης» φαίνεται να μην επηρεάζονται ακόμα και στο πλαίσιο της αποδοχής της συγκεκριμένης θέσης. Πρώτα ας εξετάσουμε το τι σημαίνει με ακρίβεια ο όρος «στάσεις αντίδρασης» που εισηγείται ο Strawson.

Με τον όρο «στάσεις αντίδρασης» (reactive attitudes), ο Strawson εννοεί αυτές τις πολύ ειδικές και συγκεκριμένες συναισθηματικές αντιδράσεις τις οποίες υιοθετεί και εκδηλώνει με φυσικό τρόπο³⁶ η πλειονότητα των ανθρώπων στις

³⁶ Μια αντίρρηση σχετίζεται μ' αυτήν την "αναπόφευκτη δέσμευση" (inescapable commitment), η οποία μάλιστα είναι και ένα "φυσικό γεγονός" (natural fact), στις στάσεις αντίδρασης και τα συναισθήματά που προκαλούν (Strawson P. , 1985, p. 34). Πώς εξηγεί ο Strawson αυτή την "αναπόφευκτη δέσμευση" ως ένα "φυσικό γεγονός"; Η απάντηση είναι ότι δεν μας εξηγεί

διαπροσωπικές τους σχέσεις (Strawson, 1982, p. 67).³⁷ Οι στάσεις αντίδρασης φαίνεται να εκφράζουν δύο θεμελιώδη πράγματα. Από τη μια, φαίνεται ότι εκφράζουν την ευαισθησία με την οποία οι άνθρωποι γενικότερα αντιμετωπίζουμε την συναναστροφή μας με τους άλλους ανθρώπους, και από την άλλη, φαίνεται ότι εκφράζουν μια κανονιστική απαίτηση ότι αυτή η συναναστροφή μπορεί και αντανακλά ένα πλαίσιο καλής θέλησης (Strawson, 1982, p. 71).³⁸ Νομίζω όμως ότι το πρόβλημα της δικαιολόγησης των συναισθηματικών στάσεων αντίδρασης επιδρά αρνητικά στην σαφέστερη κατανόηση τους.

Για τον Strawson υπάρχουν τρεις διαφορετικού είδους ερωτήσεις οι οποίες σχετίζονται με τις στάσεις αντίδρασης. Η πρώτη αφορά στην αναζήτηση των γενικών αιτίων των «στάσεων αντίδρασης», η δεύτερη αφορά στην αναζήτηση των ιδιαίτερων συνθηκών με βάση τις οποίες οι «στάσεις αντίδρασης» κρίνονται λογικές και κατάλληλες³⁹ και η τρίτη αφορά στην αναζήτηση του πώς θα ήταν να μην προκύπτουν οι «στάσεις αντίδρασης». Ο Strawson ενδιαφέρεται να ερευνήσει

πουθενά τον τρόπο με τον οποίο οι στάσεις αντίδρασης θα μπορούσαν να δικαιολογηθούν και ως "αναπόφευκτη δέσμευση" αλλά και ως ένα "φυσικό γεγονός".

³⁷ Με παρόμοιο τρόπο ο Strawson θεωρεί και το χαρακτηριστικό της δημιουργίας των κοινωνιών κάτι το φυσικό και αναπόφευκτο (Strawson P. , 1985, p. 34).

³⁸ Μια επιπλέον αντίρρηση φαίνεται να είναι και η εξής. Για ποιον λόγο ο Strawson δεν υπολογίζει την επίδραση που θα μπορούσαν να έχουν οι διάφορες υποκειμενικές επιλογές στην εξάσκηση των στάσεων αντίδρασης; Ένας άνθρωπος μπορεί πολύ απλά να επιλέξει μια «επιστημονική συμπεριφορά» ως την πιο συμπαθή και την πιο κατάλληλη για τον ίδιο. Κάτι τέτοιο πιθανόν να υποβάθμιζε την άποψή του σχετικά με την ηθική γενικότερα. Η υποβάθμιση αυτή θα είχε άμεσο αντίκτυπο στο συναίσθημα π.χ. της εγκατάλειψης μαζί με τις ηθικές του προεκτάσεις. Σε αντίθεση προς αυτόν, κάποιος άλλος θα προτιμούσε η ηθική να διαδραματίζει έναν κεντρικό ρόλο στον κόσμο των διαπροσωπικών του σχέσεων. Τότε το προηγούμενο συναίσθημα της εγκατάλειψης θα ήταν ένα συναίσθημα βαρύνουσας σημασίας στην ηθική του σκέψη. Η αντίρρηση αυτή αναδεικνύει ένα προβληματικό σημείο των «στάσεων αντίδρασης». Φαίνεται σαν οι «στάσεις αντίδρασης» να αφορούν πρωτίστως το κοινωνικό πλαίσιο και δευτερευόντως το ιδιαίτερο άτομο που τις εκφράζει, όσο και αν ο Strawson υποστηρίζει το αντίθετο (Thornton, 1969, pp. 296-297). Με την αντίρρηση του Thornton μπορούμε επιπλέον να σχολιάσουμε κριτικά και την μεθοδολογική στροφή που επιχειρεί ο Strawson. Αν ο Strawson ενδιαφέρεται περισσότερο για την υποκειμενική περιγραφική ανθρώπινη ψυχολογία, τότε θα έπρεπε να υπολογίζει και την επίδραση των υποκειμενικών επιλογών, πράγμα το οποίο δεν κάνει.

³⁹ Ο συλλογισμός αυτός όμως φαίνεται να παρουσιάζει την διατήρηση κάποιων ιδιαίτερων συναισθημάτων, όπως το συναίσθημα της αγάπης, δεξ σχετικά (Strawson P. , 1982, p. 66) και (Abramson & Leite, 2011, pp. 673-699), ως το αποτέλεσμα μιας λογικής νοητικής διεργασίας. Με βάση την άποψη αυτή όμως, φαίνεται ότι ένα ολόκληρο τμήμα από τα ανθρώπινα συναισθήματα διατηρείται εξαιτίας της λογικής. Η λογική ικανότητα καθορίζει το πότε κάποια συναισθήματα είναι δικαιολογημένα και το πότε όχι. Νομίζω ότι οι συνέπειες της άποψης του Strawson σχετικά με την ενδεχόμενη σύνδεση συναισθημάτων και λογικής και της υπεροχής της λογικής έναντι των συναισθημάτων θα μπορούσαν να είναι πιο προβληματικές απ' ό, τι πραγματικά φαίνεται (Strawson P. , 1982, p. 64).

περισσότερο την δεύτερη και την τρίτη ερώτηση και δεν ασχολείται καθόλου με την πρώτη. Η προέλευση ή οι γενικές αιτίες των «στάσεων αντίδρασης» δεν τον ενδιαφέρουν. Κάτι τέτοιο φαίνεται απόλυτα λογικό και σε συμφωνία με την γενικότερη αποστροφή του Strawson σε παράξενες και απομακρυσμένες από την καθημερινότητα θεωρητικές εξηγήσεις. Ενδιαφέρεται να στηρίξει τις «στάσεις αντίδρασης» στην βάση του ηθικού συναισθήματος και της πραγματικότητάς του μέσα στο δίκτυο των ανθρωπίνων σχέσεων και όχι στις οποιεσδήποτε υπερδιανοητικοποιημένες εξηγήσεις (Strawson P. , 1982, p. 64).⁴⁰

Το ενδιαφέρον του Strawson για τις περιπτώσεις κατά τις οποίες οι «στάσεις αντίδρασης» είναι λογικές και κατάλληλες και το πώς θα ήταν να μην προέκυπταν καθόλου (Strawson P. F., 1982, p. 64), αντανακλά, κατά τη γνώμη μου, αυτή την πολύ ξεχωριστή σημασία που αποδίδει στο ηθικό συναίσθημα. Το ηθικό συναίσθημα αναγνωρίζεται με βεβαιότητα ως το μόνο αξιολογικά υπαρκτό θεμέλιο για την ηθική υπευθυνότητα και επάνω σ' αυτό θα θελήσει να στηρίξει ολόκληρη την δική του ρεαλιστική άποψη.

2.1 Πεσιμιστές και Οπτιμιστές

Η αναφορά του Strawson στην εννοιολογική δυσκολία που έχουμε στο να προσδιορίσουμε με ακρίβεια τη θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού,⁴¹ προσφέρει το κατάλληλο υπόβαθρο για την ανάπτυξη του συλλογισμού του (Strawson, 1982, p. 59). Παίρνοντας ως βάση την συγκεκριμένη δυσκολία εννοιολογικού προσδιορισμού, ο Strawson υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο βασικές θεωρητικές κατευθύνσεις. Η πρώτη εκκινεί από την λογική αποδοχή των συνεπειών

⁴⁰Μια τέτοιου είδους σύγχρονη και φυσιολογική αντίληψη για την πραγματικότητα της ηθικής υπευθυνότητας φαίνεται να έχει διαμορφωθεί από συνειδητά και ασυνείδητα ενδιαφέροντα τα οποία συγκρατούν τις πρακτικές σύμφωνα με τις οποίες θεωρούμε ότι κάποιος είναι ηθικά υπεύθυνος και αντίστροφα (Bjornsson & Persson, 2012, p. 328).

⁴¹Όπως ήδη έχω τονίσει, στην παρούσα διατριβή η έννοια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού θα χρησιμοποιείται με συγκεκριμένο τρόπο και θα αναφέρεται στην άποψη «ότι κάθε γεγονός στον κόσμο προκαλείται με αναγκαιότητα από προηγούμενα γεγονότα». Όμως, και αυτή η παρατήρηση είναι πολύ σημαντική κατά την γνώμη μου, το γεγονός που πραγματοποιείται τελικά αποτελεί μια από τις πολλές πιθανότητες διαφορετικών πραγματοποιησίμων γεγονότων.

που απορρέουν από τη θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Η δεύτερη εκκινεί από την απόρριψη τους.

Από την μια υπάρχουν οι **πεσιμιστές** (ελευθεροκράτες),⁴² συγκεκριμένα οι ασυμβατοκράτες, που υποστηρίζουν ότι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός δεν μπορεί να είναι λογικά δυνατός, επειδή η βαθύτερη έννοια της ελεύθερης βούλησης είναι ασύμβατη με την αλήθεια της θέσης αυτής. Οι πεσιμιστές για να αποδείξουν την ισχύ του ισχυρισμού τους χρησιμοποιούν ένα λογικό επιχειρήμα το οποίο αποτελεί μια παραλλαγή του επιχειρήματος της συνέπειας (consequence argument) του Peter Van Inwagen (Van Inwagen, 1983, p. 16). Η τιμωρία και η ηθική καταδίκη, ως κοινωνικές πρακτικές, προϋποθέτουν την ηθική ενοχή. Η ηθική ενοχή, από την άλλη, προϋποθέτει την ηθική υπευθυνότητα. Με την σειρά της, η ηθική υπευθυνότητα προϋποθέτει την ελευθερία να μπορώ να πράττω σύμφωνα με τη θέλησή μου. Η ελευθερία να μπορώ να πράττω σύμφωνα με τη θέλησή μου, όμως, προϋποθέτει την αναγνώριση ότι η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού δεν μπορεί να είναι αληθής. Αν αναπτύξουμε τον συλλογισμό διαφορετικά, υποστηρίζουμε δηλαδή ότι η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού είναι αληθής, τότε οι ανθρώπινες κοινωνίες δεν θα έπρεπε να αξιολογούν ηθικά τις ανθρώπινες πράξεις. Έτσι, και με γνώμονα το σκεπτικό αυτό, είναι αδικαιολόγητο να υπάρχουν οι κοινωνικές πρακτικές της τιμωρίας ή της ανταμοιβής. Γίνεται σαφές ότι κανένας άνθρωπος δεν θα μπορούσε να είναι ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, επειδή δεν θα υπήρχε η ελευθερία να πράξει σύμφωνα με την θέλησή του (Strawson, 1982, p. 60).⁴³

⁴²Οι πεσιμιστές στο λεξιλόγιο του Strawson είναι οι ασυμβατοκράτες. Οι ασυμβατοκράτες χωρίζονται με την σειρά τους σε δύο κατηγορίες. Σ' αυτούς οι οποίοι θεωρούν ότι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός είναι λογικά δυνατός και γι' αυτό δεν μπορεί να υπάρχει ελεύθερη βούληση ή καλύτερα η έννοια της ελεύθερης βούλησης είναι μια ακατανόητη έννοια (ντετερμινιστές-σκεπτικιστές). Και σ' αυτούς, οι οποίοι θεωρούν ότι η ελεύθερη βούληση υπάρχει και γι' αυτό ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός δεν είναι λογικά δυνατός (ελευθεροκράτες). Το είδος των ασυμβατοκρατών που μας ενδιαφέρει στην ανάλυση του Strawson είναι οι ελευθεροκράτες.

⁴³Το επιχειρήμα αυτό είναι μια παραλλαγή του ασυμβατοκρατικού επιχειρήματος της συνέπειας. Το ασυμβατοκρατικό επιχειρήμα της συνέπειας (consequence argument) αποτελεί ένα αρκετά ισχυρό επιχειρήμα της θέσης των ασυμβατοκρατών. Αρκετά συνοπτικά και με βάση το επιχειρήμα, υποστηρίζεται ότι εάν όντως ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός είναι αληθής, τότε οι πράξεις μας είναι το αποτέλεσμα των φυσικών νόμων της φύσης. Οι νόμοι της φύσης όμως δεν εξαρτώνται από εμάς, άρα δεν μπορούν να εξαρτώνται από εμάς ούτε και οι πράξεις μας (Van Inwagen, 1983, p. 16).

Από την άλλη υπάρχουν οι **οπτιμιστές** (συμβατοκράτες),⁴⁴ αυτοί δηλαδή που υποστηρίζουν ότι ακόμη και αν ισχύει η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, τότε οι κοινωνικές πρακτικές της τιμωρίας και της ανταμοιβής, δεν χάνουν την ουσιαστική τους σημασία, που είναι να ρυθμίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά με γνώμονα την ηθική υπευθυνότητα. Η **αποτελεσματικότητα** των κοινωνικών πρακτικών για την εύρυθμη λειτουργία των ανθρώπινων κοινωνιών, αποτελεί το επαρκές κριτήριο στήριξης της καταλληλότητας των πρακτικών αυτών και όχι η επιβεβαίωση μιας θεωρητικής πρότασης όπως είναι η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Strawson, 1982, p. 60).

Για τον Strawson, και οι δύο απόψεις είναι προβληματικές και ελλιπείς. Το πρόβλημα που προκύπτει από την θέση των πεσιμιστών (ελευθεροκρατών) έχει ως εξής. Κατ' αρχάς, αναγνωρίζουν ότι υπάρχει ένα είδος ελευθερίας, η αρνητική ελευθερία των οπτιμιστών (συμβατοκρατών), που είναι η απουσία εξωτερικών φυσικών εμποδίων για την πραγματοποίηση των πράξεων, η οποία μπορεί να είναι συμβατή και με την θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, κάτι που τελικά φαίνεται να ισχύει.⁴⁵ Οι πεσιμιστές υποστηρίζουν ότι αυτή η έννοια της ελευθερίας είναι μια αρκετά αδύναμη έννοια για να μπορέσει κάποιος να στηρίξει με επάρκεια και πληρότητα την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι ασκείται στους οπτιμιστές μια εύλογη κριτική σχετικά με το είδος της ελευθερίας που διασώζουν (Strawson, 1982, p. 61).

Οι πεσιμιστές θεωρούν λοιπόν ότι για να δικαιολογηθούν με επάρκεια και πληρότητα οι κοινωνικές πρακτικές της τιμωρίας και της ανταμοιβής και για να μπορούμε δίκαια να αποδίδουμε ηθική υπευθυνότητα στις ανθρώπινες πράξεις, θα πρέπει να καταφύγουμε σε ένα είδος ελευθερίας το οποίο είναι κάτι πολύ

⁴⁴Οι οπτιμιστές στο λεξιλόγιο του Strawson είναι οι συμβατοκράτες. Αυτοί δηλαδή που ισχυρίζονται ότι ακόμα και αν ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός είναι αληθής και τελικά φαίνεται να ακυρώνεται η ελευθερία να μπορώ να πράττω σύμφωνα με την θέλησή μου, αυτό το οποίο δεν μπορεί να ακυρωθεί είναι η ηθική υπευθυνότητα που πρέπει να αποδίδουμε στον άνθρωπο για τις πράξεις του.

⁴⁵Η διαφορά της αρνητικής και της θετικής ελευθερίας αποτελεί ένα ακανθώδες πρόβλημα στην ιστορία της δυτικής σκέψης. Με την έννοια της αρνητικής ελευθερίας εννοούμε απλώς την απουσία εξωτερικών εμποδίων στον φυσικό κόσμο για την πραγματοποίηση των ανθρώπινων πράξεων. Με την έννοια της θετικής ελευθερίας όμως, εννοούμε την ελευθερία νοούμενη ως αιτιότητα. Έτσι νοούμενη η ελευθερία κατανοείται ως η γενεσιουργός αιτία μιας καινούργιας αιτιακής αλυσίδας (Kant, 1984, σσ. 4:446-4:447, ελλ.εκδ.97-98).

περισσότερο από αυτού του είδους την αρνητική ελευθερία των οπτιμιστών. Οι πεσιμιστές υποστηρίζουν την άποψη ότι για να μπορέσουμε να δικαιολογήσουμε με επάρκεια την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας θα πρέπει να καταφύγουμε σ' ένα διαφορετικό είδος ελευθερίας. Το είδος αυτό είναι η θετική ελευθερία, νοούμενη ως αιτιότητα, που είναι η δυνατότητα να πράττει κάποιος σύμφωνα με την θέληση του. Η δυνατότητα να πράττει κάποιος σύμφωνα με την θέλησή του, η δυνατότητα κάποιος να αρχίζει μια καινούρια αιτιακή σειρά, είναι μια βασική προϋπόθεση ώστε να δικαιολογηθούν με επάρκεια οι κοινωνικές πρακτικές της τιμωρίας ή της ανταμοιβής. Με τα λόγια του ίδιου του Strawson «ο όρος, εξαιτίας του οποίου κάποιος αξίζει πραγματικά το φταίξιμο για μια θετική πράξη περισσότερο από μια παράλειψη, πηγάζει πέρα από την αρνητική ελευθερία των οπτιμιστών» (Strawson, 1982, p. 61). Αυτό το είδος της ελευθερίας, όμως, δεν μπορεί να είναι συμβατό με την αλήθεια της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και με την έννοια του «καθορισμένου γεγονότος», που αυτή η θέση απαιτεί κατά τον Strawson (Strawson, 1982, p. 62).⁴⁶

Οι οπτιμιστές από την άλλη προσπαθούν να στηρίξουν τις κοινωνικές πρακτικές της επιβράβευσης και της καταδίκης στην σημασία της αποτελεσματικότητας των πρακτικών αυτών για την εύρυθμη ανάπτυξη των κοινωνιών. Το πρόβλημα που προκύπτει από την θέση των οπτιμιστών, και έχει επισημανθεί από τους πεσιμιστές, είναι ότι αν στηριχθούμε αποκλειστικά και μόνο στην αποτελεσματικότητα που έχουν οι κοινωνικές πρακτικές για τη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και αποδώσουμε μόνο κοινωνικό-ρυθμιστικό ρόλο στην ύπαρξη των πρωτογενών ανθρώπινων συναισθηματικών αντιδράσεων, όπως επικαλείται ο Strawson, έκφραση των οποίων αποτελούν οι πρακτικές αυτές, τότε αυτό σημαίνει ότι η ηθική υπευθυνότητα θα μπορούσε να είναι το αποτέλεσμα του

⁴⁶ Πώς είναι δυνατόν όμως ο άνθρωπος να μπορεί να πράττει κατά την θέλησή του και η πράξη του αυτή να μπορεί να θεωρηθεί η αρχή μιας καινούργιας αιτιακής αλυσίδας, στην περίπτωση που αποδειχθεί ότι η ίδια του η ύπαρξη καθορίζεται από αιτίες οι οποίες υπάρχουν πολύ πριν ο ίδιος δημιουργηθεί ως ολοκληρωμένο έμβιο ον; Με την παρατήρηση αυτή απλώς αναρωτιέμαι αν αρκεί από μόνη της μια απλή απόρριψη, χωρίς περαιτέρω διευκρινίσεις, της αλήθειας του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού για να στηριχθεί η άποψη των ελευθεροκρατών. Κατά την γνώμη μου, στην παρατήρηση αυτή φαίνεται και το συγκριτικό πλεονέκτημα των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών, συμπεριλαμβανομένης και της θεωρίας του Strawson, οι οποίες προσπαθούν να διασώσουν μια έννοια ελευθερίας αλλά και μια έννοια ηθικής υπευθυνότητας είτε στην περίπτωση της αλήθειας είτε στην περίπτωση της απόρριψης της θέσης του ντετερμινισμού.

υπολογισμού των ωφέλιμων συνεπειών που μπορεί να έχουν οι ανθρώπινες πράξεις (Σαργέντης, 2012, σσ. 78-79).

Με αυτό τον τρόπο, όμως, οι ίδιες οι κοινωνικές πρακτικές που υιοθετεί μια ορισμένη κοινωνία, θα μπορούσαν να βασίζονται στον υπολογισμό των ωφέλιμων συνεπειών που θα έχουν οι συγκεκριμένες πρακτικές. Μια εύλογη αντίρρηση είναι η εξής: θα μπορούσαν πραγματικά οι ωφέλιμες συνέπειες των κοινωνικών πρακτικών να ευθύνονται για την ομαλή ανάπτυξη των ανθρώπινων κοινωνιών διασώζοντας έναν βαθύτερο ηθικό χαρακτήρα των ανθρωπίνων πράξεων; Μήπως απαιτείται κάτι πολύ ουσιαστικότερο κατ' αρχάς για να υιοθετηθούν οι πρακτικές αυτές, αλλά και για να δικαιολογηθούν με επάρκεια; Αυτό που απαιτείται, κατά τους πεσιμιστές, είναι να μπορεί ο άνθρωπος να πράττει σύμφωνα με την θέληση του, ακριβώς για να διασώζεται ένας βαθύτερος ηθικός χαρακτήρας των ανθρωπίνων πράξεων (Strawson, 1982, p. 60).

Συμπερασματικά, και με βάση την άποψη των οπτιμιστών, καταλήγουμε να υποστηρίξουμε ότι ο ρόλος της Ηθικής και κυρίως του ηθικού συναισθήματος είναι μονάχα ρυθμιστικός για την εύρυθμη λειτουργία των κοινωνιών. Εάν η Ηθική, όμως, εξασφαλίζει μονάχα την καλή λειτουργία της ανθρώπινης συμπεριφοράς, ρυθμίζοντάς την, για την ομαλή ανάπτυξη των κοινωνιών, τότε ποιος ο λόγος να μιλάμε για μια βαθύτερη έννοια ελευθερίας, τέτοια που να αξίζει να θέλουμε; Μια ρυθμισμένη ελευθερία μπορεί να είναι αρκετή για να δικαιολογήσει τις διάφορες κοινωνικές πρακτικές, ωστόσο δεν θα μπορούσε να στηρίξει μια βαθύτερη έννοια ελευθερίας και έναν βαθύτερο ηθικό χαρακτήρα.

Ο Strawson τονίζει ότι οι δύο προηγούμενες θεωρητικές κατευθύνσεις είναι τελικά προβληματικές. Διαφωνεί με την «παράλογη», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, υπεράσπιση μιας «μεταφυσικής ελευθερίας» από τους πεσιμιστές, αλλά και με την «κενή» υπεράσπιση, από τους οπτιμιστές, μιας ελευθερίας, η οποία στηρίζεται σε μια απρόσωπη αποτελεσματικότητα κάποιων κοινωνικών πρακτικών και ρυθμίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά ανάλογα με την κάθε περίπτωση. Αυτές οι απόψεις αφήνουν απ' έξω κάτι πολύ σημαντικό και ζωτικό, που είναι τα ιδιαίτερα πρόσωπα και οι πρωτογενείς συναισθηματικές αντιδράσεις τους (Strawson, 1982, p.

62). Οι προηγούμενες απόψεις φαίνεται ότι επικεντρώνονται σε μια απρόσωπη αποδοχή ή απόρριψη των κοινωνικών πρακτικών της τιμωρίας και της ανταμοιβής που υιοθετούν οι ανθρώπινες κοινωνίες. Αυτό το οποίο δεν υπολογίζουν ούτε οι πεσιμιστές ούτε οι οπτιμιστές είναι ο μεμονωμένος άνθρωπος, ο οποίος διαθέτει κάποιες ιδιαίτερες και πολύ συγκεκριμένες **πρωτογενείς στάσεις αντίδρασης** οι οποίες εκφράζονται μέσα στις κοινωνικές πρακτικές (Strawson, 1982, p. 67).

Εάν στρέψουμε την προσοχή μας αποκλειστικά και μόνο στις κοινωνικές πρακτικές και την όποια αποτελεσματικότητά τους, είτε με το να τις αποδεχθούμε, είτε με το να τις απορρίψουμε, τότε διαφεύγει από την προσοχή μας κάτι πολύ σημαντικό που είναι ο ίδιος ο πράττων. Οι πρωτογενείς ανθρώπινες στάσεις αντίδρασης μεταθέτουν την προσοχή αποκλειστικά σ' αυτόν που πράττει. Ο Strawson, μ' αυτόν τον τρόπο, αποδίδει την ηθική υπευθυνότητα αποκλειστικά στον ίδιο τον πράττοντα και στρέφεται στην καθολικότητα που έχουν οι στάσεις αντίδρασης και τα ηθικά συναισθήματα του ανθρώπινου είδους, για να τη δικαιολογήσει.

Σ' αυτό το δίκτυο των στάσεων αντίδρασης, το οποίο φαίνεται να μορφοποιεί ένα ουσιώδες μέρος της ηθικής ζωής όπως την γνωρίζουμε (Strawson P., 1982, p. 78), ο Strawson θεωρεί ότι στηρίζει το ζήτημα της ηθικής υπευθυνότητας σε μια πιο στέρεα βάση. Αυτό το «περίπλοκο δίκτυο συμπεριφορών και συναισθημάτων» είναι το μοναδικό επαρκές θεμέλιο κατανόησης της «ηθικής γλώσσας» (Strawson, 1982, p. 78). Η «νατουραλιστική στροφή του Strawson», όπως έχει χαρακτηριστικά ονομαστεί (Mckenna & Russell, 2008, p. 5), αναδεικνύει τον ουσιαστικό ρόλο των ηθικών συναισθημάτων. Η ηθική ζωή, άρα και η ηθική υπευθυνότητα, εξαρτάται από τις συναισθηματικές στάσεις αντίδρασης που ως άνθρωποι υιοθετούμε. Η σημασία του ηθικού συναισθήματος, η πραγματικότητά του και το γεγονός ότι ως άνθρωποι αντιδράμε συναισθηματικά στις διαπροσωπικές μας σχέσεις αποτελεί πραγματικό γεγονός και θεμέλιο ανάπτυξης της θεωρίας του. Ο Strawson επιχειρεί μια απομυθοποίηση και μια καυστική κριτική του αποκλειστικά θεωρητικού και διανοητικού τρόπου προσέγγισης του παραδοσιακού προβλήματος της ελεύθερης βούλησης (Strawson, 1982, p. 79).

Μ' αυτόν τον τρόπο, ο Strawson συνδέει τα ηθικά συναισθήματα με τα πραγματικά γεγονότα. Επιπλέον, επαναφέρει στο προσκήνιο την πραγματική σημασία που αυτά θα έπρεπε να έχουν και αναρωτιέται για την αιτία που η συζήτηση για τα ηθικά συναισθήματα έχει πέσει σε δυσμένεια «It is a pity that talk of the moral sentiments has fallen out of favour» (Strawson, 1982, p. 79). Στο λεξιλόγιο του Strawson το ηθικό συναίσθημα είναι γεγονός και προσπαθεί να υποστηρίξει ότι είναι συμβατό ακόμη και με την αλήθεια της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Έτσι, στην έννοια και την πραγματικότητα του ηθικού συναισθήματος στηρίζεται η ίδια η ηθική υπευθυνότητα. Μια τέτοια ηθική υπευθυνότητα θα μπορούσε να υπάρχει ακόμα και σ' έναν αιτιοκρατικό, ντετερμινιστικό κόσμο. Οι στάσεις αντίδρασης, λοιπόν, αφορούν ατομικά και προσωπικά τον άνθρωπο και αποτελούν μια έκφραση του ηθικού συναισθήματος και της ηθικής υπευθυνότητας του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά.

Ακόμα και αν ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός ισχύει στον φυσικό κόσμο, η υιοθέτηση μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς από την μεριά των ανθρώπων, η εκδήλωση των ηθικών συναισθημάτων που κάθε άνθρωπος υιοθετεί και οι αλληλεπιδράσεις με τους ανθρώπους που πλαισιώνουν το κοινωνικό του σύνολο, και προωθούν την συγκεκριμένη εκδήλωση, πραγματοποιείται με φυσικό τρόπο στο ανθρώπινο είδος. Τα ηθικά συναισθήματα αποτελούν μια ορισμένη στάση του ανθρώπου απέναντι στην καλή ή την κακή πρόθεση των συνανθρώπων του. Σ' αυτή την πραγματικότητα, ο Strawson στηρίζει τις κοινωνικές πρακτικές της τιμωρίας και της ανταμοιβής, έκφραση των οποίων είναι και οι πρωτογενείς «στάσεις αντίδρασης». Αυτή η πραγματικότητα για τον Strawson είναι η μόνη υπαρκτή (Strawson, 1982, p. 79).

Τον Strawson λοιπόν δεν τον ενδιαφέρει να ασχοληθεί με την αναζήτηση βαθύτερων μεταφυσικών προϋποθέσεων που θα μπορούσαν να κρύβονται πίσω από τις έννοιες που συνθέτουν το παραδοσιακό πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Αυτό που τον ενδιαφέρει είναι να δείξει ότι υπάρχει ένα αρχικό αντικειμενικό υπόβαθρο σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Γι' αυτόν, το υπόβαθρο αυτό βρίσκεται σε αυτές τις «καθολικού» τύπου ανθρώπινες συναισθηματικές αντιδράσεις. Ο Strawson στην πραγματικότητα τονίζει ότι οι

άνθρωποι δεν ασχολούνται με υπερβολικό ζήλο για την αναζήτηση της επιστημονικής αλήθειας δυσεπίλυτων προβλημάτων όπως το πρόβλημα της σχέσης της ελευθερίας και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Strawson P. , 1982, pp. 79-80). Αντίθετα, οι άνθρωποι πάντοτε ενδιαφέρονται και συζητούν για το ότι αισθάνονται ηθικά υπεύθυνοι για τις πράξεις τους, ευλογημένοι ή αδικημένοι, ευγνώμονες ή συγχωρητικοί⁴⁷ (Strawson P. , 1982, pp. 62-64). Αναλόγως, λοιπόν, με το πώς αισθάνονται, ευγνώμονες, συγχωρητικοί ή πληγωμένοι, η πλειοψηφία των ανθρώπων υιοθετεί τις λεγόμενες πρωτογενείς στάσεις αντίδρασης σε σχέση με τον εαυτό τους και απέναντι στους συνανθρώπους που συνθέτουν τον κοινωνικό τους χώρο (Strawson, 1982, p. 62).

2.2 Κριτική αποτίμηση των «Στάσεων Αντίδρασης»

Οι περισσότεροι μελετητές συμφωνούν γενικότερα ως προς την θετική συνεισφορά της θεωρίας του Strawson η οποία είναι η σύνδεση της ηθικής υπευθυνότητας με τις συναισθηματικές στάσεις αντίδρασης (Σαργέντης, 2012, σ. 83). Η σύνδεση αυτή βοήθησε σε μια μεταγενέστερη σαφέστερη κατανόηση των κοινωνικών πρακτικών, βάσει των οποίων αποδίδουμε ηθική υπευθυνότητα. Ωστόσο, η συγκεκριμένη σύνδεση αποτέλεσε και το εφαλτήριο διαφόρων αντιρρήσεων σχετικά με την «περιορισμένη», ενδεχομένως, αντίληψη των όρων με βάση τους οποίους αποδίδουμε ηθική υπευθυνότητα (Eshleman, 2014). Οι κοινωνικές πρακτικές, βάσει των οποίων τα μέλη μιας κοινωνίας αποδίδουν ηθική υπευθυνότητα, αφορούν μονάχα το συγκεκριμένο ιστορικό κοινωνικό πλαίσιο εντός του οποίου έχουν δημιουργηθεί και φυσικά δημιουργούνται αντίστοιχα ερωτήματα.

Για τον Strawson «το γενικό πλαίσιο των στάσεων αντίδρασης είναι κάτι το οποίο μας δόθηκε μαζί με το γεγονός της ανθρώπινης κοινωνίας». «Η ολότητα αυτή, (οι στάσεις αντίδρασης και η ανθρώπινη κοινωνία), δεν επιτρέπει μια εξωτερική

⁴⁷ Η συγχώρηση αποτελεί ένα αρκετά ιδιαίτερο συναίσθημα. Είναι το συναίσθημα το οποίο εμπλέκεται στο να ξεπεραστούν τα οποιαδήποτε εχθρικά συναισθήματα ακόμη και όταν οι λογικές κρίσεις που δημιούργησαν τα συγκεκριμένα εχθρικά συναισθήματα θεωρούνται σωστές (Allais, 2008, p. 43).

ορθολογική δικαιολόγηση» (Strawson P. , 1982, p. 78). Επιπλέον υποστηρίζει ότι: «Μέσα στην γενική δομή ή το δίκτυο των ανθρώπινων αντιδράσεων και συναισθημάτων, για τα οποία ήδη έχω μιλήσει, υπάρχει απέραντος χώρος για τροποποίηση, ανακατεύθυνση, κριτική και δικαιολόγηση» (Strawson P. , 1982, p. 78). Ας δούμε πιο αναλυτικά τις συγκεκριμένες απόψεις.

2.3 Μια εγγενής αντίφαση

Κατ' αρχάς, στις προηγούμενες απόψεις του Strawson, παρατηρούμε να υπάρχει μια εγγενής αντίφαση. Η αντίφαση αυτή προκύπτει από την δέσμευση του Strawson σε μια περιγραφική μεταφυσική και επιπλέον από την δέσμευσή του σ' ένα συγκεκριμένο είδος νατουραλισμού σε σχέση με τις στάσεις αντίδρασης (Mckenna & Russell, 2008, p. 10). Από την μία ο Strawson υποστηρίζει στο «Freedom and Resentment» ότι υπάρχει απέραντος χώρος για τροποποίηση των στάσεων αντίδρασης, από την άλλη όμως έχει ήδη δεχθεί τις συνέπειες των δεσμεύσεων του από την στατική περιγραφική μεταφυσική και από την ουσιώδη φυσιολογική δέσμευση των ανθρώπινων όντων στις στάσεις αντίδρασης.

Την δέσμευση του Strawson σε μια περιγραφική μεταφυσική μπορούμε να την διακρίνουμε ήδη στην μελέτη *Individuals* η οποία αποτελεί μια «πραγματεία για την περιγραφική μεταφυσική» (Strawson P. , 1959, p. 11). Η μεταφυσική για τον Strawson αποτελεί «ένα εργαλείο κατανόησης των νέων κατευθύνσεων στους ανθρώπινους τρόπους σκέψης», «εργαλείο το οποίο θα ήταν μεγάλο λάθος να το δούμε μονάχα από αυτήν την ιστορική οπτική», «γιατί υπάρχει ένας κεντρικός πυρήνας στην ανθρώπινη σκέψη ο οποίος δεν έχει ιστορία», «υπάρχουν κατηγορίες και συλλήψεις, (εννοείται στην ανθρώπινη σκέψη), οι οποίες δεν αλλάζουν καθόλου» (Strawson P. , 1959, p. 10). Κάτι παρόμοιο φαίνεται να υποστηρίζει και στο "Freedom and Resentment", όταν στο συγκεκριμένο άρθρο ο Strawson προσπαθεί να επιχειρηματολογήσει για τα φυσικά θεμέλια των «εννοιών και των πρακτικών που σχετίζονται με την ηθική υπευθυνότητα» και βρίσκονται στο

«δίκτυο» των ανθρώπινων στάσεων αντίδρασης και των συναισθημάτων (Strawson P. , 1982, pp. 78,80).

Για τον Strawson λοιπόν η περιγραφική μεταφυσική αναδεικνύει την πραγματική δομή της σκέψης μας για τον κόσμο. Μια τέτοια δήλωση φαίνεται να υπόσχεται πολλά.

"Descriptive metaphysics is content to describe the actual structure of our thought about the world.." (Strawson P. , 1959, p. 9). «Η περιγραφική μεταφυσική αρκείται να περιγράψει την πραγματική δομή της σκέψης μας για τον κόσμο».

Η συγκεκριμένη δέσμευση του Strawson αποδεικνύεται «στατική» και «συντηρητική», επειδή προσπαθεί να αναφερθεί με κάποιου είδους βεβαιότητα σε μια φυσική δικαιολόγηση των βασικών εννοιών αλλά και των βασικών πρακτικών που ως άνθρωποι υιοθετούμε και που σχετίζονται άμεσα με την ηθική υπευθυνότητα (Mckenna & Russell, 2008, p. 10). Αν και ο Strawson υποστηρίζει ότι υπάρχει «απέραντος χώρος για τροποποίηση, ανακατεύθυνση, κριτική και δικαιολόγηση» των στάσεων αντίδρασης, εντούτοις η «ουσιώδης δέσμευση» των ανθρώπων στις στάσεις αντίδρασης, που επικαλείται, μπλοκάρει σε τελική ανάλυση κάθε ουσιαστική αλλαγή τους (Strawson P. , 1982, p. 78). Φαίνεται τελικά ότι οι ίδιες οι στάσεις αντίδρασης επιδέχονται περισσότερες αλλαγές απ' όσες επιτρέπει ο Strawson με την συγκεκριμένη δέσμευση του (Mckenna & Russell, 2008, σσ. 10-11).

Ένα παράδειγμα για το αν οι στάσεις αντίδρασης επιδέχονται περισσότερες αλλαγές απ' όσες επιτρέπει ο Strawson παρουσιάζεται σε μια υποθετική αποδοχή της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Αν ισχυριστούμε, δηλαδή, ότι οι πράξεις των ανθρώπων καθορίζονται αιτιοκρατικά από την επίδραση γενετικών κληρονομικών και περιβαλλοντικών παραγόντων κατά την διάρκεια της φυσιολογικής τους ανάπτυξης, τείνουμε, αν όχι να αλλάξουμε, τουλάχιστον να διαφοροποιήσουμε τις αρχικές μας στάσεις αντίδρασης από τις οποίες προήλθε μια ενδεχόμενη π.χ. ηθική καταδίκη (Watson, 2008, pp. 128-131) και (Pereboom, 2001, pp. 94-100).⁴⁸

⁴⁸ Αν όχι να τις αλλάξουμε πλήρως, τότε σίγουρα τις αναθεωρούμε με έναν τρόπο πιο αξιολογικό. Ο Watson παραθέτει μια πραγματική ιστορία για να αποδείξει τον συγκεκριμένο

Στην βιβλιογραφία φαίνεται να υπάρχουν δύο βασικές κατευθύνσεις στις οποίες προσανατολίζονται οι σύγχρονες αντιρρήσεις και εκφράζονται μέσα από τις δύο κύριες δεσμεύσεις του Strawson στο "Freedom and Resentment". Με την πρώτη δέσμευση: (α) Ο Strawson υποστηρίζει ότι μια έγκυρη κριτική των συνηθισμένων στάσεων αντίδρασης θα πρέπει να πραγματοποιείται αυστηρά στο πλαίσιο εντός του οποίου αυτές οι στάσεις αντίδρασης αναπτύσσονται. Στο συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο συμπεριλαμβάνονται και οι κοινωνικές πρακτικές, οι οποίες αποτελούν μια έκφραση των στάσεων αντίδρασης, βάσει των οποίων αποδίδεται και η ηθική υπευθυνότητα. Έτσι, το να είναι κάποιος ηθικά υπεύθυνος φαίνεται να ορίζεται σε σχέση με τις κοινωνικές πρακτικές, συνδέεται δηλαδή με τους όρους βάσει των οποίων αποδίδεται η ηθική υπευθυνότητα σε μια συγκεκριμένη κοινωνία. Μια τέτοια συμπερασματική παραδοχή όμως με τη σειρά της, αποκλείει, σύμφωνα με τον Strawson, οποιαδήποτε εξωτερική ορθολογική κριτική των συγκεκριμένων στάσεων αντίδρασης και των κοινωνικών πρακτικών (Strawson P. , 1982, p. 78). Με την δεύτερη δέσμευση: (β) Ο Strawson υποστηρίζει ότι οι στάσεις αντίδρασης είναι φυσιολογικές αντιδράσεις, υπάρχει δηλαδή μια ουσιώδης φυσιολογική δέσμευση σ' αυτές, οι οποίες μορφοποιούνται και από την ψυχολογική συγκρότηση του ανθρώπου (Strawson P. , 1982, pp. 67-79,80). Ως εκ τούτου, δεν θα μπορούσαν να εξετασθούν μεμονωμένες και αποκομμένες από αυτήν την πραγματικότητα. Αυτό σημαίνει ότι οι στάσεις αντίδρασης, για τον Strawson, δεν θα μπορούσαν να επηρεαστούν από την αλήθεια ή όχι "εξωτερικών", ως προς την συγκεκριμένη πραγματικότητα, θεωρητικών προτάσεων όπως είναι π.χ. η θεωρητική πρόταση της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Eshleman, 2014).

ισχυρισμό σχετικά με τον Robert Alton Harris. Ο Robert Harris δολοφόνησε δύο έφηβους στο Σαν Ντιέγκο και καταδικάστηκε στην ποινή του θανάτου, η οποία και εκτελέστηκε το 1992 στην πολιτεία της Καλιφόρνια. Ο Watson εξηγεί τον τρόπο με βάση τον οποίο οι αρχικές στάσεις αντίδρασης τείνουν τουλάχιστον να διαφοροποιηθούν όταν κάποιος γνωρίσει με ακρίβεια τις λεπτομέρειες της ζωής του Robert Harris (Corwin, 1982).

2.4 Το πρόβλημα της ουσιώδους «φυσιολογικής» δέσμευσης στις στάσεις αντίδρασης

Μια βασική κριτική εντοπίζεται στην άποψη ότι η ανθρώπινη δέσμευση στο δίκτυο των στάσεων αντίδρασης και των ηθικών συναισθημάτων που επικαλείται ο Strawson, δεν μπορεί να είναι τόσο **ουσιώδης** όσο διατείνεται ο ίδιος. Οι στάσεις αντίδρασης φαίνεται να μην είναι τόσο μόνιμες όπως είναι για παράδειγμα τα συναισθήματα του φόβου, της αγάπης ή του απόλυτου κακού.⁴⁹ Αντίθετα, οι στάσεις αντίδρασης φαίνεται να είναι ένα «πολιτισμικό κατασκεύασμα, το οποίο παράγεται σε συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες» (McKenna & Russell, 2008, p. 10).

Ο Gary Watson εκφράζει την αντίρρησή του σ' αυτή την ουσιώδη ανθρώπινη δέσμευση στο δίκτυο των στάσεων αντίδρασης. Αναρωτιέται για την περίπτωση του απόλυτου κακού. Σύμφωνα με τον Strawson, κάποιος για να είναι ανοιχτός στην ηθική καταδίκη, προϋποθέτει μια ικανότητα συμμετοχής σε μια ηθική συζήτηση, η οποία με την σειρά της προϋποθέτει μια ικανότητα αντίδρασης σε ηθικούς λόγους. Με ποια έννοια όμως ένας απολύτως κακός άνθρωπος θα μπορούσε να αντιδράσει σε λόγους ευγενείας; Ένας άνθρωπος κακός επιδεικνύει μια αδιαφορία σε σχέση με το περιεχόμενο που αποδίδουμε στους ηθικούς λόγους. Έτσι, το απόλυτο κακό φαίνεται να μας καθιστά εντελώς ακατάλληλους για την ηθική καταδίκη, κάτι που φυσικά οδηγεί σε παράδοξο (Watson, 2008, p. 115).⁵⁰

Ο Jay Wallace επίσης παρουσιάζει κάποιες ενδιαφέρουσες αντιρρήσεις στο βιβλίο του *Responsibility and the Moral Sentiments* (Wallace, 1996). Για τον Wallace, το να είναι κάποιος ηθικά υπεύθυνος δεν συνεπάγεται ότι διαθέτει και ελευθερία της βούλησης. Η ερώτηση που πραγματικά έχει σημασία γι' αυτόν είναι το πόση ελευθερία χρειαζόμαστε ως άνθρωποι για να νοηματοδοτούνται με σαφήνεια οι

⁴⁹ Το σημείο αυτό παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον αν σκεφτούμε μια υποτιθέμενη ιεραρχία των ανθρώπινων συναισθημάτων. Αν δηλαδή υπάρχουν συναισθήματα διαφορετικού είδους από τις στάσεις αντίδρασης, όπως επικαλούνται οι McKenna και Russell, προκύπτει εύλογα το ερώτημα για το ποια ανθρώπινα συναισθήματα εμπεριέχονται στις στάσεις αντίδρασης και ποια όχι (McKenna & Russell, 2008, p. 10).

⁵⁰ Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση της αντίρρησης του Watson δεξ σχετικά (Watson, 2008, pp. 115-141).

τρόποι με τους οποίους αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας στον κόσμο. Ως πρόσωπο, ως υποκείμενο με συγκεκριμένους τρόπους αντίληψης των ίδιων των δικών του πράξεων, αλλά και ως ηθικά υπεύθυνο υποκείμενο. Από την ιδιαίτερη εξέταση του Strawson για την ψυχολογία του υποκειμένου που τίθεται σε ηθική κρίση, ο Wallace μεταθέτει τον προβληματισμό σε μια γενικότερη στάση που χαρακτηρίζει την ίδια την ηθική κρίση (Wallace R. J., 1996, pp. 1-2).

Σύμφωνα με τον προβληματισμό αυτό, ο Wallace προσπαθεί να παρουσιάσει μια ιδιαίτερη ερμηνεία των στάσεων αντίδρασης. Τονίζει ότι πρέπει να ακολουθήσουμε την άποψη του Strawson για μια πληρέστερη κατανόηση του τρόπου με βάση τον οποίο θεωρούμε τους ανθρώπους ηθικά υπεύθυνους με όρους αντιδραστικών συναισθημάτων (Wallace, *Emotions, Expectations and Responsibility*, 2008, p. 185). Η ερμηνεία του Wallace όμως για τα αντιδραστικά συναισθήματα εστιάζει στα φαινόμενα της δυσαρέσκειας, της ενοχής και της αγανάκτησης. Υποστηρίζει ότι τα συναισθήματα αυτά διακρίνονται για την συστατική τους σύνδεση με μια στάση, κατά την οποία έχουμε από τους άλλους συγκεκριμένες προσδοκίες και απαιτήσεις. Το να υιοθετήσεις δηλαδή την συγκεκριμένη στάση προσδοκιών και απαιτήσεων απέναντι σε κάποιον, σημαίνει ότι είσαι έτοιμος να βιώσεις τα φαινόμενα της δυσαρέσκειας, της ενοχής και της αγανάκτησης. Έτσι, για τον Wallace, το να θεωρούμε κάποιον ηθικά υπεύθυνο για τις πράξεις του, σημαίνει ότι θεωρούμε ότι ανήκει σε μια ορισμένη τάξη προσδοκιών (Wallace, 2008, p. 157).

Το πρόβλημα για τον Wallace δεν είναι στο αν τα αντιδραστικά συναισθήματα είναι αναπόφευκτα ή όχι, ούτε στο κατά πόσο μπορούν να εμπλουτίσουν ή όχι την ανθρώπινη ζωή. Το πρόβλημα βρίσκεται στο κατά πόσο δίκαιη μπορεί να θεωρηθεί η υιοθέτηση της συγκεκριμένης στάσης, των στάσεων αντίδρασης δηλαδή, απέναντι στους ανθρώπους, σ' έναν κόσμο όμως όπου οι πράξεις τους είναι τελικά το ντετερμινιστικό αποτέλεσμα πρωταρχικών αιτιών που λειτούργησαν πολύ πριν την δική τους γέννηση. Η πραγματική επίλυση του χάσματος μεταξύ οπτιμιστών και πεσιμιστών δεν μπορεί να επιλυθεί μονάχα με μια απλή αναφορά στο «γεγονός» των συναισθηματικών στάσεων αντίδρασης και την σύνδεσή τους με το «γεγονός» της ανθρώπινης κοινωνίας, όπως διατείνεται ο Strawson. Αντιθέτως, το πρόβλημα θα μπορούσε να επιλυθεί με μια λεπτομερή

δέσμευση σε κανονιστικά θέματα, σχετικά με την αμεροληψία που θα έπρεπε να υπερισχύει στις αντιδραστικές πράξεις στις οποίες προβαίνουν οι άνθρωποι, όταν διακατέχονται από τα συναισθήματα της δυσαρέσκειας, της ενοχής και της αγανάκτησης (Wallace, 2008, p. 185).

2.5 Το πρόβλημα της αναθεώρησης των στάσεων αντίδρασης

Μια επιπλέον κριτική βρίσκεται στην άποψη ότι τελικά οι δεσμεύσεις του Strawson μπλοκάρουν κάθε προσέγγιση για μια ριζική αναθεωρητική θεωρία, και σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα αλλά και σε σχέση με τις πρακτικές βάσει των οποίων την αποδίδουμε (Mckenna & Russell, 2008, pp. 10-11).⁵¹

Ο Strawson υποστηρίζει ότι «η ύπαρξη του γενικού σκελετού των στάσεων αντίδρασης είναι κάτι το οποίο μας δόθηκε μαζί με το γεγονός της ανθρώπινης κοινωνίας». «Ως ολότητα, ..δεν επιτρέπει μια εξωτερική λογική δικαιολόγηση» (Strawson P. , 1982, p. 78). Επίσης, και σε σχέση με τις αντικειμενικές στάσεις αντίδρασης, ήδη έχει ισχυριστεί ότι η «υιοθέτησή τους δεν μπορεί να είναι το αποτέλεσμα μιας θεωρητικής πεποίθησης, η οποία προέρχεται από την αλήθεια της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, αλλά αντίθετα είναι το αποτέλεσμα της εγκατάλειψης, για διαφορετικούς λόγους σε διαφορετικές περιπτώσεις, των συνηθισμένων διαπροσωπικών στάσεων» (Strawson P. , 1982, p. 69).⁵² Το «γεγονός της φυσικής ανθρώπινης δέσμευσης στις συνηθισμένες διαπροσωπικές στάσεις» αποτελεί «μέρος του γενικού σκελετού της ανθρώπινης ζωής» και είναι αθέμιτο να εξετάζουμε την συγκεκριμένη δέσμευση με τον τρόπο που εξετάζουμε π.χ. κάποιες μεμονωμένες υποκειμενικές περιπτώσεις εντός του συγκεκριμένου γενικού

⁵¹ Ωστόσο, υπάρχουν και μελετητές οι οποίοι θεωρούν ότι τελικά η θεωρία του Strawson είναι περισσότερο αναθεωρητική απ' ό,τι κι ο ίδιος αφήνει να εννοηθεί (Bennett, 2008, p. 55).

⁵² Οι αντικειμενικές στάσεις αντίδρασης διαφοροποιούνται από τις συνηθισμένες συμμετοχικές στάσεις αντίδρασης και υιοθετούνται όταν συναναστρεφόμαστε με ανθρώπους οι οποίοι είναι διανοητικά ασθενείς ή ανθρώπους για τους οποίους δεν μπορούμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνοι για τις πράξεις τους, όπως π.χ. τα ανήλικα παιδιά. Σ' αυτές τις περιπτώσεις όμως δημιουργούνται εύλογα ερωτήματα ως προς την αιτία της εγκατάλειψης των συνηθισμένων στάσεων αντίδρασης. Φαίνεται δηλαδή σαν η αιτία της εγκατάλειψης των συνηθισμένων στάσεων αντίδρασης να είναι απόρροια μιας διαισθητικής πεποίθησης ότι οι πράξεις των ανθρώπων καθορίζονται τελικά αιτιοκρατικά (Strawson P. , 1982, pp. 69-70).

σκελετού (Strawson P. , 1982, p. 70). Σύμφωνα με τις απόψεις αυτές όμως, ο Strawson στην ουσία μάς λέει ότι οποιοδήποτε υποτιθέμενο θεωρητικό πρόβλημα μεταξύ των στάσεων αντίδρασης και της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού δεν μπορεί να είναι ένα λογικό πρόβλημα. Δεν μπορεί να είναι ένα λογικό πρόβλημα, ακριβώς επειδή είναι «εξωτερικό» και ως προς κάθε συγκεκριμένο και ιστορικά καθορισμένο κοινωνικό πλαίσιο και ως προς τις πρακτικές βάσει των οποίων το κάθε κοινωνικό πλαίσιο αποδίδει την ηθική υπευθυνότητα. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού δεν αφορά άμεσα ούτε το κοινωνικό πλαίσιο ούτε τις πρακτικές απόδοσης της ηθικής υπευθυνότητας, γι' αυτό στην πραγματικότητα δεν μπορεί να υφίσταται ως πρόβλημα (Pereboom, *Living Without Free Will*, 2001, p. 98).

Ο Derk Pereboom αναπτύσσει με τρία βασικά επιχειρήματα την άποψη ότι όντως οι στάσεις αντίδρασης διαμορφώνονται και αναθεωρούνται ανάλογα, π.χ. από την υποτιθέμενη αλήθεια μιας θεωρητικής πρότασης, όπως είναι και η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, εκφράζοντας την αντίθεσή του στην προηγούμενη άποψη του Strawson. Το πρώτο επιχείρημα που χρησιμοποιεί συνδέεται με το ότι όντως οι στάσεις αντίδρασης φαίνεται να αναθεωρούνται στην περίπτωση που ισχύει τελικά η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Συνήθως οι αρχικές στάσεις αντίδρασης διαμορφώνονται ανάλογα, ειδικότερα απέναντι σ' αυτούς που νομίζουμε αρχικά ότι τους αξίζει η ηθική καταδίκη, όταν γνωρίσουμε με περισσότερες λεπτομέρειες τους λόγους, εξαιτίας των οποίων οδηγήθηκαν να πράξουν αυτό για το οποίο θεωρούμε ότι είναι ηθικά υπόλογοι (Pereboom, 2001, pp. 95-96).⁵³

Το δεύτερο επιχείρημα συνδέεται με την άποψη ότι ακόμα και σε μια υποθετική σύγκρουση της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού με τις συνηθισμένες στάσεις αντίδρασης, δεν φαίνεται να είναι καθόλου ξεκάθαρο ότι μια ορθολογική εκτίμηση των συνηθισμένων στάσεων αντίδρασης θα έδειχνε μια προτίμηση περισσότερο στην διατήρησή τους από την ριζική αναθεώρησή τους. Ένας υποτιθέμενος αιτιοκρατικός ντετερμινιστής, ο οποίος ξέρει ότι όντως η

⁵³ Ο Pereboom χρησιμοποιεί το πραγματικό παράδειγμα του δολοφόνου Robert Harris που χρησιμοποίησε και ο Gary Watson (Watson, 2008).

θεωρητική του πεποίθηση σαφώς και επηρεάζει τις στάσεις αντίδρασης, φαίνεται παράλογο να συνεχίσει να διατηρεί τις ίδιες στάσεις αντίδρασης στις περιπτώσεις όπου η διατήρησή τους υπονομεύει την ομαλή ανάπτυξη των διαπροσωπικών σχέσεων. Αντίθετα, του φαίνεται πιο λογικό το να αναθεωρήσει τις συγκεκριμένες στάσεις, αν πράγματι ευελπιστεί σε μια καλύτερευση των διαπροσωπικών του σχέσεων. Δίνοντας ένα παράδειγμα, ο Pereboom εξετάζει το τι φαίνεται να θεωρεί ο Strawson ότι συμβαίνει στην περίπτωση που κάποιος νιώσει αγανάκτηση για κάποιον άλλο άνθρωπο ο οποίος σκόπιμα πρόδωσε την εμπιστοσύνη του. Ο Strawson υποστηρίζει ότι λογικά ο παθών θα πρέπει να διατηρήσει το ίδιο συναίσθημα αγανάκτησης γιατί αλλιώς υπονομεύονται με κάποιον τρόπο οι ανθρώπινες διαπροσωπικές σχέσεις. Φαίνεται όμως πιο εύλογο να υποθέσουμε ότι ακριβώς η διατήρηση ενός συναίσθηματος, όπως το συναίσθημα της αγανάκτησης, υπονομεύει περισσότερο τις διαπροσωπικές ανθρώπινες σχέσεις απ' ό, τι η αναθεώρηση του συγκεκριμένου δυσάρεστου συναίσθηματος (Pereboom, 2001, pp. 96-98).

Με το τρίτο επιχείρημα, ο Pereboom υποστηρίζει ότι οποιαδήποτε υποτιθέμενη θεωρητική διένεξη μεταξύ της καθολικής θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και των στάσεων αντίδρασης είναι τελικά "εσωτερική" και όχι "εξωτερική" των πρακτικών, βάσει των οποίων αποδίδουμε ηθική υπευθυνότητα (Pereboom, 2001, p. 98). Ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζει το συγκεκριμένο πρόβλημα στηρίζεται στην έννοια της *στρατηγικής γενίκευσης* (generalization strategy) που εισάγει ο Wallace (Wallace R. J., *Responsibility and the Moral Sentiments*, 1996, pp. 114-117). Πιο συγκεκριμένα, για τον Pereboom, η ίδια η έννοια της *γενίκευσης* φαίνεται να αποτελεί ένα εσωτερικό χαρακτηριστικό των πρακτικών, βάσει των οποίων αποδίδουμε ηθική υπευθυνότητα. Για παράδειγμα, αν δεν υπάρχει καμία συγκεκριμένη ηθική διαφορά μεταξύ δύο ανθρώπων σε δύο διαφορετικές πραγματικές καταστάσεις σ' ένα συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο, τότε, γενικεύοντας, θεωρούμε ότι εάν ο ένας από αυτούς τους ανθρώπους απαλλάσσεται από την ηθική υπευθυνότητα τότε αναγκαστικά απαλλάσσεται και ο άλλος. Με τον τρόπο αυτό, η έννοια της *γενίκευσης* φαίνεται να αποτελεί ένα

εσωτερικό χαρακτηριστικό των πρακτικών, βάσει των οποίων αποδίδουμε ηθική υπευθυνότητα (Pereboom, 2001, pp. 98-100).

Στην ίδια γραμμή προβληματισμού, ο Nagel θα ισχυριστεί ότι «το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης» προκύπτει «ακριβώς επειδή φαίνεται να υπάρχει μια συνέχεια, και όχι μια ασυνέχεια, μεταξύ της γνωστής «εσωτερικής» κριτικής των στάσεων αντίδρασης στην βάση συγκεκριμένων γεγονότων, και της φιλοσοφικής, «εξωτερικής» (έμφαση δική μου) κριτικής στην βάση υποτιθέμενων γενικότερων γεγονότων» (Nagel, 1986, p. 125). Ειδικότερα, μια εξωτερική θεωρητική ορθολογική κριτική μιας συγκεκριμένης ηθικής κοινότητας και των ιδιαίτερων πρακτικών, βάσει των οποίων αποδίδει την ηθική υπευθυνότητα, πολλές φορές φαίνεται να είναι επιβεβλημένη αλλά και άρρηκτα συνδεδεμένη με το είδος της ηθικής που εκφράζεται από το συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο. Μια τέτοιου είδους συνθήκη φαίνεται να ισχύει όταν π.χ. κρίνονται από τον δυτικό κόσμο οι κοινωνικές πρακτικές, βάσει των οποίων αποδίδουν την ηθική υπευθυνότητα οι κοινωνίες της Μέσης Ανατολής. Αυτό σημαίνει ότι ο Strawson έχει άδικο ως προς την εξωτερική κριτική και των στάσεων αντίδρασης και των πρακτικών απόδοσης της ηθικής υπευθυνότητας που υιοθετούν οι συγκεκριμένες κοινωνίες.

Επίσης, ο Nagel θα αναρωτηθεί και αυτός σχετικά με τον τρόπο με τον οποίο η υποτιθέμενη αλήθεια της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού μπορεί να αναστείλει ή να επηρεάσει τις συνηθισμένες στάσεις αντίδρασης. Αναφέρει σχετικά ότι, «αν αναλογιστούμε την πιθανότητα όλες οι ανθρώπινες πράξεις να είναι καθορισμένες από την κληρονομικότητα και το περιβάλλον», τότε η πιθανότητα αυτή «απειλεί να εκτονώσει τις στάσεις αντίδρασης». Μια τέτοιου είδους θεωρητική παραδοχή «αναστέλλει την προβολή στην οπτική του πράττοντος από τον οποίο εξαρτώνται οι στάσεις αντίδρασης» (Nagel, 1986, p. 125).

Ο Robert Kane θα συμφωνήσει με την άποψη του Nagel καθώς και αυτός υποστηρίζει ότι μοιράζεται αυτού του είδους τις «ασυμβατοκρατικές διαισθήσεις» ως προς τις στάσεις αντίδρασης και την υποτιθέμενη συμβατότητά τους με την θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Η επιρροή που αυτές οι ασυμβατοκρατικές διαισθήσεις ασκούν στην μεταβολή των αρχικών συναισθηματικών στάσεων

αντίδρασης φαίνεται να είναι πολύ ουσιαστική. Η άποψη του Kane διαμορφώθηκε σε μια τοπική δίκη, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά. Στην δίκη αυτή, ένας νεαρός δικαζόταν για τον βιασμό και την δολοφονία μιας δεκαεξάχρονης κοπέλας. Ενώ αρχικά ο Kane αισθανόταν οργή και δυσαρέσκεια απέναντι στον νεαρό, όσο η δίκη εξελισσόταν και αποκαλύπτονταν το παρελθόν του νεαρού, όπου η γονεϊκή παραμέληση και η παιδική κακοποίηση κυριαρχούσαν, η οργή και η δυσαρέσκεια του Kane μετατοπιζόταν από τον νεαρό στους ανθρώπους οι οποίοι ευθύνονταν για την ανατροφή του νεαρού (Kane, 1996, pp. 84-89).

Επίσης, ο Galen Strawson, ο εισηγητής του περίφημου ασυμβατοκρατικού «βασικού επιχειρήματος» (Basic Argument),⁵⁴ υποστηρίζει ότι «πολλές από τις συνηθισμένες προσωπικές στάσεις αντίδρασης φαίνονται να είναι κάπως ακατάλληλες ή λανθασμένες». Κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με κάποια ηθικά συναισθήματα που αρκετές φορές φαίνονται να είναι απλώς «άστοχα» (έμφαση δική μου), «δοθείσης της αλήθειας του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού». Ο ίδιος αναφέρεται στην στενή σχέση που φαίνεται να έχουν οι στάσεις αντίδρασης ενός ανθρώπου με τις προσωπικές του πεποιθήσεις. Με βάση την άποψη του αυτή, ο Galen Strawson θεωρεί ότι, αν κάποιος πιστεύει στην αλήθεια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, τότε οι στάσεις αντίδρασης που υιοθετεί είναι κατάλληλες και ορθές μονάχα αν ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός. Στην άποψη αυτή, είναι πολύ σημαντικό να κατανοήσουμε την ανάδειξη της εξάρτησης των στάσεων αντίδρασης από την υποκειμενικότητα των προσωπικών θεωρητικών δεσμεύσεων του ανθρώπου (Strawson G. , 2010, p. 80).

⁵⁴ Το «βασικό επιχείρημα», «basic argument», το οποίο εισάγει ο Galen Strawson, αποτελεί ένα επιχείρημα με το οποίο οι σκληροί ασυμβατοκράτες ισχυρίζονται ότι η ελεύθερη βούληση που απαιτείται για να είναι κανείς πραγματικά ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, δεν μπορεί να υπάρχει. Η κεντρική ιδέα του επιχειρήματος εστιάζει στο γεγονός ότι κανένας δεν μπορεί να είναι πραγματικά ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του. Οδηγούμαστε στο συμπέρασμα αυτό επειδή: (1) τίποτα δεν μπορεί να είναι αιτία του εαυτού του. (2) Για να είναι κάποιος πραγματικά ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του τότε θα πρέπει να είναι ο ίδιος αιτία του εαυτού του από συγκεκριμένες σημαντικές διανοητικές απόψεις. (3) Γι' αυτό, κανείς δεν θα μπορούσε να είναι πραγματικά ηθικά υπεύθυνος (Strawson G. , 1994, p. 5). Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση του επιχειρήματος δεξ σχετικά (Strawson G. , *The Impossibility of Moral Responsibility* , 1994, σσ. 5-24). Ωστόσο, μια βασική αντίρρηση απέναντι στο «βασικό επιχείρημα» είναι η εξής: Εάν κανείς δεν είναι πραγματικά ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, ακριβώς επειδή κανείς δεν μπορεί να είναι ο ίδιος η αιτία του εαυτού του, τότε με ποιο λογικό επιχείρημα οι κοινωνίες θεωρούν ότι ένα παιδί από ηθικά ουδέτερο υποκείμενο μετατρέπεται σε ηθικά υπεύθυνο ή ανεύθυνο ενήλικα; (Strawson P. , 1982, pp. 69-70).

2.6 Ο ρόλος της "λογικής" στις στάσεις αντίδρασης

Ένα πρόβλημα αφορά στον ρόλο της «λογικής», στον ρόλο του «λόγου», μέσα στο γενικό δίκτυο των στάσεων αντίδρασης και των συναισθημάτων. Το πρόβλημα εδώ βρίσκεται στην αδυναμία σαφούς κατανόησης του τρόπου με τον οποίο ο Strawson αντιλαμβάνεται τα ίδια τα συναισθήματα. Είναι τα ηθικά συναισθήματα ή οι στάσεις αντίδρασης σκέτα συναισθήματα χωρίς προτασιακό περιεχόμενο ή πρέπει να θεωρήσουμε ότι περιλαμβάνουν και κάποιου είδους πεποιθήσεις, ότι περιλαμβάνουν κάποιο είδος γνωστικού περιεχομένου; Επίσης, ποιον ρόλο θα μπορούσε να παίξει η «λογική» στις απαιτήσεις που συνδέονται με τις στάσεις αντίδρασης; Οι συγκεκριμένες απαιτήσεις αποτελούν μέρος του δοσμένου πλαισίου της ανθρώπινης φύσης ή ποικίλουν ανάλογα με τις εκάστοτε κοινωνικές συμβάσεις; (Mckenna & Russell, 2008, p. 11).

Το πρόβλημα εμφανίζεται απ' τη στιγμή που αντιλαμβανόμαστε ότι η άποψη του Strawson βασίζεται σε μια αισθητική θεωρία των συναισθημάτων, η οποία καθιστά αδύνατη την εκτίμηση των ίδιων των στάσεων αντίδρασης είτε ως λογικών, είτε ως παράλογων (Mckenna & Russell, 2008, pp. 11, υποσ.20).⁵⁵ Ο Jonathan Bennett προσφέρει μια αρκετά προσεγμένη μελέτη σε σχέση με το πρόβλημα αυτό, καθώς προσπαθεί να αναλύσει το κείμενο του Strawson, με απώτερο σκοπό την «λογική» διάσωση της πραγματικής συμβολής της θεωρίας των στάσεων αντίδρασης. Πιο συγκεκριμένα, ο Bennett θέλει να κατανοήσει με λογική ακρίβεια τον τρόπο που ο ίδιος ο Strawson αντιλαμβάνεται γενικότερα τα συναισθήματα. Μέσα από την συγκεκριμένη μελέτη, ο Bennett προσπαθεί και αυτός να εκτιμήσει τις ίδιες τις στάσεις αντίδρασης με λογικό τρόπο και να δώσει απαντήσεις σε αρκετά από τα προβλήματα που ανακύπτουν από την θεωρία του Strawson σε σχέση με το θέμα αυτό (Bennett, 2008, pp. 47-68).

⁵⁵ Για το συγκεκριμένο θέμα, σχετικά με την φύση του συναισθήματος και ειδικότερα του ηθικού συναισθήματος, δεξ (Russell, 1995, σ. κεφ.6).

Ο Ayer θα αναφερθεί στην σχέση και την συμβολή που φαίνεται να έχει η έννοια της «ανάλογης αμοιβής» (desert)⁵⁶ για την ορθολογικότητα, δηλαδή για την επαρκή λογική τεκμηρίωση, των στάσεων αντίδρασης (Mckenna & Russell, 2008, p. 37). Ο Ayer επισημαίνει ότι η συγκεκριμένη έννοια ουσιαστικά στηρίζει και την ηθική υπευθυνότητα και ολόκληρο το δίκτυο των στάσεων αντίδρασης που συνδέεται με αυτή.⁵⁷ Με μια προσεκτικότερη ανάλυση όμως, η έννοια της «ανάλογης αμοιβής» φαίνεται να είναι μια κενή έννοια. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχουν πιθανές καταστάσεις κατά τις οποίες θα μπορούσε να δικαιολογηθεί η συγκεκριμένη έννοια. Το συμπέρασμα αυτό όμως οδηγεί στο παράλογο συμπέρασμα ότι και η έννοια της ηθικής υπευθυνότητας πρέπει να είναι κενή, εφόσον και αυτή με την σειρά της στηρίζεται στην κενή έννοια της «ανάλογης αμοιβής». Από αυτό όμως έπεται ότι και οι ίδιες οι στάσεις αντίδρασης κρίνονται παράλογες εφόσον και αυτές στηρίζονται στην έννοια της «ανάλογης αμοιβής» (Ayer, 2008, pp. 44-45).⁵⁸

2.7 Το πρόβλημα των διακρίσεων στο κείμενο του Strawson

Ένα ακόμη πρόβλημα εντοπίζεται στην διάκριση που επιχειρεί ο Strawson μεταξύ των «αντικειμενικών» (objective) και των «συμμετοχικών» (participant) στάσεων αντίδρασης (Strawson P. , 1982, p. 68). Στο "Freedom and Resentment" ο Strawson υποστηρίζει ότι είμαστε δεσμευμένοι στις συμμετοχικές στάσεις αντίδρασης και τις κοινωνικές πρακτικές με τέτοιο τρόπο, ώστε το να τις εγκαταλείψουμε δεν φαίνεται να είναι το πιο «λογικό» πράγμα που θα μπορούσαμε να κάνουμε, εάν μια θεωρητική πρόταση όπως η πρόταση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού αποδεικνυόταν αληθής (Strawson P. , 1982, p. 68). Ο Galen Strawson, όμως, επισημαίνει μια πραγματική αδυναμία στον συγκεκριμένο

⁵⁶ Δες σχετικά με την συγκεκριμένη έννοια (Owen, 2013).

⁵⁷ Είναι χαρακτηριστικό ότι και ο Jonathan Glover αναφέρεται στις στάσεις, τα συναισθήματα και τις συνδεδεμένες πρακτικές του επαίνου και της κατάκρισης και τις στηρίζει στην έννοια της "ανάλογης-αμοιβής" (the desert-based attitudes) (Glover, 1983, p. 467).

⁵⁸ Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση της αντίρρησης του Ayer, δες σχετικά (Ayer, 2008, pp. 37-46).

ισχυρισμό και την συγκεκριμένη διάκριση. Τονίζει ότι, με τον ισχυρισμό αυτό, στην ουσία ο Peter Strawson μπλοκάρει την δυνατότητα της πραγματικής υιοθέτησης των «αντικειμενικών» στάσεων αντίδρασης. Φαίνεται δηλαδή σαν να είναι αδύνατη η ικανότητα υιοθέτησης των «αντικειμενικών» στάσεων αντίδρασης κατά βούληση, δηλαδή με λογικό τρόπο, εφόσον κάτι τέτοιο θα συνεπαγόταν την απομόνωση των ανθρώπων ακριβώς επειδή θα εγκατέλειπαν τις συνηθισμένες στάσεις αντίδρασης (Strawson G. , 2010, pp. 73-75).

Ο David Zimmerman εξετάζει και αυτός την προβληματική σύνδεση των «αντικειμενικών» και των «συμμετοχικών» ή «αντιδραστικών» στάσεων. Ο Strawson υποστηρίζει ότι η προφανής αντίθεση των δύο διαφορετικών στάσεων μπορεί και είναι συμβατή με την ορθολογική διατήρηση των συμμετοχικών στάσεων αντίδρασης ως σημαντικών στοιχείων στην αναγνώριση της ίδιας της ανθρώπινης ζωής (Strawson P. , 1982, p. 78). Όμως μια τέτοια άποψη μοιάζει περισσότερο με αντίφαση. Ο Zimmerman τονίζει ότι η «αντικειμενικότητα» συνδέεται στενά με την ορθολογική εξήγηση των ανθρώπινων πράξεων και ότι δεν γίνεται εμφανής ο τρόπος με τον οποίο η συγκεκριμένη αντίθεση των δύο στάσεων μπορεί να είναι τελικά συμβατή με την ορθολογικότητα των συνηθισμένων στάσεων αντίδρασης. Πώς μια διανοητική δραστηριότητα, όπως είναι η μετάβαση από τις «αντιδραστικές» στις «αντικειμενικές» στάσεις αντίδρασης, μπορεί να αναστείλει τις συνηθισμένες αντιδραστικές στάσεις αντίδρασης, χωρίς να τις κρίνει ακατάλληλες με ορθολογικό τρόπο; (Zimmerman, 2008, p. 254).

Στο κείμενο του Strawson υπάρχει μια επιπλέον προβληματική σύνδεση. Ο Strawson δέχεται την ελευθερία και την ηθική υπευθυνότητα μονάχα στο πλαίσιο μιας ιστορικά καθορισμένης ηθικής κοινότητας. Σύμφωνα με αυτήν την παραδοχή όμως, η ελευθερία και η ηθική υπευθυνότητα μπορούν να δικαιολογηθούν μονάχα εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικού πλαισίου. Αυτή η παραδοχή όμως είναι προβληματική σε σχέση με την προαναφερθείσα δικαιολόγηση. Πρώτον, επειδή η δικαιολόγηση της ελευθερίας και της ηθικής υπευθυνότητας αποκτά «υποκειμενικό», της κάθε ηθικής κοινότητας ξεχωριστά, και όχι «αντικειμενικό» χαρακτήρα. Δεύτερον, και σημαντικότερο, επειδή με βάση την προαναφερθείσα «υποκειμενική» δικαιολόγηση της ηθικής υπευθυνότητας σε μια συγκεκριμένη

ηθική κοινότητα, το ζήτημα του πότε *θεωρείται* κάποιος ηθικά υπεύθυνος συγχέεται με το ζήτημα του πότε κάποιος *είναι* πραγματικά ηθικά υπεύθυνος. Μια απλή έρευνα της ανθρώπινης ιστορίας είναι σε θέση να μας καταδείξει αρκετά παραδείγματα κοινωνιών οι οποίες θεωρούσαν ότι κρατούσαν μια ηθικώς υπεύθυνη στάση με τις κοινωνικές πρακτικές που υιοθετούσαν. Ωστόσο, με μια προσεκτικότερη έρευνα, είμαστε σε θέση να διαπιστώσουμε ότι αρκετές από αυτές τις ηθικές κοινότητες απέτυχαν να συσχετίσουν ορθά τις στάσεις αντίδρασης και τις κοινωνικές πρακτικές ως έκφραση αυτών, με το ηθικώς πρόβλημα. Οι Fischer και Ravizza έχουν αναδείξει το συγκεκριμένο πρόβλημα. Τονίζουν ότι «φαίνεται να υπάρχει διαφορά μεταξύ του να *θεωρείται* κάποιος υπεύθυνος από το να *είναι* πραγματικά υπεύθυνος» (Fischer & Ravizza, 1993, p. 18), κάτι το οποίο στην πραγματικότητα αποτελεί μια ουσιαστική αδυναμία της θεωρίας του Strawson.

Οι Fischer και Ravizza με την συγκεκριμένη κριτική ενδιαφέρονται να δείξουν τι μπορεί να συμβεί εάν υπάρχει συστηματική αποτυχία του ορθού συσχετισμού των στάσεων αντίδρασης με τα κατάλληλα ανθρώπινα υποκείμενα. Επίσης, αναρωτιούνται τι μπορεί να συμβεί εάν μια ολόκληρη κοινωνία αποτύχει να συσχετίσει σωστά τις στάσεις αντίδρασης με την ηθική υπευθυνότητα. Το βαθύτερο πρόβλημα εδώ βρίσκεται στην υπόθεση ότι αυτό που νομιμοποιεί ή όχι το πότε κάποιος είναι ένας κατάλληλος υποψήφιος για τις στάσεις αντίδρασης είναι μια *σχετική* ερμηνεία της έννοιας των πιθανών ηθικών ικανοτήτων που θα πρέπει να διαθέτει ο υποψήφιος, οι οποίες καθορίζουν εάν ένα άτομο είναι ένας φυσιολογικός ενήλικας ο οποίος είναι κατάλληλος για την πλήρη συμμετοχή στην ηθική κοινότητα. Οι ασυμβατοκράτες θα ισχυριστούν ότι μια τέτοια πιθανή ηθική ικανότητα είναι και η δυνατότητα να μπορούμε να πράττουμε και διαφορετικά. Εάν λοιπόν δεν αναλυθεί διεξοδικά η έννοια της ηθικής ικανότητας τότε η θεωρία του Strawson παρουσιάζει ένα σημαντικό κενό (Mckenna & Russell, 2008, pp. 12-13).

Η Ekstrom αναφέρει χαρακτηριστικά, και σε σχέση με τον προηγούμενο προβληματισμό, «ότι η ηθική υπευθυνότητα φαίνεται να είναι ένα ζήτημα ανθρώπινου τεχνάσματος», αν δεν αναλογιστούμε τελικά την διάσταση του συγκεκριμένου προβλήματος που απορρέει από την θεωρία του Strawson (Ekstrom, 2000, p. 148). Οι Fischer και Ravizza δίνουν ένα παράδειγμα και αναφέρονται σε μια

κοινωνία της οποίας κάποια από τα μέλη είναι διανοητικά διαταραγμένα και γίνονται αντικείμενο τιμωρίας επειδή αποτυγχάνουν να ακολουθήσουν πιστά τους κανόνες της συγκεκριμένης κοινωνίας. Το γεγονός ότι τα υπόλοιπα μέλη της κοινωνίας αισθάνονται ηθικώς εξοργισμένα για την ατελή συμπεριφορά των διανοητικώς διαταραγμένων μελών, και η αφοσίωσή που αισθάνονται ως προς αυτά τα αντιδραστικά συναισθήματα τους, θα μπορούσε άραγε να δικαιολογήσει την συμπεριφορά τους στα διανοητικώς διαταραγμένα μέλη; (Fischer & Ravizza, 1993, p. 18). Σε περιπτώσεις σαν και αυτές φαίνεται ότι δεν μπορεί να ισχύσει η πρόταση του Strawson ότι η «ολότητα» του συστήματος της θεωρίας του δεν επιτρέπει μια εξωτερική, ως προς την ολότητα αυτή, ορθολογική κριτική. Στο παράδειγμα των Fischer και Ravizza ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια περίπτωση, κατά την οποία κατανοούμε ότι στην συγκεκριμένη κοινωνία τα πράγματα δεν εξελίσσονται και τόσο ηθικά. Αν λοιπόν θεωρηθεί δίκαιη και ορθολογική η «εξωτερική» κριτική που ασκούμε στο παράδειγμα αυτό, τότε η συγκεκριμένη παρατήρηση αποδεικνύει κατ' αρχάς ότι το δίκτυο των συναισθηματικών αντιδράσεων και οι κοινωνικές πρακτικές σε αυτή την κοινωνία επιδέχονται κάποια «εξωτερική» κριτική, η οποία στοχεύει στην τροποποίηση ή την ανακατασκευή των στάσεων αντίδρασης και των κοινωνικών πρακτικών βάσει των οποίων αποδίδεται η τιμωρία και η επιβράβευση. Επιπλέον, φαίνεται ότι υπάρχει ουσιαστικό πρόβλημα, όταν αποτυγχάνουμε να συσχετίσουμε ορθά την διαφορά ανάμεσα στο πότε κάποιος *θεωρείται* ηθικά υπεύθυνος και στο πότε κάποιος *είναι* πραγματικά ηθικά υπεύθυνος.

2.8 Το πρόβλημα της χειραγώγησης

Ένας επιπλέον προβληματισμός σχετίζεται με τον ελλιπή τρόπο με τον οποίο ο Strawson αντιμετωπίζει την έκταση που μπορούν να λάβουν οι ανθρώπινες σκέψεις που αφορούν και στην προέλευση του χαρακτήρα αλλά και στην προέλευση της συμπεριφοράς, η οποία θα μπορούσε στην ουσία να αναστείλει την λειτουργία των στάσεων αντίδρασης. Οι McKenna και Russell αναφέρονται

συγκεκριμένα στο πρόβλημα της χειραγώγησης. Με την θεωρία του Strawson καταλαβαίνουμε ότι αυτό που προβληματίζει περισσότερο είναι το κατά πόσο θα μπορούσε ή όχι να χαρακτηριστεί ένας άνθρωπος κατάλληλος υποψήφιος για τις στάσεις αντίδρασης. Καμία θεωρητική ανησυχία, η οποία θα μπορούσε να προέλθει από συγκεκριμένες σκέψεις αναφορικά με το πρόβλημα της χειραγώγησης, δεν θα μπορούσε ουσιαστικά να αναστείλει την λειτουργία των συμμετοχικών στάσεων αντίδρασης. Εντούτοις, είναι εμφανές ότι η άποψη αυτή είναι προβληματική αφού σε περιπτώσεις χειραγώγησης φαίνεται να υπάρχουν προβλήματα σχετικά με τον περιορισμό της ηθικής υπευθυνότητας (Mckenna & Russell, 2008, p. 13).

2.9 Μια υπόθεση σε σχέση με το πρόβλημα της προέλευσης των στάσεων αντίδρασης

Προσπαθώντας να εξετάσω κριτικά την άποψη του Strawson, θα ήθελα να αναφερθώ στην θετική συνεισφορά της θεωρίας αυτής. Η ανάδειξη, και συγκεκριμένα η επαναξιολόγηση της σημασίας του «ηθικού συναισθήματος» (moral sentiment), (Strawson, 1982, p. 79), αποτελεί, κατά την γνώμη μου, την ουσιαστικότερη συμβολή της θεωρίας αυτής. Η προσπάθεια του Strawson να επαναφέρει και να πραγματευτεί την θεμελιακή σημασία που φαίνεται να έχει το ηθικό συναίσθημα στην ανθρώπινη ύπαρξη, θεωρώ ότι αποτελεί μια καινοτομία ουσιαστικής σημασίας στη νεότερη αντιμετώπιση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης. Με ποιον τρόπο όμως θα μπορούσε να δικαιολογηθεί με επάρκεια η τοποθέτηση του ηθικού συναισθήματος στο κέντρο της έρευνας; Με άλλα λόγια: για ποιον λόγο θα πρέπει να εστιάσουμε την προσοχή μας στο ηθικό συναίσθημα αλλά και πώς θα μπορούσε να νομιμοποιηθεί κάτι τέτοιο;

Μια εξήγηση θα μπορούσε να είναι η άποψη ότι με το ηθικό συναίσθημα στο κέντρο της έρευνας, το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης απλοποιείται με έναν θεμιτό τρόπο. Αντί να ψάχνουμε απαντήσεις σε δύσκολες ερωτήσεις, όπως είναι η ερώτηση για την «ύπαρξη» της ελεύθερης βούλησης ή του ντετερμινισμού, ο Strawson μας καλεί να επικεντρώσουμε την έρευνά μας στον άνθρωπο και την

πραγματικότητα των ηθικών συναισθημάτων και των κοινωνικών πρακτικών βάσει των οποίων αποδίδεται η επιβράβευση και η τιμωρία και αποτελούν έκφραση αυτών των συναισθημάτων.

Άσχετα με το πόσες αντιρρήσεις θα μπορούσε κάποιος να προβάλει για να αντικρούσει τον κορμό της θεωρίας αυτής, που είναι το ηθικό συναίσθημα, το σίγουρο είναι ότι ο Strawson κατάφερε να μας υπενθυμίσει την βασική λειτουργία του ηθικού συναισθήματος στην εξέλιξη της ίδιας της κοινωνικής ζωής. Ο Strawson αναγνωρίζει στο ηθικό συναίσθημα κάτι αντικειμενικό, κάτι βέβαιο. Αναγνωρίζει, σε τελική ανάλυση, κάτι πραγματικό, κάτι υπαρκτό και δύσκολα θα μπορούσαμε να αντικρούσουμε την βεβαιότητα αυτή. Όντως, το ηθικό συναίσθημα, ως θεμέλιος λίθος αποτίμησης αλλά και κατανόησης πιο σύνθετων ανθρώπινων καταστάσεων, αναγνωρίζεται από το σύνολο των ανθρώπινων υποκειμένων ως μια βεβαιότητα. Όλοι μας φαίνεται να νιώθουμε ξεκάθαρα τα συναισθήματα της ενοχής, της προσβολής, της ευγνωμοσύνης, της δυσαρέσκειας, της συγχώρεσης ή ακόμη και της ανταπόδοσης της καλής ή της κακής συμπεριφοράς αντίστοιχα. Άλλωστε, οι περισσότερες κριτικές⁵⁹ που γίνονται στην θεωρία του Strawson δεν εστιάζουν την κριτική τους σ' αυτή τη βεβαιότητα, αλλά περισσότερο σε κάποιου είδους εννοιολογικές ασάφειες οι οποίες οδηγούν τελικά σε πραγματικές αδυναμίες της θεωρίας αυτής.

Κατά την γνώμη μου, αυτό που φαίνεται να επιλύει συνολικά τις αντιρρήσεις στην θεωρία του Strawson είναι μια προσπάθεια απάντησης στην ερώτηση αναφορικά με την προέλευση των ίδιων των στάσεων αντίδρασης. Η προέλευση των στάσεων αντίδρασης είναι ένα θέμα στο οποίο ο Strawson αναφέρεται και σημειώνει ξεκάθαρα ότι δεν θα τον απασχολήσει καθόλου (Strawson P. , 1982, p. 62). Η προέλευση των στάσεων αντίδρασης θα μπορούσε π.χ. να απαντήσει στο πρόβλημα της «ουσιώδους δέσμευσης» στις στάσεις αντίδρασης, που επικαλείται ο Strawson. Εάν γνωρίζαμε με σαφήνεια την προέλευση των στάσεων αντίδρασης,

⁵⁹ Πιο εμπεριστατωμένες κριτικές για το άρθρο του Strawson «Freedom and Resentment» περιλαμβάνονται στο βιβλίο «Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment"», βλέπε σχετικά (Mckenna & Russell, 2008).

τότε θα μπορούσε ίσως και να διευθετηθεί το αν είμαστε ή όχι αναπόφευκτα δεσμευμένοι μ' αυτές.

Επίσης, η συγκεκριμένη προέλευση θα μπορούσε να μας κατατοπίσει και στο πρόβλημα της αναθεώρησης των στάσεων αντίδρασης. Μια σαφής κατανόηση της προέλευσης θα έδινε τη λύση στον τρόπο με τον οποίο φαίνεται ότι τελικά αναθεωρούνται οι στάσεις αντίδρασης. Αν και ο Strawson επιμένει στην διατήρηση των συμμετοχικών στάσεων αντίδρασης, θεωρώ ότι τα επιχειρήματα υπέρ της αντίθετης άποψης είναι πιο πειστικά. Η προέλευση απλώς θα εξηγούσε με σαφήνεια το γιατί οι συμμετοχικές στάσεις αναθεωρούνται στις περιπτώσεις όπου μια γενικότερη θεωρητική θέση, όπως και η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, ισχύει.

Επιπλέον, η προέλευση των στάσεων αντίδρασης θα έριχνε φως και στο πρόβλημα της συμμετοχής, ή όχι, της «λογικής» στην αιτιολόγηση των ίδιων των στάσεων αντίδρασης, στις απαιτήσεις που συνδέονται μ' αυτές αλλά και στην διαπίστωση εάν τελικά οι στάσεις αντίδρασης έχουν ή όχι γνωστικό περιεχόμενο. Οι ασάφειες σχετικά με τον τρόπο που η ίδια η «λογική» συμμετέχει ή όχι στις στάσεις αντίδρασης, για την πληρέστερη κατανόησή της αιτιολόγησης των στάσεων αντίδρασης, θα μπορούσαν και αυτές να διευθετηθούν με περισσότερη σαφήνεια.

Ακόμα και τα προβλήματα της σύνδεσης των διακριτών όρων, οι οποίοι αναδεικνύονται από το κείμενο του Strawson, π.χ. «αντικειμενικές» ή «συμμετοχικές» στάσεις αντίδρασης ή του πότε κάποιος *είναι* πραγματικά ηθικά υπεύθυνος για μια πράξη ή του πότε κάποιος απλώς *θεωρείται* ηθικά υπεύθυνος για μια πράξη, θα μπορούσαν να διευκρινιστούν αν προσδιορίζαμε με σαφήνεια την συγκεκριμένη προέλευση. Ακόμη και το πρόβλημα της χειραγώγησης θα μπορούσε να απαντηθεί με την διαλεύκανση της συγκεκριμένης προέλευσης.

Η μελέτη όμως της προέλευσης των στάσεων αντίδρασης αποτελεί μια δύσκολη και επίπονη ερευνητική διαδικασία, η οποία δεν θα μπορούσε να περιλαμβάνεται στην παρούσα διατριβή. Το πρόβλημα είναι ότι προκύπτουν κάποια εύλογα ερωτήματα σχετικά με την σύνδεση, εάν υπάρχει σύνδεση, των στάσεων αντίδρασης και των ηθικών συναισθημάτων. Η διευκρίνιση της διαφοράς

των απλών συναισθημάτων από τα ηθικά συναισθήματα θα μπορούσε να αποτελέσει ένα ξεχωριστό πεδίο έρευνας από μόνο του.⁶⁰

2.10 Η σύνδεση των στάσεων αντίδρασης με την θεωρία της Εξέλιξης

Κατά την γνώμη μου, θα μπορούσε να υπάρξει μια σύνδεση της θεωρίας των στάσεων αντίδρασης με την θεωρία της Εξέλιξης. Παρ' όλα αυτά, η υπόθεση της ενδεχόμενης αυτής σύνδεσης χρειάζεται να στηρίζεται σε ισχυρά επιχειρήματα τα οποία προκύπτουν από την γενικότερη αντιμετώπιση των προβλημάτων της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας στα κείμενα του Strawson και στα οποία θα υπάρχουν κάποιες σαφείς ενδείξεις αναφορικά με την εν λόγω υπόθεση. Ως εκ τούτου, θεωρώ απαραίτητο να παραθέσω κάποια στοιχεία από το γενικότερο έργο του Strawson τα οποία με κατευθύνουν προς την υποστήριξη της υπόθεσης αυτής.

Ο Strawson στο βιβλίο του *Individuals* το 1959 ισχυρίζεται ότι υπάρχει ένας «κεντρικός πυρήνας στην ανθρώπινη σκέψη ο οποίος δεν έχει καθόλου ιστορία» και επιπλέον ότι «υπάρχουν κατηγορίες και έννοιες, (εννοεί στην ανθρώπινη σκέψη), οι οποίες δεν αλλάζουν καθόλου».

«For there is a massive central core of human thinking which has no history- or none recorded in histories of thought-there are categories and concepts which, in their most fundamental character, change not at all» (Διότι υπάρχει ένας τεράστιος κεντρικός πυρήνας στην ανθρώπινη σκέψη ο οποίος δεν έχει ιστορία-ή καμία που να έχει καταγραφεί στην ιστορία της σκέψης-υπάρχουν κατηγορίες και έννοιες οι οποίες, στον πιο θεμελιώδη χαρακτήρα τους, δεν αλλάζουν καθόλου) (Strawson P. , 1959, p. 10).

⁶⁰ Ο διαχωρισμός των απλών συναισθημάτων από τα ηθικά συναισθήματα μας παραπέμπει σε μια θεμελιώδη διάκριση η οποία επήλθε ως συνέπεια της θεωρίας της Εξέλιξης των ειδών διαμέσου της φυσικής επιλογής. Όπως επισημαίνει και η Susan Cannon, «το πιο σημαντικό αποτέλεσμα της εξέλιξης των ειδών ήταν να διαχωριστεί πλήρως η «αλήθεια» στην ηθική επιστήμη από την «αλήθεια» στις φυσικές επιστήμες» (Cannon, 1978, p. 276).

Στο κείμενο «Freedom and Resentment» ο Strawson αναφέρεται σε κάτι επίσης πολύ σημαντικό, κατά την άποψη μου. Ισχυρίζεται ότι η ανάπτυξη-εξέλιξη της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας στην πραγματικότητα λειτουργεί αρνητικά σε σχέση με την αποδοχή των στάσεων αντίδρασης.

«These human attitudes themselves, in their development and in the variety of their manifestations, have to an increasing extent become objects of study in social and psychological sciences and this growth of human self-consciousness, which we might expect to reduce the difficulty of acceptance, in fact increases it in several ways» (Οι ίδιες οι ανθρώπινες στάσεις, στην ανάπτυξη τους και στην ποικιλία των εκδηλώσεων τους, έχουν γίνει σε αυξανόμενο βαθμό αντικείμενα μελέτης των κοινωνικών και των ψυχολογικών επιστημών και η ανάπτυξη της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας, από την οποία θα περιμέναμε να μειώσει την δυσκολία της αποδοχής τους, στην πραγματικότητα την αυξάνει με διάφορους τρόπους) (Strawson P. , 1982, p. 79).

Ο Strawson στο βιβλίο του *Scepticism and Naturalism* το 1985 αναφέρεται σε μια «αναπόφευκτη δέσμευση» του ανθρώπινου είδους στις στάσεις αντίδρασης και τα συναισθήματα που προκαλούν και την χαρακτηρίζει ως «φυσικό γεγονός».

«What we have, in our inescapable commitment to these attitudes and feelings, is a natural fact, something as deeply rooted in our natures as our existence as social beings» (Αυτό που έχουμε, στην αναπόφευκτη δέσμευσή μας σε αυτές τις στάσεις και τα συναισθήματα, είναι ένα φυσικό γεγονός, κάτι το οποίο είναι βαθιά ριζωμένο στην φύση μας όπως η ύπαρξη μας ως κοινωνικά όντα) (Strawson P. , 1985, p. 34).

Από τις προηγούμενες αναφορές φαίνεται να οδηγούμαστε σε μια ιδιαίτερη και ξεχωριστή σύνδεση ορισμένων κεντρικών εννοιών στα κείμενα του Strawson. Ο Strawson φαίνεται να συνδέει στενά τις έννοιες «φυσικό γεγονός» (natural fact), «στάσεις αντίδρασης» (reactive attitudes) και «ηθική υπευθυνότητα» (moral responsibility).⁶¹ Στο κείμενο «Freedom and Resentment» και απέναντι στον

⁶¹ Την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας την συνδέει άμεσα με την έννοια των στάσεων αντίδρασης όταν στο κείμενο «Freedom and Resentment» αναφέρεται ρητά στην σύνδεση των

ισχυρισμό των πεσιμιστών ότι, εάν η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού είναι αληθής, τότε θα πρέπει να εγκαταλείψουμε ή να αναστείλουμε τις στάσεις και τις κοινωνικές πρακτικές που συνδέονται με την ηθική υπευθυνότητα, ο Strawson ισχυρίζεται ότι, ακόμα και αν η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού είναι αληθής, δεν υπάρχει κανένας ουσιαστικός λόγος εγκατάλειψης των «στάσεων αντίδρασης». Ο Strawson οδηγείται στην άποψη αυτή, ακριβώς επειδή φαίνεται να θεωρεί ότι η ίδια η ηθική υπευθυνότητα είναι κάτι το «δοσμένο» στην ανθρώπινη ζωή και την ανθρώπινη κοινωνία, κάτι στο οποίο είμαστε «αναπόφευκτα δεσμευμένοι» ως άνθρωποι (Russell, 2008, p. 143).

Ως άνθρωποι, φαίνεται να είμαστε «αναπόφευκτα δεσμευμένοι» στις στάσεις αντίδρασης και η δέσμευση αυτή αποτελεί ένα «φυσικό γεγονός». Γι' αυτές τις στάσεις αντίδρασης, εφόσον κριθούμε κατάλληλοι υποψήφιοι ως προς αυτές, τότε μας επαινούν και μας ανταμείβουν και τότε μας τιμωρούν και μας επιπλήττουν. Όμως, με αυτόν τον τρόπο φαίνεται ότι οι στάσεις αντίδρασης είναι η αιτιολόγηση για το γεγονός ότι ως άνθρωποι καλούμαστε να είμαστε ηθικά υπεύθυνοι. Μια τέτοια παραδοχή όμως δεν εξηγεί το γιατί αξίζουμε να μας επαινούν ή να μας επιπλήττουν. Η ηθική υπευθυνότητα είναι κάτι το οποίο αποκτιέται σταδιακά και όχι κάτι το οποίο απαιτεί μια πρωταρχική ενέργεια για να αποκτήσει νόημα (Iredale, 2014, pp. 92-95).⁶² Το συμπέρασμα στο οποίο θέλω να καταλήξω είναι ότι με μια πιο προσεγμένη ματιά φαίνεται ότι ο Strawson, κατά την γνώμη μου άθελα του, στηρίζει στις προηγούμενες έννοιες μια σύγχρονη θεωρητική

στάσεων αντίδρασης με την «ποιότητα της βούλησης των άλλων ανθρώπων όπως αυτή εκδηλώνεται απέναντι μας» (Strawson P. , 1982, p. 70). Η αξιολόγηση της ποιότητας της βούλησης των άλλων απέναντί μας προκύπτει από την υποκειμενική κατανόηση και αντίληψη της βαθύτερης έννοιας της ηθικής υπευθυνότητας. Σε αντίθετη περίπτωση, με ποιον τρόπο θα μπορούσαμε να κρίνουμε την συμπεριφορά των άλλων απέναντί μας ως καλή ή κακή; Όπως το θέτει και ο Morris, ψάχνοντας έναν ορθό ορισμό της ηθικής υπευθυνότητας, μπορούμε αρχικά να εστιάσουμε στην στενή σχέση που υπάρχει μεταξύ της ηθικής υπευθυνότητας και της ανταμοιβής ή της τιμωρίας (Morris, 2012, p. 69).

⁶² Με την άποψη αυτή θα ήθελα να αναδείξω έναν προβληματισμό που φαίνεται να υπάρχει αναφορικά με το πότε κάποιος άνθρωπος θα μπορούσε να γίνει κατάλληλος υποψήφιος για την ανταμοιβή ή την τιμωρία (Morris, 2012, pp. 69-70). Πότε κάποιο παιδί κατανοεί, αντιλαμβάνεται και μπορεί να αξιολογήσει τις πράξεις του; Πότε αυτό το παιδί θα μπορούσε να διαμορφωθεί από ανεύθυνο και δικαιολογημένο άτομο, σε υπεύθυνο και κρινόμενο για τις πράξεις του; Η απάντηση νομίζω ότι βρίσκεται στην σύνδεση που επιχειρώ στο παρόν κεφάλαιο μεταξύ της θεωρίας της Εξέλιξης και των στάσεων αντίδρασης. Συγκεκριμένα νομίζω ότι η υποκειμενική εξέλιξη του ανθρώπου, η εξέλιξη του προσωπικού υποκειμενικού γενετικού κώδικα και η εξέλιξη των νευρωνικών εγκεφαλικών δικτύων (Azzone, 2012, pp. 239-245), ευθύνεται για το πότε θα ισχυριστούμε ότι κάποιος άνθρωπος αξίζει την ανταμοιβή ή την τιμωρία για τις πράξεις του. Θα επιχειρηματολογήσω περισσότερο σχετικά με την άποψη αυτή σε επόμενο κεφάλαιο.

απαίτηση αναφορικά με την σύνδεση των στάσεων αντίδρασης με τα ηθικά συναισθήματα και την θεωρία της Εξέλιξης.

Ο λόγος εξαιτίας του οποίου οδηγούμαι στον ισχυρισμό αυτό είναι ότι ο Strawson μπορεί να μην ασχολείται με την υπερδιανοητικοποίηση των προβλημάτων που φαίνεται να εμφανίζονται όταν κάποιος προσπαθήσει να ασχοληθεί πιο εντατικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Παρ' όλα αυτά, μια συγκεκριμένου τύπου εξελιγμένη διανοητική κατάσταση αυτοσυνειδησίας απαιτείται για την εν λόγω κατανόηση. Ο Strawson, λοιπόν, φαίνεται να αντιμετωπίζει στατικά τις συνέπειες της έννοιας «φυσικό γεγονός» (natural fact) σε σχέση με τις ανθρώπινες ικανότητες, ακριβώς επειδή προϋποθέτει, εκ των υστέρων, όλες εκείνες τις ανθρώπινες ικανότητες που φαίνεται να χρειάστηκαν χρόνο για να διαμορφωθούν σταδιακά μέσω της εξέλιξης, με τέτοιο τρόπο ώστε να τις θεωρούμε ακόμη και δεδομένες.

Συγκεκριμένα, οι απόψεις ότι «υπάρχει ένας κεντρικός πυρήνας στην ανθρώπινη σκέψη ο οποίος δεν έχει ιστορία», και ότι «υπάρχουν κατηγορίες και έννοιες οι οποίες δεν αλλάζουν καθόλου», αλλά και ότι «είμαστε αναπόφευκτα δεσμευμένοι στις στάσεις αντίδρασης» φαίνεται να στηρίζουν τον ισχυρισμό μου ότι ο Strawson δικαιολογεί την άποψη του για τις στάσεις αντίδρασης επειδή προϋποθέτει ότι υπάρχει κάποιος σαφής και στατικός προσδιορισμός αναφορικά με τις ιδιότητες της ανθρώπινης σκέψης. Ωστόσο, το «λάθος» στην αντιμετώπιση αυτή προκύπτει μέσα από την ακόλουθη ερώτηση. Αν όντως υπάρχουν κατηγορίες και έννοιες στην ανθρώπινη σκέψη οι οποίες δεν αλλάζουν καθόλου και αν όντως είμαστε αναπόφευκτα δεσμευμένοι στις στάσεις αντίδρασης με έναν φυσικό τρόπο, τότε με ποιον τρόπο θα μπορούσε να δικαιολογηθεί η έννοια της ηθικής υπευθυνότητας, η έννοια δηλαδή με βάση την οποία αξίζουμε τον έπαινο ή την κατάκριση; (Iredale, 2014, p. 92). Από την άποψη του Strawson, οδηγούμαστε στο παράλογο συμπέρασμα ότι η ροπή προς τις στάσεις αντίδρασης φαίνεται να συγκροτεί την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας, κάτι το οποίο δεν μπορεί παρά να είναι παρά λανθασμένο (Double, 1996, p. 64).

Επίσης, με ποιον τρόπο θα μπορούσαν τελικά να στηριχθούν οι προηγούμενες απόψεις, όταν και ο ίδιος ο Strawson αναφέρεται σε μια «εξελιγμένη ανθρώπινη αυτοσυνειδησία» στο «Freedom and Resentment»; Πώς θα μπορούσε μια εξελιγμένη αυτοσυνειδησία να στηρίξει τον ισχυρισμό ότι η ανθρώπινη σκέψη έχει σαφή και αναλλοίωτα χαρακτηριστικά; Νομίζω ότι ο ίδιος ο Strawson μέσα στα κείμενα του αναιρεί τους ισχυρισμούς του.

Καταλήγοντας, θα υποστηρίξω ότι η «αναπόφευκτη δέσμευση» στις στάσεις αντίδρασης, η οποία μάλιστα για τον Strawson είναι και ένα «φυσικό γεγονός», δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει, εκ των υστέρων, όλα εκείνα τα διανοητικά χαρακτηριστικά που η ανθρώπινη σκέψη χρειάστηκε εξελικτικό χρόνο για να τα αποκτήσει σταδιακά. Για να κατανοήσουμε την φυσική υποκειμενική αντίδραση που διαθέτουμε ως άνθρωποι με την οποία κρίνουμε την καλή ή την κακή θέληση των άλλων απέναντι μας, σημαίνει ότι διαθέτουμε ήδη όλα εκείνα τα διανοητικά χαρακτηριστικά τα οποία θα μας βοηθήσουν στην εν λόγω κατανόηση.

2.11 Ανακεφαλαίωση

Οι έννοιες της «ελευθερίας» και της «ηθικής υπευθυνότητας» στην άποψη του Strawson, και ειδικότερα οι πρωτογενείς και καθολικές ανθρώπινες «στάσεις αντίδρασης», που αποτελούν την έκφραση των εννοιών αυτών, κατανοούνται μονάχα ως εσωτερικές έννοιες εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικού πλαισίου, ιστορικά καθορισμένου. Σε τελική ανάλυση όμως, όπως αναρωτιέται ο Σαργέντης, το ίδιο το κοινωνικό πλαίσιο πώς ορίζεται αλλά και πώς δημιουργείται; (Σαργέντης, 2012, σσ. 81-82).

Με άλλα λόγια η ηθική υπευθυνότητα στην άποψη του Strawson φαίνεται να είναι ένα γεγονός το οποίο προκύπτει αλλά και κατανοείται μονάχα μέσα στο γεγονός της ανθρώπινης κοινωνίας. Με ποιον τρόπο όμως προκύπτει η ίδια η ανθρώπινη κοινωνία; Αν δεχθούμε την άποψη του Strawson ότι μονάχα στο συγκεκριμένο πλαίσιο κατανοείται η «ηθική υπευθυνότητα», άρα και το ίδιο το

«ηθικό συναίσθημα», τότε με ποιον τρόπο δικαιολογείται η άποψη αυτή; Νομίζω ότι ο Strawson προσπαθεί να στηρίξει αυτήν την άποψη στον νατουραλισμό. Ο νατουραλισμός του Strawson δικαιολογεί και το «γεγονός» της ανθρώπινης κοινωνίας και το «γεγονός» των στάσεων αντίδρασης αλλά και το «γεγονός» της ηθικής υπευθυνότητας, επειδή τα «γεγονότα» αυτά φαίνεται να τα διαθέτει ο άνθρωπος με φυσικό τρόπο.⁶³

⁶³ Κατά την άποψή μου η συγκεκριμένη θέση του Strawson, σε σχέση με την έννοια του νατουραλισμού και την σύνδεση της με την ηθική υπευθυνότητα και τις στάσεις αντίδρασης, θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι επηρέασε την εξέλιξη της ίδιας της σύγχρονης σκέψης. Το 1975 ο Ε.Ο. Wilson, ο πατέρας της κοινωνιοβιολογίας (sociobiology), ισχυρίζεται κάτι πολύ ανατρεπτικό: «the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of the philosophers and biologized» (έφτασε η ώρα για την ηθική να μετακινηθεί προσωρινά από τα χέρια των φιλοσόφων και να γίνει αντικείμενο της βιολογίας) (ελεύθερη μετάφραση) (Wilson, 1975, p. 562). Θα μπορούσε πολύ απλά η άποψη του Strawson να θεωρηθεί προπομπός για τέτοιου είδους σύγχρονες θεωρητικές κατευθύνσεις σχετικά με την υπεράσπιση της σύγχρονης έννοιας της εξελικτικής Ηθικής (Evolutionary Ethics). Ο Robert J. Richards, σχετικά με την υπεράσπιση της συγκεκριμένης έννοιας, προσπαθεί να συνδέσει ιστορικά τις απόψεις των εξελικτικών βιολόγων. Από τον Κάρολο Δαρβίνο μέχρι τον Ε.Ο. Wilson, οι εξελικτικοί βιολόγοι προσπαθούν να υποστηρίξουν κάποιο θεωρητικό μοντέλο της εξελικτικής Ηθικής στο οποίο δεν διαπράττεται η νατουραλιστική πλάνη (Richards, 1986, pp. 265-292). Το παράξενο είναι ότι η προηγούμενη άποψη, ως προς την κατεύθυνση της σύνδεσης της θεωρίας της Εξέλιξης με την Ηθική, φαίνεται να προκύπτει, κατά την γνώμη μου, και μέσα από την θεωρία του Strawson. Στην πραγματικότητα μένει αθεμελίωτη μέσα σ' αυτή την θεωρία. Αλλά, αν οι στάσεις αντίδρασης μπορούν να είναι ένα «γεγονός» το οποίο συνδέεται με το «γεγονός» της ηθικής υπευθυνότητας αλλά και με το «γεγονός» της ανθρώπινης κοινωνίας, τότε ίσως και οι σύγχρονες θεωρητικές κατευθύνσεις, σχετικά με την εξέλιξη της ίδιας της Ηθικής και της πραγματικότητάς της, να μπορούν να θεωρηθούν αναμενόμενες. Φαίνεται ότι και το ίδιο το «ηθικό συναίσθημα» ίσως να είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης εξέλιξης.

Με βάση την άποψη αυτή φαίνεται να υπάρχει μια εναλλακτική οπτική με την οποία θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί το κείμενο του Strawson. Το κείμενο αυτό επαναφέρει μιας κεντρικής σημασίας άποψη ως προς την ίδια την εξέλιξη του ανθρώπινου είδους. Η βιολογική διαδικασία της εξέλιξης διαμέσου της φυσικής επιλογής, οδήγησε το ανθρώπινο είδος και στην κατάκτηση της Ηθικής. Ο άνθρωπος πάνω και πέρα από όλα τα εντυπωσιακά χαρακτηριστικά που διαθέτει είναι κυρίως ένα ηθικό ον. Ως ηθικό ον, λοιπόν, ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται την σημασία που παίζει στην καθημερινότητά του η κριτική αποτίμηση, αλλά και η κατανόηση, των συναισθημάτων και των πράξεών του, με γνώμονα την παρουσία του ηθικού συναισθήματος στην συνείδησή του. Το ηθικό

Ο Strawson αναγνωρίζει, πολύ εύστοχα κατά τη γνώμη μου, την βασική σημασία του «ηθικού συναισθήματος» και το ρόλο που αυτό παίζει στην δικαιολόγηση της ηθικής υπευθυνότητας και την συγκρότηση της ίδιας της κοινωνικής ζωής. Ωστόσο, πρέπει να αναγνωρίσω και την πρωτοφανή, πάντοτε κατά την γνώμη μου, παράλειψη από μέρους του σχετικά με την ολοκληρωμένη στήριξη του ίδιου του «ηθικού συναισθήματος». Θα μπορούσε το ηθικό συναίσθημα να στηριχθεί με μια απλή αναφορά στο «γεγονός» της ανθρώπινης κοινωνίας; Νομίζω πως όχι.

Το πρώτο ερώτημα σχετικά με την «προέλευση των στάσεων αντίδρασης» (Strawson, 1982, p. 64) αποτελεί ίσως το πιο κομβικό σημείο για την αντιμετώπιση του προβλήματος της ιστορικότητας της ίδιας της έννοιας της ηθικής υπευθυνότητας. Πώς θα μπορούσε να γίνει κατανοητή μια πλήρης σύνδεση των στάσεων αντίδρασης με την ηθική υπευθυνότητα αν δεν μας ενδιαφέρει η προέλευση τους; Αν οι στάσεις αντίδρασης μπορούν να στηριχθούν στο ηθικό συναίσθημα, τότε θα μπορούσαν να μειωθούν κάπως οι ασάφειες. Μπορεί η δεύτερη και η τρίτη ερώτηση, οι ερωτήσεις δηλαδή για το αν οι «στάσεις αντίδρασης» κρίνονται λογικές και κατάλληλες και για το πώς θα ήταν να μην προέκυπταν οι «στάσεις αντίδρασης» (Strawson, 1982, p. 64), να αποτελούν τις πιο

συναίσθημα καθορίζει την έλλογη αποτίμηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Ο άνθρωπος ως αυτόνομο και ηθικά υπεύθυνο ον αποτιμά την ηθικότητα που διαθέτει ως μέλος της οικογένειάς του και της κοινωνίας στην οποία εντάσσεται. Η εξέλιξη της προσωπικής του ζωής γίνεται με βάση και αυτή την έλλογη ικανότητα κατανόησης του βαθμού της ηθικότητας του.

Με ποιον τρόπο όμως το ηθικό συναίσθημα συνδέεται με μια βιολογικού τύπου φυσική επιλογή; Ο Richard Joyce, σχετικά με την εν λόγω σύνδεση, θα υποστηρίξει ότι δεν θα πρέπει να προσπαθούμε να ανακαλύψουμε τον τρόπο που η ηθικότητα είναι προσαρμοστική. Περισσότερο, θα πρέπει να ανακαλύψουμε τον τρόπο που έφτασε να είναι μια προσαρμογή (Joyce, 2006, p. 107). Σ' αυτή την γραμμή σκέψης η ικανότητα της ηθικής κρίσης είναι για τον Joyce το αποτέλεσμα της βιολογικής φυσικής επιλογής. Προσωπικά, συμφωνώ με τα προηγούμενα, επειδή μου φαίνεται πιο λογικό η ηθικότητα να προέρχεται από την αρκετά υψηλή αυτοσυνειδησία που απέκτησε ο άνθρωπος στους αιώνες της εξέλιξης του ως είδος (Joyce, 2006, p. 142). Για μια πιο εμπειριστατωμένη ανάλυση σχετικά με την υπόθεση της σύνδεσης του ηθικού συναισθήματος με βιολογικού τύπου φυσικές διαδικασίες, δες σχετικά (Joyce, 2006, pp. 107-142).

σημαντικές ερωτήσεις για τον Strawson, ωστόσο, οι απαντήσεις αυτών των ερωτήσεων δεν μπορούν να μας βοηθήσουν στην κατανόηση των ίδιων των «στάσεων αντίδρασης». Κάτι τέτοιο φαίνεται να σημαίνει, επιπλέον, ότι οι απαντήσεις στα ερωτήματα που ενδιαφέρουν περισσότερο τον Strawson ευνοούν έναν διακανονισμό του τρόπου με τον οποίο οι άνθρωποι λειτουργούν και συμπεριφέρονται μέσα στις κοινωνίες, αφορούν δηλαδή μια κανονιστική προσέγγιση.

Τα ενδιαφέροντα ερωτήματα σε σχέση με τις στάσεις αντίδρασης κατά την άποψή μου, είναι τα εξής: (α) από πού προέρχονται οι στάσεις αντίδρασης;, αλλά και (β) ποιος είναι ο ρόλος τελικά των στάσεων αντίδρασης; Ο Strawson ασχολείται μονάχα με το δεύτερο αφήνοντας ανοιχτά τα όποια ενδεχόμενα σχετικά με το πρώτο. Μέσα από την άποψη του Strawson, φαίνεται ότι οι στάσεις αντίδρασης, με κάποιον ιδιαίτερο τρόπο, αναδεικνύουν την σπουδαιότητα του ηθικού συναισθήματος. Οι στάσεις αντίδρασης όχι μόνο αναδεικνύουν το ηθικό συναίσθημα, αλλά πολύ περισσότερο φαίνεται να προέρχονται απ' αυτό. Η κοινή απάντηση στα ερωτήματα αυτά, μας κατευθύνει στην τελική αναζήτηση της προέλευσης του ίδιου του ηθικού συναισθήματος. Σε σχέση μ' αυτή την προέλευση όμως, ο Strawson δεν μας λέει απολύτως τίποτα. Αντιθέτως, ο Strawson φαίνεται να στηρίζει ολόκληρη την θεωρία των στάσεων αντίδρασης στον νατουραλισμό. Παρ' όλα αυτά, αφήνει ανοιχτά αρκετά περίπλοκα θεωρητικά προβλήματα σε σχέση με τον τρόπο που αντιλαμβάνεται τον ίδιο τον νατουραλισμό.⁶⁴

⁶⁴ Η έννοια της αυτοσυνειδησίας, την οποία χρησιμοποιεί και ο ίδιος ο Strawson (Strawson P. , 1982, p. 79), φαίνεται να λειτουργεί κεντρικά στην κατανόηση της εξέλιξης του ανθρώπου ως είδος. Ο άνθρωπος δεν εξελίχθηκε μονάχα ως έμβιο ον. Φαίνεται να εξελίχθηκε ως κοινωνικό αλλά και ως ηθικό ον. Θα μπορούσα να ισχυριστώ ότι ο άνθρωπος δεν θα εξελισσόταν όπως εξελίχθηκε αν δεν υπήρχε το ηθικό συναίσθημα. Η Ηθική και οι ηθικές αξίες ίσως θα μπορούσαν να είναι το αποτέλεσμα της υψηλής ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας που αποκτήθηκε στους αιώνες της ανθρώπινης εξέλιξης. Ο ίδιος ο Strawson αναφέρεται σ' αυτήν την εξελιγμένη αυτοσυνειδησία, την τόσο θεμελιακή για την παρούσα διατριβή, αλλά δεν της αποδίδει την ιδιαίτερη σημασία που κατά την γνώμη μου θα έπρεπε και αποφεύγει αριστοτεχνικά τα προβλήματα που εμφανίζονται (Strawson, 1982, p. 79).

Η θεωρία των «στάσεων αντίδρασης» μου είναι χρήσιμη ακριβώς σε σχέση με την ανάδειξη της σημασίας της Ηθικής στην εξέλιξη των ανθρώπινων υποκειμένων ειδικότερα, αλλά και στην εξέλιξη των κοινωνιών γενικότερα. Ενδιαφέρομαι για την προέλευση του ηθικού συναισθήματος, επειδή με απασχολεί μια έγκυρη στήριξή του. Νομίζω ότι στην θεωρία του Strawson το ηθικό συναίσθημα, αν και πολύ σημαντικό, είναι ευάλωτο σε μια πληθώρα κρίσιμων ερωτημάτων. Με ποιον τρόπο η ηθική υπευθυνότητα, το ηθικό συναίσθημα, οι ηθικές κρίσεις αποτελούν αντικείμενο ενδιαφέροντος στην καθημερινότητα των ανθρώπων και γιατί;

Ο Strawson αναφέρει ότι τις «στάσεις αντίδρασης» τις διαθέτουμε από την φύση μας «What I have called the participant reactive attitudes are essentially natural human reactions» (Strawson, 1982, p. 67). Και αλλού «Our proneness to moral attitudes and feelings is a natural fact, just as the sense of freedom is a natural fact» (Strawson P. F., 1992, p. 137). Οι συγκεκριμένες απόψεις εγείρουν κάποια ιδιαίτερα ερωτήματα. Κατ' αρχάς, με ποιον τρόπο ερμηνεύουμε το «φυσικό» (natural) στις προηγούμενες απόψεις; Ο Russell υποστηρίζει ότι η θεωρία του Strawson, και η αντίρρηση που αποτυπώνεται στην θεωρία αυτή ως προς την θέση των πεσιμιστών, είναι προβληματική, ακριβώς επειδή ο πυρήνας της θέσης του Strawson είναι ότι η ηθική υπευθυνότητα «δίνεται» κατά κάποιον τρόπο με φυσικό τρόπο στο ανθρώπινο είδος (Russell, 2008, p. 144.υποσ.3).

Συμφωνώ με την κριτική του Russell ως προς την προηγούμενη άποψη και τα προβλήματα σε σχέση με τον πυρήνα της θεωρίας του Strawson. Παρ' όλα αυτά, προκύπτουν επιπλέον ερωτήματα σε σχέση με τις στάσεις αντίδρασης. Μπορούμε να ισχυριστούμε ότι οι στάσεις αντίδρασης υπάρχουν στην ανθρώπινη φυσιολογία; Εάν όντως υπάρχει μια φυσιολογική ροπή ως προς τις στάσεις αντίδρασης αλλά και τα ίδια τα ηθικά συναισθήματα, τότε θα πρέπει να είμαστε σε θέση να απαντήσουμε στο ερώτημα με ποιον τρόπο μας «δίνονται» με φυσικό τρόπο οι στάσεις αντίδρασης. Εκθέτοντας την άποψη του, όμως, ο Strawson δεν εξηγεί με επάρκεια τον τρόπο που θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε τις στάσεις αντίδρασης και το ηθικό συναίσθημα ως «φυσικά γεγονότα».

Κατά την γνώμη μου, μέσα στην θεωρία της Εξέλιξης και ειδικότερα μέσα από το πεδίο της εξελικτικής Ηθικής (Evolutionary Ethics), νομίζω ότι μπορεί να γίνει πιο κατανοητή η άποψη του Strawson για το ότι οι στάσεις αντίδρασης και η ηθική υπευθυνότητα φαίνεται να αποτελούν φυσικά γεγονότα για τον άνθρωπο.⁶⁵ Ωστόσο, στις βασικές παραδοχές της εξελικτικής Ηθικής, φαίνεται να παραβιάζονται κάποιες θεμελιώδεις προτάσεις σε σχέση με το γενικότερο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Σύμφωνα με τον Thompson, στην εξελικτική ηθική, κατ' αρχάς, παραβιάζεται η φιλοσοφική αρχή της «νατουραλιστικής πλάνης». Οι «αξίες» δεν μπορούν να παραχθούν από τα «γεγονότα» και μόνο. Επίσης, η Εξελικτική Ηθική εμφανίζεται να είναι αποκλειστικά βιολογικά αιτιοκρατική, γεγονός το οποίο φαίνεται να είναι ασύμβατο με τις απαιτήσεις της ελεύθερης βούλησης. Παρατηρούμε λοιπόν ότι και στην άποψη αυτή υπάρχουν αρκετά προβλήματα που θα πρέπει να ξεπεραστούν (Thompson, 1999, p. 473).

Σε σχέση με την ανάπτυξη της πρότασης της συγκεκριμένης διατριβής, το άρθρο του Strawson χρησιμεύει στην ανάδειξη της σημασίας του ηθικού συναισθήματος. Μέσα από το άρθρο του Strawson γίνεται σαφές ότι το ηθικό συναίσθημα φαίνεται να αποτελεί με τη σειρά του έναν πολύ σημαντικό συνδετικό κρίκο για την κατανόηση της ίδιας της έννοιας της ελεύθερης βούλησης. Αναρωτιέμαι κατά πόσο θα ήταν δυνατή η σύλληψη της ιδέας της έννοιας της ανθρώπινης «ελεύθερης βούλησης» αν δεν ήταν δυνατή από τον άνθρωπο η αντίληψη μιας έννοιας «ηθικού συναισθήματος». Η κατανόηση της έννοιας της ελεύθερης βούλησης, κατά την γνώμη μου, θα μπορούσε και να προϋποθέτει την κατανόηση της προέλευσης του ηθικού συναισθήματος. Μια τέτοια άποψη νομίζω ότι θα μπορούσε να στηριχθεί από την θεωρία της Εξέλιξης και το πεδίο της Εξελικτικής Ηθικής.

⁶⁵ Η σύνδεση που επιχειρώ μπορεί να θεωρηθεί κάπως «πρωτότυπη» σε σχέση με την θεωρία των στάσεων αντίδρασης. Ωστόσο, σε ένα πιο ευρύτερο θεωρητικό πλαίσιο, η σύνδεση της ηθικότητας, της ηθικής υπευθυνότητας και των ηθικών αξιών με την εξελικτική θεωρία αποτελεί μια αρκετά διαδεδομένη πρακτική. Σ' αυτή την κατεύθυνση συνεισέφερε η γενικότερη άποψη του J. L. Mackie ενάντια στην αντικειμενική ύπαρξη του Καλού και του Κακού (Mackie, 1977). Υπερασπίστηκε τις απόψεις του Richard Dawkins που αναπτύσσει στο βιβλίο *The Selfish Gene* (Το εγωιστικό γονίδιο), τονίζοντας ότι θα μπορούσαν οι απόψεις αυτές να εφαρμοστούν στην Ηθική φιλοσοφία (Mackie, 1978, pp. 455-464).

3. Harry Frankfurt

Για να κατανοήσουμε με επάρκεια την μελέτη του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης από τον Harry Frankfurt, θα πρέπει να ασχοληθούμε κυρίως με δύο βασικές δημοσιεύσεις του. Το 1969 ο Harry Frankfurt δημοσιεύει το άρθρο «Alternate Possibilities and Moral Responsibility» (Frankfurt H. G., 1969, pp. 829-839).⁶⁶ Στην μελέτη αυτή, ο Frankfurt επιχειρεί να δείξει ότι η προϋπόθεση της «αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων», η οποία θεωρείται μία από τις τρεις απαραίτητες προϋποθέσεις για την ελεύθερη βούληση, δεν θα πρέπει να θεωρείται εξίσου απαραίτητη προϋπόθεση και για την ηθική υπευθυνότητα. Το 1971 ο Harry Frankfurt δημοσιεύει το περίφημο άρθρο του «Freedom of the Will and the Concept of a Person» (Frankfurt H. G., 1971, pp. 5-20).⁶⁷ Στο άρθρο αυτό, όπως αντιλαμβανόμαστε και από τον τίτλο του, το ενδιαφέρον του Frankfurt προσανατολίζεται στην σχέση⁶⁸ της έννοιας της ελεύθερης βούλησης και της έννοιας του «προσώπου» (person).⁶⁹

Το άρθρο του Strawson «Freedom and Resentment» (Strawson P. F., 1962, pp. 1-25) μετατόπισε το ενδιαφέρον της συζήτησης αναφορικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Από την αναζήτηση της σχέσης της ελεύθερης βούλησης, της ηθικής υπευθυνότητας, του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και του ιντετερμινισμού, οδηγηθήκαμε στην αναγνώριση της θεμελιώδους σημασίας του ηθικού συναισθήματος και των στάσεων αντίδρασης, τα

⁶⁶ Το άρθρο εκδόθηκε πρώτη φορά το 1969 (Frankfurt H. G., 1969, pp. 829-839). Εκδόθηκε, όμως, ξανά και το 2003 στο βιβλίο των David Widerker/Michael McKenna (επιμ.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the importance of Alternative Possibilities*, Ashgate, 2003, 17-25. Για το συγκεκριμένο άρθρο, θα χρησιμοποιήσω ως βιβλίο αναφοράς το βιβλίο των Widerker/McKenna.

⁶⁷ Το άρθρο εκδόθηκε πρώτη φορά το 1971 (Frankfurt H. G., 1971, pp. 5-20). Εκδόθηκε, όμως, ξανά και το 1982 στην συλλογή του Gary Watson, *Free Will* (1st edition) (Oxford University Press, 1982) σελ. 81-95. Για το συγκεκριμένο άρθρο, θα χρησιμοποιήσω ως βιβλίο αναφοράς την συλλογή του Watson.

⁶⁸ Ο Σαργέντης διαχωρίζει το γενικότερο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης σε «οντολογικό» και «εννοιολογικό». Τονίζει ότι αυτός ο οποίος ασχολείται με το πρόβλημα θα ήταν προτιμότερο πρώτα να διευθετήσει τις εμπλεκόμενες έννοιες και έπειτα να αποφανθεί για το αν ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός ή η ελεύθερη βούληση ή και τα δύο, άποψη η οποία με βρίσκει απολύτως σύμφωνο (Σαργέντης, 2012, σσ. 15-16).

⁶⁹ Στο παρόν κεφάλαιο θα χρησιμοποιώ τον όρο «πρόσωπο» για την απόδοση του αγγλικού όρου «person». Την συγκεκριμένη απόδοση την δανείζομαι από τον Σαργέντη (Σαργέντης, 2012, σ. 87).

οποία αναπτύσσουν οι άνθρωποι στις κοινωνικές διαπροσωπικές τους σχέσεις. Με παρόμοιο τρόπο, η μελέτη του Harry Frankfurt σχετικά με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων μετατόπισε το ενδιαφέρον της συζήτησης σε σχέση με το πρόβλημα της ηθικής υπευθυνότητας. Από την αναζήτηση της συμβατότητας ή της ασυμβατότητας της ηθικής υπευθυνότητας και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, η μελέτη του Frankfurt μετέθεσε τον προβληματισμό στο αν η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων πρέπει να θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα ή όχι.

3.1 Η γενικότερη θεωρία του Frankfurt

Κατ' αρχάς, είναι σημαντικό να κατανοήσουμε τον τρόπο που προέκυψε η γενικότερη θεωρία του Frankfurt ως προς το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Το ιεραρχικό και ψυχολογικό μοντέλο της ελεύθερης βούλησης του Frankfurt (Σαργέντης, 2012, σ. 91), όπως έχει χαρακτηριστικά ονομαστεί, προέκυψε από δύο βασικούς λόγους. Οι λόγοι αυτοί συνιστούν τους δύο από τους τέσσερις λόγους απομάκρυνσης από την κλασική συμβατοκρατία.⁷⁰ Ο πρώτος σχετίζεται με την νεωτερική απαίτηση της κατανόησης των εσωτερικών ψυχικών καταναγκασμών της βούλησης και της τοποθέτησής τους σε μια ενιαία θεωρία για την ελεύθερη βούληση. Ο δεύτερος σχετίζεται με τις συνέπειες που είχε για την κλασική συμβατοκρατία το «επιχείρημα της συνέπειας», διατυπωμένο πρώτα από τον Carl Ginet και έπειτα από τον Peter Van Inwagen⁷¹ (Σαργέντης, 2012, σσ. 75-77).

⁷⁰ Συνοπτικά, οι τέσσερις λόγοι απομάκρυνσης απ' την κλασική συμβατοκρατία είναι οι εξής: 1) Υπήρξε μια αναβίωση της δεοντοκρατίας σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα η οποία επισκίασε την, έως τότε, επικρατούσα ωφελμιστική οπτική της απόδοσης της ηθικής υπευθυνότητας. 2) Η ανάδειξη των εσωτερικών ψυχολογικών καταναγκασμών εμφάνισε το κενό της κλασικής συμβατοκρατίας και οι νεότεροι συμβατοκράτες έπρεπε να το αντιμετωπίσουν. 3) Η θεωρία των Στάσεων Αντίδρασης του Strawson αποτέλεσε μια διαφορετική συμβατοκρατική προσέγγιση του προβλήματος. 4) Η εμφάνιση του ασυμβατοκρατικού «επιχειρήματος της συνέπειας» υπήρξε, ίσως, ο καθοριστικότερος λόγος απομάκρυνσης από την κλασική συμβατοκρατία (Σαργέντης, 2012, σσ. 75-77).

⁷¹ Το επιχείρημα αναφέρει ότι, στην περίπτωση που μια συγκεκριμένη ερμηνεία ντετερμινισμού (αιτιοκρατία) αποδειχθεί αληθής, τότε οι ανθρώπινες πράξεις είναι συνέπεια των νόμων της φύσης, δηλαδή είναι αποτέλεσμα διαδικασιών οι οποίες δεν εξαρτώνται από εμάς. Εάν οι διαδικασίες αυτές δεν εξαρτώνται από εμάς, τότε αυτό σημαίνει ότι και οι συνέπειες των

Η κλασική συμβατοκρατία κατανοούσε ως εμπόδιο της ανθρώπινης ελευθερίας μονάχα εξωτερικές ως προς τον πράττοντα αιτίες. Όμως, με την ανακάλυψη των εσωτερικών καταναγκασμών από την ψυχανάλυση, οι νεότεροι συμβατοκράτες έπρεπε να εξηγήσουν με επάρκεια το γεγονός των αποδεδειγμένων πλέον εσωτερικών εμποδίων. Επίσης, οι λογικές επιπτώσεις του «επιχειρήματος της συνέπειας» δημιούργησαν ορισμένα επιπλέον προβλήματα τα οποία έπρεπε να αντιμετωπιστούν. Οι υποστηρικτές του επιχειρήματος ισχυρίζονται ότι το βασικό συμπέρασμά του είναι ότι, εάν μια συγκεκριμένη ερμηνεία ντετερμινισμού (αιτιοκρατία)⁷² αποδειχθεί αληθής, τότε αποκλείεται, με λογικό τρόπο, η δυνατότητα να μπορούμε να πράττουμε διαφορετικά απ' ό, τι πράττουμε. Μ' αυτόν τον τρόπο, όμως, η προσπάθεια της κλασικής συμβατοκρατίας να συμβιβάσει την συγκεκριμένη ερμηνεία του ντετερμινισμού με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, αποδεικνύεται εσφαλμένη. Στο πλαίσιο αυτό, οι νεότεροι συμβατοκράτες προσπαθούν να αποσυνδέσουν την ελευθερία και την ηθική υπευθυνότητα⁷³ από την δυνατότητα να μπορούμε να πράττουμε διαφορετικά (Σαργέντης, 2012, σ. 77). Η θεωρία, λοιπόν, του Frankfurt συνιστά μια προσπάθεια επίλυσης των προηγούμενων προβλημάτων.

Ωστόσο, στο πλαίσιο της προηγούμενης αποσύνδεσης, στην θεωρία του Frankfurt, παρατηρούμε ότι πραγματοποιείται και μια επιπλέον αποσύνδεση, πολύ πιο σοβαρή, κατά την γνώμη μου, που είναι η αποσύνδεση της ίδιας της ελευθερίας της βούλησης από την ηθική υπευθυνότητα. Αυτό αποτελεί μια ένδειξη ότι ίσως θα

διαδικασιών αυτών, που είναι οι ίδιες οι πράξεις μας, δεν μπορούν να εξαρτώνται από εμάς. Δες σχετικά: (Ginet, 1966, pp. 87-104) και (Van Inwagen, 1983, p. 16).

⁷² Μια από τις βασικότερες ερμηνείες της έννοιας του ντετερμινισμού είναι η ερμηνεία της «αιτιοκρατίας». Ο Van Inwagen αναφέρεται στις αρνητικές συνέπειες που θα μπορούσε να έχει ο «τρομακτικός» όρος *αιτία* στην παρουσίαση του συλλογισμού του. Ωστόσο, η αρχική του πρόθεση να μην συμπεριλάβει την συγκεκριμένη ερμηνεία του ντετερμινισμού στην παρουσίαση του επιχειρήματος της συνέπειας, νομίζω ότι αποτελεί μια σοβαρή παράλειψη για την γενικότερη ερμηνευτική κατανόηση του επιχειρήματος. Το παράδοξο ωστόσο με την συγκεκριμένη πρόθεση του Van Inwagen είναι ότι τελικά η θέση του ντετερμινισμού φαίνεται να ερμηνεύεται συνεχώς ως αιτιοκρατία (Van Inwagen, 1983, p. 65).

⁷³ Νομίζω ότι η συγκεκριμένη αποσύνδεση, αν και εμφανίστηκε ακριβώς για να επιλύσει κάποια πολύ σημαντικά προβλήματα, επαναφέρει συνεχώς ένα βασικό ερώτημα. Είναι τελικά αναγκαία η προσπάθεια αποσύνδεσης της ελευθερίας και της ηθικής υπευθυνότητας από την λογική αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων ή η αποσύνδεση αυτή αποτελεί ένα «τέχνασμα» που στοχεύει στην αποφυγή της ουσιαστικής εμπλοκής με τα προβλήματα που ενέχει η ενδεχόμενη σύνδεση της αρχής αυτής με την ελευθερία και την ηθική υπευθυνότητα;

ήταν προτιμότερο να μιλάμε για δύο διαφορετικές θεωρίες στον Frankfurt.⁷⁴ Από την μια, έχουμε την θεωρία του για την ηθική υπευθυνότητα, στην οποία το ενδιαφέρον προσανατολίζεται στον ισχυρισμό ότι η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων δεν θα πρέπει να θεωρείται απαραίτητος όρος για τον καταλογισμό της ηθικής υπευθυνότητας (Frankfurt H. G., 2003, pp. 17-25). Από την άλλη, έχουμε την θεωρία του για την ελευθερία της βούλησης, η οποία στηρίζεται στα διαφορετικά επίπεδα των επιθυμιών και των θελήσεων (Frankfurt H. G., 1982, pp. 81-95).

Παρ' όλα αυτά, ο Frankfurt δεν επιχειρεί μια σύνδεση των δύο διακριτών θεωριών του. Κατά την γνώμη μου όμως, η σύνδεση σε μια ενιαία θεωρία, της ελεύθερης βούλησης με την ηθική υπευθυνότητα, είναι σημαντική, ακριβώς επειδή η ελευθερία της επιλογής φαίνεται να είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα (Benson, 1990, p. 1).

3.2 Η θεωρία του Frankfurt για την «ηθική υπευθυνότητα»

Η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων (Principle of Alternative Possibilities-PAP) (Frankfurt H. G., 2003, p. 17) λέει ότι, για να είναι κάποιος ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, θα πρέπει να είχε την δυνατότητα να πράξει διαφορετικά απ' ό,τι έπραξε σε μια δεδομένη στιγμή. Ο Frankfurt στο άρθρο του «Alternate Possibilities and Moral Responsibility» αντιτίθεται στην άποψη αυτή, χρησιμοποιώντας κάποια νοητικά πειράματα (Widerker & McKenna, 2003, p. 3). Με

⁷⁴ Η άποψη αυτή βρίσκεται σε αντίθεση με μια ολόκληρη φιλοσοφική παράδοση η οποία θεμελιώνει την ηθική υπευθυνότητα ενός ανθρώπου στην ελεύθερή του βούληση (Σαργέντης, 2012, σ. 86). Το συγκεκριμένο θέμα, η αποσύνδεση της ηθικής υπευθυνότητας από την ελεύθερη βούληση, είναι ένα πολύ σοβαρό πρόβλημα επειδή συνεχίζεται να υιοθετείται από πολλούς σύγχρονους συμβατοκράτες. Σε ότι αφορά την συγκεκριμένη εργασία και σε συμφωνία με την άποψη της Ekstrom, δεν μπορώ να αντιληφθώ με επάρκεια και με σαφήνεια την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας χωρίς την συνδρομή της έννοιας της ελεύθερης βούλησης (Ekstrom, 2002, p. 321). Μπορεί οι νεώτερες συμβατοκρατικές θεωρίες να αποσυνδέουν αυτές τις έννοιες που συνθέτουν παραδοσιακά το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, δηλαδή την έννοια της ελεύθερης βούλησης και την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας, ωστόσο η αποσύνδεση αυτή δείχνει περισσότερο ότι "αποφεύγουν" την συζήτηση παρά ότι την αντιμετωπίζουν. Μια τέτοια νεώτερη συμβατοκρατική θεωρία που υιοθετεί την συγκεκριμένη αποσύνδεση είναι και η ημι-συμβατοκρατία του John Martin Fischer που θα εξετάσω στο επόμενο κεφάλαιο (Fischer, 2002, pp. 281-308).

αυτά τα πειράματα, ο Frankfurt θέλει να δείξει ότι ίσως υπάρχουν κάποιες ιδιαίτερες περιστάσεις, κατά τις οποίες η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων φαίνεται να μην ισχύει, αλλά, παρ' όλα αυτά, το άτομο που προβαίνει σε μια πράξη είναι τελικά ηθικά υπεύθυνο για την πράξη του αυτή.⁷⁵ Ο Frankfurt για να αποδείξει τον προηγούμενο συλλογισμό χρησιμοποιεί κάποιες φανταστικές περιπτώσεις και προσπαθεί να επιχειρηματολογήσει κατά της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Σ' ένα τέτοιο νοητικό πείραμα, ο Black ελέγχει τον Jones με έναν ορισμένο τρόπο π.χ. ύπωση, έλεγχο του νευρικού συστήματος (Frankfurt H. G., 2003, pp. 21-22). Ο Black θέλει ο Jones να πραγματοποιήσει μια συγκεκριμένη πράξη. Αποφασίζει να μην επέμβει έως ότου βεβαιωθεί ότι ο Jones ετοιμάζεται να προβεί σε μια διαφορετική πράξη από αυτήν που ο Black επιθυμεί. Τελικά, ο Jones πραγματοποιεί την πράξη που επιθυμεί ο Black και έτσι ο Black δεν χρειάζεται να επέμβει. Στο παράδειγμα αυτό, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια περίπτωση κατά την οποία ο Jones πραγματοποιεί μια πράξη ελεύθερα, ελεύθερα επειδή ο Black δεν προτίθεται να επέμβει, εκτός και αν ο Jones αποφασίσει να κάνει κάτι διαφορετικό από αυτό που ο Black επιθυμεί, γι' αυτό και ο Jones είναι ηθικά υπεύθυνος. Επιπλέον, όμως, δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά απ' ό,τι έπραξε, εφόσον ο Black θα επενέβαινε. Η βασικότερη σκέψη, εξαιτίας της οποίας ο Frankfurt οδηγείται στην άρνηση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, θα μπορούσε να παρουσιαστεί ως εξής:

Ο Frankfurt, με το προηγούμενο θεωρητικό και νοητικό πείραμα, αναδεικνύει περιπτώσεις, όπου η πραγματοποίηση μιας ανθρώπινης πράξης στηρίζεται εξολοκλήρου στον εξαναγκασμό, τον καταναγκασμό και την χειραγώγηση. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, είναι αρκετά προφανές ότι δεν θα μπορούσε να ισχύει η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, εφόσον η ανθρώπινη πράξη είναι το αποτέλεσμα της χειραγώγησης. Επίσης, μπορούμε με αρκετή βεβαιότητα να ισχυριστούμε ότι σε τέτοιου είδους καταστάσεις δεν μπορεί να αποδοθεί ηθική υπευθυνότητα στον πράττοντα για την πραγματοποίηση μιας

⁷⁵ Οι υποστηρικτές αλλά και οι επικριτές των νοητικών παραδειγμάτων του Frankfurt υποθέτουν λανθασμένα ότι ο πράττων είναι αυτόνομος και μπορεί να διαχωριστεί από το φυσικό περιβάλλον και τις επιδράσεις του. Ωστόσο, κάτι τέτοιο φαίνεται να είναι μια λανθασμένη προσέγγιση, εφόσον το φυσικό περιβάλλον μπορεί και επηρεάζει τον άνθρωπο και τις πράξεις του (Haji & McKenna, 2011, p. 401).

πράξης, αφού σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά απ' ό,τι έπραξε (Frankfurt H. G., 2003, p. 18). Ο Frankfurt επεκτείνει τον προηγούμενο συλλογισμό και προβληματίζεται επάνω σε αυτόν με έναν αρκετά πρωτότυπο τρόπο. Ισχυρίζεται ότι μπορεί να υπάρχουν ιδιαίτερες περιστάσεις χειραγώγησης, κατά τις οποίες η θέληση του χειραγωγούμενου συμπίπτει με την θέληση του χειραγωγού (Frankfurt H. G., 2003, pp. 21-22). Το ερώτημα που θέτει έχει ως εξής: στην περίπτωση που η θέληση του χειραγωγούμενου συμπίπτει με την θέληση του χειραγωγού, τι συμβαίνει τότε με την απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας; Ο χειραγωγούμενος είναι ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του ή όχι; Σ' αυτές τις περιπτώσεις, ισχυρίζεται ο Frankfurt, ο χειραγωγούμενος κατ' αρχάς πράττει ελεύθερα, επιπλέον έχει την τελική ευθύνη της πράξης του αλλά και δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά απ' ό,τι έπραξε (Widerker & McKenna, 2003, p. 3). Έτσι, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια μεμονωμένη και ιδιαίτερη περίπτωση χειραγώγησης, κατά την οποία δεν μπορεί να ισχύει η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, όμως ο πράττων έχει την τελική ευθύνη για την πράξη του.

Κατά συνέπεια, ο Frankfurt ισχυρίζεται ότι η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων εσφαλμένα θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα, εφόσον ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια περίπτωση κατά την οποία αυτή (η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων) φαίνεται να μην ισχύει ως προϋπόθεση, παρ' όλα αυτά, ο πράττων είναι υπεύθυνος για την πράξη του (Frankfurt H. G., 2003, p. 22).⁷⁶

⁷⁶ Μια βασική αντίρρηση των ελευθεροκρατών είναι ότι τα νοητικά πειράματα του Frankfurt προϋποθέτουν εκ των προτέρων την αλήθεια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού στην πραγματική ακολουθία των φυσικών γεγονότων και γι' αυτό φαίνεται ότι υποθέτουν εξαρχής το συμπέρασμα στο οποίο θέλουν να καταλήξουν, που είναι ότι ένα άτομο θα μπορούσε να θεωρηθεί ηθικά υπεύθυνο για τις πράξεις του, ακόμη και όταν δεν έχει εναλλακτικές δυνατότητες (Goetz, 2005, p. 83). Το να μην υπάρχουν, όμως, εναλλακτικές δυνατότητες αποτελεί μια βεβαιότητα στην περίπτωση που ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός και φαίνεται να είναι παράλογος ο συσχετισμός αυτός. Τι συμβαίνει όμως αν δεν ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός; Τότε, τα πράγματα φαίνεται να περιπλέκονται περισσότερο. Διότι, στο πλαίσιο αυτό, η σχέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και της ηθικής υπευθυνότητας είναι επίμαχη και δεν μπορούμε να ισχυριστούμε με βεβαιότητα ότι ο Jones είναι πραγματικά ηθικά υπεύθυνος για την επιλογή και την πραγματοποίηση της πράξης του (Fischer, 2005, p. 290).

3.3 Η άποψη του Dennett για την αρχή (PAP) και η αντίρρησή του στα πειράματα του Frankfurt

Θα συμφωνήσω με τον Frankfurt ως προς τον σκεπτικισμό που εκφράζει σε σχέση με την προϋπόθεση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, όμως για τελείως διαφορετικούς λόγους. Θεωρώ ότι υπάρχουν ορισμένα «ενοχλητικά» και αδιευκρίνιστα προβλήματα, αναφορικά με τον τρόπο κατά τον οποίο αντιλαμβανόμαστε και προσλαμβάνουμε την αρχή αυτή και το αυταπόδεικτο που φαίνεται να την διέπει. Οι περισσότεροι μελετητές, μάλιστα, φθάνουν στο σημείο να αντιμετωπίσουν την αρχή αυτή ακόμη και ως μια *a priori* αλήθεια (Frankfurt H. G., 2003, p. 17). Με ποιον τρόπο θα μπορούσε να ερμηνευθεί η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων ώστε να διευκρινιστούν οι όποιες ασάφειες; Ας δούμε πιο αναλυτικά το εν λόγω ζήτημα.

Η αρχή αυτή μας λέει ότι ο άνθρωπος για να είναι τελικά ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, θα πρέπει να είχε την δυνατότητα να πράξει και διαφορετικά απ' ότι έπραξε σε μια δεδομένη στιγμή (Dennett, 1984, p. 131). Με βάση την άποψη αυτή, λοιπόν, η αρχή είναι ορθή, όταν υπάρχουν τουλάχιστον δύο διαφορετικές εναλλακτικές πρακτικές δυνατότητες. Με ποιον τρόπο όμως αντιλαμβανόμαστε την έννοια των διαφορετικών επιλογών σε μια συγκεκριμένη στιγμή;

Η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων έχει προβληματίσει έντονα την σύγχρονη συζήτηση. Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η προσπάθεια του Dennett για την απόρριψη της συγκεκριμένης αρχής. Η συγκεκριμένη προσπάθεια με βρίσκει περισσότερο σύμφωνο απ' ό, τι τα νοητικά πειράματα του Frankfurt. Το πρόβλημα, όμως, θεωρώ ότι δεν βρίσκεται, όπως υποστηρίζει ο Dennett, στο αν νομίζουμε ότι θα πρέπει να αποδίδουμε κάποιου είδους εγγενή αξία στην προέλευση των πράξεών μας ή στο αν θα πρέπει να νοιαζόμαστε γι' αυτήν την αξία ή στο αν μας ενδιαφέρει πραγματικά το αν θα μπορούσαμε να πράξουμε διαφορετικά (Dennett, 1984, pp. 131-152). Το πρόβλημα βρίσκεται στο τι ισχύει πραγματικά σε σχέση με τις εναλλακτικές δυνατότητες. Εάν ο άνθρωπος δεν ενδιαφερόταν για το αν μπορεί ή όχι να πράττει διαφορετικά (να έχει δηλαδή διαφορετικές επιλογές) ή αν δεν

ενδιαφερόταν για τις συνέπειες των πράξεών του -πράγμα που κατά την γνώμη μου δείχνει ότι όντως ο άνθρωπος έχει εναλλακτικές επιλογές, εφόσον ενδιαφέρεται κυρίως για τις συνέπειες αυτών των επιλογών- τότε δεν υπάρχει λόγος απόδοσης της ηθικής υπευθυνότητας στους ανθρώπους και σύνδεσής της με το ανθρώπινο είδος. Ο Zimmerman το θέτει με αρκετή σαφήνεια κατά την γνώμη μου. Οι ανθρώπινες επιλογές, κυρίως οι συμπεριφορές που απορρέουν από την πραγματοποίησή τους, ενδιαφέρουν τον άνθρωπο, ακριβώς επειδή το θέμα του τι μπορεί να πράξει, μέσα στα όρια των δυνατοτήτων του, φαίνεται να εναπόκειται σ' αυτόν τον ίδιο (Zimmerman, 2003, σ. 301).

Ο Dennett υποστηρίζει ότι στην πραγματικότητα δεν ενδιαφερόμαστε για το αν έχουμε ή όχι εναλλακτικές επιλογές, δηλαδή δεν ενδιαφερόμαστε για την αρχή αυτή, όταν εξετάζουμε αν μια πράξη εκτελέστηκε ελεύθερα και υπεύθυνα. Αντίθετα, αυτό που πραγματικά μας ενδιαφέρει, είναι να κρίνουμε την ήδη εκτελεσμένη πράξη, να κρίνουμε δηλαδή την «πραγματική αιτιοκρατική αλυσίδα» της επιλογής που μετουσιώθηκε σε πράξη. Διαφωνεί με την ακρότητα των νοητικών πειραμάτων του Frankfurt, επιμένοντας πως δεν αρκούν για να αποδειχθεί ότι η συγκεκριμένη αρχή είναι εσφαλμένη, άποψη η οποία με βρίσκει σύμφωνο (Dennett, 1984, pp. 131-132). Ωστόσο, νομίζω ότι και το δικό του επιχειρήμα κατά της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων αποτελεί μια παραλλαγμένη επιχειρηματολογία της κλασικής συμβατοκρατίας. Αναλύει και αυτός το ρήμα «can» (μπορώ) και προσπαθεί να επιχειρηματολογήσει επάνω στις διαφορετικές ερμηνείες του.⁷⁷

Ο Dennett, λοιπόν, παίρνει την ιδιαίτερη περίπτωση του Λούθηρου ο οποίος τον 16^ο αιώνα υποστήριξε ότι έπρεπε να αντιδράσει κατά της καθολικής εκκλησίας, επειδή «δεν μπορούσε να κάνει διαφορετικά». Ο Dennett υποστηρίζει ότι ο Λούθηρος, μ' αυτή του την δήλωση, μπορεί να μην είχε εναλλακτική δυνατότητα, όμως, ανέλαβε πλήρως την ευθύνη της πράξης του. Στον αντίποδα, παρουσιάζει μια

⁷⁷ Ο David Lewis προτείνει ότι το ρήμα «can» θα πρέπει να έχει πάντα και για οποιαδήποτε περίπτωση μία και μοναδική σημασία (Lewis, 1983). Η Kadri Vihvelin υποστηρίζει, στην βάση της πρότασης του Lewis, ότι το ρήμα «can», όταν συνδέεται με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας, στηρίζει «την δικαιολόγηση των επιλογών και την αξιολόγηση των υποκειμένων, παίρνοντας ως βάση τις επιλογές αυτές» (Vihvelin, 2004, pp. 428-429).

διαφορετική περίπτωση, όπου το ρήμα «μπορώ» φαίνεται να ερμηνεύεται διαφορετικά. Το παράδειγμά του έχει ως εξής: από τον παράλογο φόβο μου για τα ύψη και τα αεροπλάνα, αρνούμαι να ανέβω στο αεροπλάνο με το οποίο θα ταξιδέψω, επειδή «δεν μπορώ να κάνω διαφορετικά». Στην περίπτωση αυτή, δεν μπορώ να πράξω διαφορετικά, επειδή έχει διαταραχθεί η ικανότητα μου να ελέγξω συνειδητά τον φόβο μου. Στην περίπτωση του Λούθηρου, όμως, το ότι «δεν μπορούσε να κάνει διαφορετικά» σχετίζεται με μια σαφή λογική αναγνώριση του πραγματικού θρησκευτικού προβλήματος της εποχής του, ακριβώς επειδή η λειτουργία της ικανότητας του ελέγχου του Λούθηρου δεν είχε διαταραχθεί (Dennett, 1984, p. 133).⁷⁸ Τονίζει ότι, το ενδιαφέρον κάποιου για το αν θα μπορούσε ή όχι να πράξει διαφορετικά προκύπτει μέσα από την εξέταση των συγκεκριμένων και ιδιαίτερων περιστάσεων, κατά τις οποίες κάποιος πραγματοποιεί μια πράξη ή απλώς αρνείται να προβεί σε μια οποιαδήποτε πράξη (Dennett, 1984, p. 133).⁷⁹

Για τον Dennett, το ερώτημα για το «αν υπάρχουν ή όχι εναλλακτικές δυνατότητες»⁸⁰ είναι άμεσα συνδεδεμένο με τις ιδιαίτερες περιστάσεις κατά τις οποίες εξετάζεται το συγκεκριμένο ερώτημα. Έτσι, ο Dennett δεν θα μπορούσε να βασανίσει κάποιον για χίλια δολάρια και σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να

⁷⁸ Ο Dennett θεωρεί την άρνηση του Λούθηρου μια καθαρά υπεύθυνη πράξη. Ωστόσο, για τους ασυμβατοκράτες, το προβληματικό σημείο στην άποψη αυτή βρίσκεται στο γεγονός ότι για να οδηγηθεί ο Λούθηρος στην συγκεκριμένη υπεύθυνη πράξη σημαίνει ότι άλλες παρελθοντικές πράξεις συνέβαλλαν στην δημιουργία ενός υπεύθυνου προσώπου, το οποίο οδηγήθηκε συνειδητά στην συγκεκριμένη άρνηση. Με άλλα λόγια, τονίζουν την σημασία προηγούμενων επιλογών, αποφάσεων και πράξεων στην ζωή του Λούθηρου, οι οποίες δημιούργησαν έναν υπεύθυνο άνθρωπο και τον οδήγησαν στην υπεύθυνη πράξη της άρνησης, κάτι που φαίνεται να μην απασχολεί και τόσο τον Dennett (Kane, 1996, pp. 39-40).

⁷⁹ Ο Gerald Dworkin, ωστόσο, ασκεί κριτική στην άποψη του Dennett και την θεωρία του για την ηθική υπευθυνότητα, θεωρώντας την πολύ «περιορισμένη» ακόμα και για τους ίδιους τους συμβατοκράτες (Dworkin, 1986, p. 424).

⁸⁰ Η Christine Korsgaard κάνει μια πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση σχετικά με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Η «αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων» πολλές φορές συγχέεται λανθασμένα με τον ορισμό «να μπορούσα να πράξω και διαφορετικά». Ενώ δηλαδή η ελευθερία συνδέεται ορθά με την δυνατότητα των εναλλακτικών επιλογών πριν την πραγματοποίηση μιας πράξης, πολλές φορές η ελευθερία συγχέεται λανθασμένα με την υποτιθέμενη ικανότητα «να μπορούσα να είχα πράξει και διαφορετικά» σε μια ορισμένη παρελθοντική περίπτωση. Κάτι τέτοιο όμως είναι αδύνατο, ακριβώς επειδή κανείς δεν μπορεί να αλλάξει το παρελθόν (Korsgaard, 1996, p. 96). Ο Ishiyaque Haji αναφέρεται ρητά στην προηγούμενη διάκριση του *ορισμού* «να μπορούσα να πράξω και διαφορετικά» από την *αρχή* «των εναλλακτικών δυνατοτήτων» και αναφέρει σχετικά ότι ο προηγούμενος *ορισμός* δεν θα πρέπει να θεωρείται κεντρικός σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας, ενώ αντίθετα η *αρχή* θα πρέπει να θεωρείται (Haji, 2008, p. 239).

πράξει διαφορετικά. Ακόμα περισσότερο, ισχυρίζεται ότι δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά σε καμία παρόμοια περίπτωση βαναυσότητας και η στάση του αυτή είναι απόλυτα υπεύθυνη (Dennett, 1984, p. 133).

Με βάση την παραπάνω άποψη, βλέπουμε ότι τίθεται και μια επιπλέον παράμετρος, σχετικά με το ενδιαφέρον που υπάρχει στις ανθρώπινες κοινωνίες, όσον αφορά την ηθική αξιολόγηση των ανθρώπινων επιλογών⁸¹ και των συνεπειών, που η κάθε μια από αυτές τις ενδεχόμενες διαφορετικές επιλογές έχει (Mele & Sverdlik, 1996, p. 265).⁸² Με άλλα λόγια, στηριζόμενος και στην άποψη του Dennett, νομίζω ότι το σημαντικό, για την ορθή μελέτη της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, δεν είναι το να αποδείξουμε αν σε μια δεδομένη στιγμή υπάρχουν εναλλακτικές επιλογές ή όχι (πράγμα το οποίο θεωρώ ότι όντως αποτελεί προϋπόθεση), ώστε κάποιος να θεωρείται ορθά ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του. Αντιθέτως, ο τρόπος που αξιολογούμε τις συνέπειες στις οποίες μας οδηγούν αυτές οι διαφορετικές επιλογές με ενδιαφέρει άμεσα, εφόσον, εξαιτίας της συγκεκριμένης αξιολόγησης, ανταμείβουμε αναλόγως την ανθρώπινη συμπεριφορά.

Στο σημείο αυτό θα ήθελα να δούμε το κομμάτι από την προσέγγιση του Dennett, το οποίο με βρίσκει σύμφωνο και παρουσιάζεται και από τον Kane. Το ενδιαφέρον του ανθρώπου για τις συνέπειες που έχουν οι πράξεις του είναι ένα σημείο το οποίο νομίζω ότι μας δείχνει την κατεύθυνση που πρέπει να ακολουθήσουμε για να κατανοήσουμε το γιατί μας απασχολεί τόσο έντονα η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Ωστόσο, δεν θα πρέπει να εστιάζουμε μονάχα στις ευεργετικές συνέπειες των πράξεων. Περισσότερο πρέπει να μας ενδιαφέρει το

⁸¹ Συνήθως οι ανθρώπινες κοινωνίες προσπαθούν εκ των προτέρων να καθορίσουν το τι θα πρέπει να κάνουν τα μέλη τους ως ηθικά υποκείμενα, ώστε να μπορούν να διασφαλίσουν, επιπλέον, ηθικά μελλοντικούς καλούς χαρακτήρες εντός τους (Strasser, 1988, p. 244).

⁸² Πρόθεση μου στο σημείο αυτό είναι να τονίσω ότι μια ολοκληρωμένη θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα θα πρέπει απαραίτητως να συνδέεται με μια θεωρία για την ανθρώπινη βούληση. Διαφορετικά, οποιαδήποτε αναφορά σχετικά με τις συνέπειες που θα μπορούσαν να έχουν οι διαφορετικές επιλογές του ανθρώπου κινδυνεύει να θεωρηθεί άμεσα ωφελμιστική. Μια θεωρία της ηθικής υπευθυνότητας θεμελιωμένη στις ωφέλιμες συνέπειες των πράξεων πάντοτε θα είναι επιρρεπής στην κριτική για τον τρόπο με τον οποίο συγκροτείται η βούληση του ανθρώπου που πράττει. Μια ανθρώπινη βούληση, θεμελιωμένη στον υπολογισμό των ωφέλιμων συνεπειών, φαίνεται να διαστρεβλώνει την πραγματική σημασία της ηθικής υπευθυνότητας, όπως και στην περίπτωση των οπτιμιστών του Strawson (Σαργέντης, 2012, σσ. 78-79).

κατά πόσο ένας άνθρωπος *αξίζει* τον έπαινο ή την κατάκριση και για να γίνει αυτό απαιτείται να γνωρίζουμε τον τρόπο με βάση τον οποίο είναι αυτός που είναι. Σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα, το ενδιαφέρον μας πρέπει να στραφεί και στις συνέπειες που έχουν συγκεκριμένες ανθρώπινες επιλογές, επειδή εξαιτίας αυτών ανταμείβουμε αναλόγως την ανθρώπινη συμπεριφορά με επιβράβευση ή με τιμωρία, και στο αν ο πράττων *αξίζει* τον έπαινο ή την κατάκριση εξαιτίας της βούλησής του (Kane, 1996, p. 39).

Η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων θεωρείται ο ένας από τους τρεις θεμελιακούς όρους για την ελευθερία της βούλησης. Οι άλλοι δύο είναι: (α) να έχω τον έλεγχο της επιλογής και της πράξης μου, και (β) η επιλογή ή η πράξη στην οποία προβαίνω να προέρχεται από εμένα τον ίδιο (Beckermann, 2005, p. 111).⁸³ Αν ένας άνθρωπος μια δεδομένη στιγμή μπορούσε να πράξει διαφορετικά απ' ό,τι έπραξε, αυτό σημαίνει ότι είναι ελεύθερος αλλά και ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του. Αν ωστόσο το κεντρικό στοιχείο που μας ενδιαφέρει είναι να μπορέσουμε να καταλογίσουμε την ηθική υπευθυνότητα, για να ανταμείψουμε αναλόγως την ανθρώπινη συμπεριφορά, τότε το ζητούμενο είναι να καθορίσουμε ποια είναι τα κριτήρια αξιολόγησης, άρα διαχωρισμού, των συνεπειών στις οποίες μας οδηγούν οι διαφορετικές επιλογές (Fischer, 2005, p. 291).⁸⁴ Ποιες συνέπειες πράξεων πρέπει να θεωρούνται κατακριτέες και να διαχωρίζονται από τις αξιολογικές; Αλλά και ποιες συνέπειες πράξεων πρέπει να θεωρούνται αξιόπινες και να διαχωρίζονται από τις υπόλοιπες (Dennett, 1984, p. 142);

Αν τα νοητικά πειράματα του Frankfurt είναι υπερβολικά ακραία, με την έννοια ότι εστιάζουν σε σχεδόν απίθανες περιπτώσεις, για να αποδείξουν τον ισχυρισμό ότι ένας άνθρωπος θα μπορούσε να είναι ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, ακόμη και αν δεν έχει εναλλακτικές επιλογές, τότε και η άποψη του

⁸³ Ένας ενδιαφέρων προβληματισμός, σε σχέση με τις τρεις απαραίτητες προϋποθέσεις για την ελευθερία, βρίσκεται στην άποψη ότι, ενώ φαίνεται να είναι ασύμβατες και με την ερμηνεία του ντετερμινισμού ως αιτιοκρατία αλλά και με την έννοια του ντετερμινισμού (Beckermann, 2005, pp. 111-112), θα μπορούσαν, ωστόσο, να θεωρηθούν συμβατές με την σύγχρονη ερμηνεία του ντετερμινισμού που ανέπτυξα στο προηγούμενο κεφάλαιο. Νομίζω πως κάτι τέτοιο είναι λογικά δυνατό.

⁸⁴ Οι Fischer και Ravizza αναφέρουν ότι συνήθως καταλογίζουμε στον άνθρωπο ηθική υπευθυνότητα για διαφορετικά στοιχεία όπως: *πράξεις, παραλείψεις* αλλά και για τις *συνέπειες* που θα μπορούσαν να έχουν οι προηγούμενες πράξεις και παραλείψεις (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 62-150).

Dennett, σε σχέση με τις εναλλακτικές δυνατότητες και την ηθική υπευθυνότητα, είναι υπερβολικά «στενή». Ο λόγος είναι ότι στρέφει την προσοχή στις συγκεκριμένες συνθήκες ενός πραγματοποιήσιμου γεγονότος και σε συγκεκριμένες, αιτιοκρατικά πραγματοποιήσιμες πράξεις, και όχι στην συνολική προσωπικότητα του ανθρώπου, για την ορθή δικαιολόγηση της ηθικής υπευθυνότητας. Όμως, τι θα μπορούσε να ισχυριστεί κάποιος επίδοξος συμβατοκράτης, ώστε να μπορεί να συμπεριλάβει «νόμιμα» την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων στην θεωρία του;

3.4 Εναλλακτική ανάλυση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων

Κατά την γνώμη μου, κάποιος θα πρέπει να μπορούσε να πράξει και διαφορετικά απ' ό, τι έπραξε μια δεδομένη στιγμή για να θεωρηθεί δικαίως ηθικά υπεύθυνος. Με βάση την άποψη αυτή, όμως, διαχωρίζομαι από τους προηγούμενους μελετητές, εφόσον αποδέχομαι την προϋπόθεση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα. Συμφωνώ με τον Zimmerman ο οποίος αναφέρει ότι η ζωή είναι γεμάτη από επιλογές (Zimmerman, 2003, p. 301). Η άποψή μου είναι ότι πρέπει να κατανοηθεί ορθά το γιατί η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων είναι τόσο προφανής.⁸⁵

Κατά την γνώμη μου, μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε τρεις βασικές θεωρίες με βάση τις οποίες θα μπορούσαμε να προσεγγίσουμε πιο ολοκληρωμένα την λογική αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων.

1. Η πρώτη άποψη μας λέει ότι η θεωρία της ελεύθερης βούλησης αποτελεί μια αποτελεσματική θεωρία (effective theory) (Hawking & Mlodinow, *The grand design*, 2010, pp. 22-23). Η θεωρία της ελεύθερης βούλησης, δηλαδή, συνδέεται με μια εγγενή ανθρώπινη υπολογιστική αδυναμία που αφορά στην λύση των

⁸⁵ Ο Michael McKenna αναφέρεται στην φύση της ηθικής υπευθυνότητας και προσπαθεί να δείξει τι είδους ελευθερία φαίνεται να απαιτείται γι' αυτήν, και στην περίπτωση που κάποιος υπερασπίζεται τα νοητικά πειράματα του Frankfurt αλλά και στην περίπτωση που κάποιος τα αρνείται (McKenna, 2008, pp. 770-793).

μαθηματικών εξισώσεων που καθορίζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Ο συγκεκριμένος μαθηματικός προσδιορισμός θα οδηγούσε στην εκ των προτέρων γνώση των ανθρώπινων πράξεων. Εφόσον η αρχή (PAP) θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την ελεύθερη βούληση, τότε φαίνεται ότι και η ίδια η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων συνδέεται με την προαναφερθείσα υπολογιστική αδυναμία. Με άλλα λόγια, εάν μπορούσαμε να διευθετήσουμε τις απαραίτητες μαθηματικές πράξεις, ίσως τότε η αρχή αυτή να αποδεικνυόταν εσφαλμένη, επειδή δεν θα υπήρχαν εναλλακτικές μελλοντικές επιλογές αλλά μία και συγκεκριμένη (Hawking & Mlodinow, 2010, pp. 22-23). Όμως, με μια τέτοιου είδους προσέγγιση, καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι μάλλον ο άνθρωπος δεν έχει εναλλακτικές δυνατότητες επιλογής. Συνεπώς, δεν θα μπορούσε να οικοδομήσει την βούληση την οποία θα επιθυμούσε. Κατά συνέπεια δεν θα ήταν ελεύθερος ούτε ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του.

2. Η δεύτερη θεωρία σχετίζεται με μια σύγχρονη άποψη η οποία αναφέρεται στο γεγονός ότι η ανθρώπινη εξέλιξη ακολουθεί δύο διακριτές αλλά παράλληλες διαδρομές. Η πρώτη διαδρομή αφορά την εξέλιξη η οποία εξαρτάται από τις γενετικές πληροφορίες και σχετίζεται με άμεσες και προβλέψιμες διαδικασίες. Η δεύτερη διαδρομή αφορά την εξέλιξη των νευρωνικών εγκεφαλικών δικτύων, τα οποία παράγουν σύνθετα και απρόβλεπτα αποτελέσματα. Ο Giovanni Felice Azzone παρουσιάζει ορισμένα επιχειρήματα σε σχέση με την ανθρώπινη λειτουργία της ελεύθερης βούλησης. Γι' αυτόν, η λειτουργία αυτή αποτελεί ένα απρόβλεπτο αναπτυσσόμενο σύστημα του ανθρώπινου εγκεφάλου, το οποίο συμβάλλει σε μια περαιτέρω εξέλιξη των νευρωνικών εγκεφαλικών δικτύων. Η συμβολή της λειτουργίας αυτής στην περαιτέρω εξέλιξη των νευρωνικών δικτύων πραγματοποιείται σε συνδυασμό, και παράλληλα, με την εξέλιξη του γενετικού κώδικα (Azzone, 2009, p. 345) και (Azzone, 2012, p. 239).

Ωστόσο, η εξέλιξη των νευρωνικών εγκεφαλικών δικτύων καθορίζεται εν μέρει και από την ανάπτυξη της ανθρώπινης προσωπικότητας. Την εξέλιξη αυτή, επίσης, την καθορίζει όχι μόνο η λειτουργία της *ελεύθερης βούλησης* και της *εθελοντικής συμπεριφοράς* αλλά και η λειτουργία της *γλώσσας* και της *προθετικότητας*. Εφόσον η αρχή (PAP) συνδέεται άμεσα με την λειτουργία της

ελεύθερης βούλησης, τότε, με μια τέτοιου είδους προσέγγιση, φαίνεται να καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι και η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων καθορίζεται από τις προηγούμενες λειτουργίες και την ιδιαίτερη προσωπικότητα κάθε ανθρώπου. Σ' αυτού του είδους την προσέγγιση, φαίνεται ότι ο άνθρωπος μπορεί να οικοδομήσει την βούληση που επιθυμεί (Azzone, 2012, p. 239). Όμως, προκύπτει εύλογα η απορία, αναφορικά με το ποια θα ήταν η καταλληλότερη ερμηνεία της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων με την προοπτική της σύνδεσής της με την θεωρία της Εξέλιξης.⁸⁶

⁸⁶ Η θεωρία της Εξέλιξης υποστηρίζει ότι το ανθρώπινο είδος εξελίχθηκε διαμέσου της φυσικής επιλογής. Παίρνοντας ως βάση την δαρβίνεια οπτική, νεώτερες ερευνητικές προσεγγίσεις, αναφορικά με την ανθρώπινη εξέλιξη, αντιμετωπίζουν συγκεκριμένα τμήματα του ανθρώπινου εγκεφάλου ως την πηγή όλων των συναισθημάτων μας, ακόμη και των ηθικών. Εάν δεχθούμε ότι το ανθρώπινο είδος εξελίχθηκε, τότε αυτό σημαίνει ότι η προηγούμενη παραδοχή είναι αρκετή για να εξηγήσει, γενικότερα, ακόμη και την προέλευση της ίδιας της Ηθικής (Wilson, 1975, p. 3). Με τα ίδια τα λόγια του συγγραφέα: «έφτασε χρονικά ο καιρός που η Ηθική θα μετακινηθεί από τα χέρια των φιλοσόφων και θα "εξηγηθεί" βιολογικά» (Wilson, 1975, p. 562). Ωστόσο, τα προβλήματα και σε αυτού του είδους τις ερμηνείες παραμένουν ακόμη ανοιχτά. Αν δεχτούμε, όμως, ότι θα μπορούσε να ισχύει μια τέτοια εξελικτική Ηθική, τότε τι θα μπορούσε να σημαίνει κάτι τέτοιο για την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων και την σχέση της με την ηθική υπευθυνότητα;

Κατά την γνώμη μου, και σε συμφωνία με τις προηγούμενες απόψεις, φαίνεται ότι ο άνθρωπος από ένα είδος με πολύ περιορισμένες πρακτικές επιλογές-δυνατότητες εξελίχθηκε σε ένα είδος με ένα μεγαλύτερο εύρος πρακτικών επιλογών-δυνατοτήτων. Με βάση τον ισχυρισμό του Azzone, η εξέλιξη που πραγματοποιείται σε επίπεδο εγκεφαλικών νευρώνων επέδρασε καταλυτικά, ώστε το ανθρώπινο είδος να αναπτυχθεί περισσότερο και να δημιουργήσει κάποιες ιδιαίτερες λειτουργίες όπως είναι η *γλώσσα*, η *προθετικότητα* και η *ελεύθερη βούληση* (Azzone, 2012, p. 239). Σε σχέση και με την εξελικτική Ηθική, κάτι τέτοιο ίσως σημαίνει επιπλέον ότι σταδιακά το ανθρώπινο είδος έφτασε ακόμη και στο σημείο της «Ηθικής ενορασιοκρατίας» (Ethical Intuitionism), της επίγνωσης δηλαδή «ότι πλέον το μυαλό διαθέτει μια άμεση επίγνωση της έννοιας της "αλήθειας", της έννοιας του "σωστού" και του "λάθους", η οποία μορφοποιείται από τη λογική και μεταφράζεται σε κανόνες κοινωνικής δράσης» (Wilson, 1975, p. 562).

Όλα τα προηγούμενα φαίνεται να οδηγούν στην άποψη ότι ο άνθρωπος σταδιακά συνειδητοποίησε το γεγονός ότι διέθετε μια δυνατότητα επιλογής μέσα στα περιορισμένα όρια των δυνατοτήτων του. Επίσης, συνειδητοποίησε σταδιακά και την ίδια την έννοια των διαφορετικών

επιλογών. Επιπλέον, όμως, κατανόησε σταδιακά, ακόμη και την έννοια των ηθικών συνεπειών που έχουν οι διαφορετικές επιλογές μέσα στο ευρύτερο πλαίσιο των εναλλακτικών του δυνατοτήτων.

Ωστόσο, ένα ιδιαίτερο ερώτημα αφορά τον τρόπο με τον οποίο πραγματοποιούνται οι ανθρώπινες πράξεις. Όταν κάποιος δρα από αγάπη ή συμπόνια, αυτό δεν σημαίνει απαραίτητα ότι η δράση του αυτή περιλαμβάνει και ηθική κρίση. Αντίθετα, κάτι τέτοιο μας δείχνει ότι πολλές φορές τα κίνητρα των πράξεων διαφέρουν σε σχέση με την ηθική κρίση. Η αποσύνδεση των ανθρώπινων πράξεων από την έννοια της ηθικής κρίσης, δείχνει ότι η ηθική κρίση μάλλον ακολουθεί (έπεται) την διαδικασία της ανθρώπινης δράσης. Έτσι, φαίνεται σαν η ηθική κρίση να προήλθε σταδιακά από την εξελιγμένη ανθρώπινη αυτοσυνειδησία. Φαίνεται σαν η Ηθική γενικότερα, αλλά και η ηθική κρίση ειδικότερα, να είναι αμφότερες αποτέλεσμα εξέλιξης. Η ανάπτυξη της τεχνολογίας, του πολιτισμού, των κοινωνιών γενικότερα, αλλά και η εξέλιξη της ίδιας της ανθρώπινης αυτοσυνειδησίας, δεν μπορεί παρά να συνετέλεσαν στο γεγονός αυτό. Ο Joyce ισχυρίζεται ότι η ανθρώπινη ηθική είναι έμφυτη, εννοώντας ωστόσο ότι το «έμφυτη» σημαίνει το κατά πόσο μπορεί να δοθεί μια προσαρμοστική εξήγηση για την Ηθική, στην βάση γενετικών όρων (Joyce, 2006, pp. 1-3,50-51).

Σε σχέση με τις εναλλακτικές επιλογές, ένα πολύ βασικό θέμα είναι να αναγνωρίσουμε αυτή την ιδιαίτερη ανθρώπινη «ικανότητα για κανονιστική καθοδήγηση» (*capacity for normative guidance*), όπως χαρακτηριστικά ονομάζεται, που υπάρχει με διαφορετικές μορφές μέσα στα πλαίσια της ιστορικής πορείας των ανθρώπινων κοινωνιών. Παρατηρούμε κανόνες «ορθής» συμπεριφοράς να υπάρχουν μέσα στις κοινωνίες, οι οποίοι προσπαθούν να διασφαλίσουν μια ομαλότητα στην συνύπαρξη των ατόμων. Η ικανότητα αυτή φαίνεται να λειτουργεί στο πλαίσιο των ανθρώπινων κοινωνιών και χαρακτηρίζεται από την εκμάθηση συγκεκριμένων κανόνων συμπεριφοράς οι οποίοι τονίζουν το πώς πρέπει να δρούμε σε συγκεκριμένες καταστάσεις. Εάν αυτή η ικανότητα είναι μια βιολογική προσαρμογή, όπως ισχυρίζομαι, τότε αυτό σημαίνει ότι και αυτή η ικανότητα ανήκει, με κάποιο τρόπο, στην εξελιγμένη ανθρώπινη φύση, η οποία προσαρμόζει την έννοια ολόκληρης της Ηθικής ως τον θεμελιακό "κριτή" της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Ο Fitzpatrick και οι Machery και Mallon θα επιχειρηματολογήσουν και θα τονίσουν την σημασία της σχέσης μεταξύ της ηθικότητας και της προηγούμενης ικανότητας για κανονιστική καθοδήγηση. Εάν αυτή η ικανότητα αποτελεί μέρος της ανεπτυγμένης ανθρώπινης φύσης, τότε αυτό σημαίνει ότι η ανεπτυγμένη ανθρώπινη φύση προσλαμβάνει την ηθική κρίση, για να τακτοποιεί σωστά την ανθρώπινη συμπεριφορά (FitzPatrick, 2016) και (Machery & Mallon, 2010, p. 12).

Αν λοιπόν μπορούν να σταθούν τέτοιου είδους απόψεις σχετικά με την σύνδεση της ηθικής υπευθυνότητας, της βούλησης του υποκειμένου, της Ηθικής, της ηθικής επιλογής αλλά και των ηθικών κρίσεων, τότε με ποια νομιμοποίηση θα μπορούσε κάποιος να εκλάβει την λογική αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων ως μια *a priori* αληθή πρόταση; Η αρχή αυτή, με βάση τα παραπάνω, δεν φαίνεται να είναι μια *a priori* αληθής πρόταση, γιατί η αρχή αυτή δημιουργήθηκε, και συνεχίζει να μεταβάλλεται, από την ίδια την διαδικασία της εξέλιξης. Εμείς δημιουργήσαμε την ανώτερη

λειτουργία της ελεύθερης βούλησης, ή καλύτερα η φυσική επιλογή, στην πορεία της εξέλιξης της αυτοσυνειδησίας μας και άρα εμείς φαίνεται να δημιουργήσαμε και την λογική αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων και την σύνδεση της με την λειτουργία της ελεύθερης βούλησης και την απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας (Azzone, 2012, p. 239).

Αυτό που μου φαίνεται προφανές, δεν είναι ότι απλά έχουμε την δυνατότητα να μπορούμε να πράττουμε και διαφορετικά απ' ό, τι πράττουμε μια δεδομένη στιγμή, αλλά το γεγονός ότι ως άνθρωποι έχουμε περιορισμένες δυνατότητες, σε σχέση πάντοτε με τις επιθυμίες και τα συναισθήματά μας, που μας οδηγούν στις πράξεις. Ο άνθρωπος μπορεί να κάνει πολλά διαφορετικά πράγματα όμως πάντα μέσα στα πεπερασμένα όρια της ανθρώπινης ύπαρξης, όρια τα οποία είναι αυστηρά συγκεκριμένης εμβέλειας μέσα στις διαφορετικές ιστορικές στιγμές του κάθε πολιτισμού ξεχωριστά, αλλά και μέσα στην αυστηρή κανονικότητα που διέπει το φυσικό σύστημα του κόσμου. Ο άνθρωπος δεν μπορούσε να ταξιδέψει στο φεγγάρι στις αρχές της δεκαετίας του 1950, ωστόσο, στις αρχές του 20^{ου} αιώνα, το εγχείρημα αυτό έχει ήδη επιτευχθεί. Επίσης, ο άνθρωπος δεν μπορεί να επέμβει, όσο και αν το προσπαθεί, στην αλλαγή του τρόπου με τον οποίο το φυσικό σύστημα λειτουργεί. Παρ' όλα αυτά, ο άνθρωπος συνεχώς ανακαλύπτει καινούργια πράγματα σχετικά με το πώς λειτουργεί το φυσικό σύστημα. Όπως το θέτει και ο Van Inwagen, υπάρχει σημαντική διαφορά μεταξύ των ανθρώπινων δυνάμεων και των νόμων της φύσης (Van Inwagen, 1983, p. 61)!

Ολόκληρη η προηγούμενη υπόθεση σχετίζεται με την εξής διαπίστωση. Για να φτάσουμε σε ένα συγκεκριμένο επίπεδο νοητικής αυτοσυνειδησίας, ώστε να μπορούμε να στοχαζόμαστε με πιο περίπλοκο τρόπο σε σχέση με το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης και κυρίως να στοχαζόμαστε για την ανάγκη απόδοσης της ηθικής υπευθυνότητας στις ανθρώπινες πράξεις ή να στοχαζόμαστε σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, έπρεπε πρώτα να εξελιχθούμε κατάλληλα (Dawkins, 2006, pp. 1-2). Έπρεπε να αποκτήσουμε τα κατάλληλα εφόδια, συνειδησιακά και κοινωνικά, ώστε να μπορέσουμε να αναρωτηθούμε σε σχέση με την διάκριση που επιχειρεί ο άνθρωπος μεταξύ του «εαυτού» του και του κόσμου γύρω του και την πολυπλοκότητα ενός θέματος όπως είναι η απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας ή η κατανόηση της υποκειμενικής ανθρώπινης βούλησης για την ορθότερη απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας (Kane, 1996, pp. 95-97). Μήπως θεωρούμε και εμείς λανθασμένα, όπως ο Jones στο πείραμα του Frankfurt, ο οποίος βρίσκεται εγκλωβισμένος χωρίς να το γνωρίζει και θεωρεί λανθασμένα ότι πράττει ελεύθερα, ότι διαθέτουμε ικανοποιητική κατανόηση, ορθή αξιολόγηση των διαφορετικών εναλλακτικών επιλογών και των συνεπειών τους, σε σχέση με την έννοια της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, αλλά βρισκόμαστε εγκλωβισμένοι πρώτα από τον φυσικό περιορισμό που μας επιβάλλει η πεπερασμένη ανθρώπινη φύση και έπειτα από τον περιορισμό που μας επιβάλλει η κανονικότητα που διέπει το φυσικό σύστημα του οποίου είμαστε μέλος;

3. Η τρίτη θεωρία θα μπορούσε να θεωρηθεί συμπληρωματική της δεύτερης. Αναδεικνύει την άποψη ότι συχνά συγχέουμε δύο διαφορετικά περιγραφικά επίπεδα. Το φυσικό περιγραφικό επίπεδο και το ανθρώπινο περιγραφικό επίπεδο. Σ' αυτή την άποψη, η ελεύθερη βούληση κατανοείται ως ένα φαινόμενο ανώτερου εξελικτικού επιπέδου, όπως και στην προηγούμενη άποψη. Με βάση αυτού του είδους την προσέγγιση, καταλήγουμε και πάλι στο συμπέρασμα ότι η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων φαίνεται να αφορά καταστάσεις σε ένα υψηλότερο ανθρώπινο περιγραφικό επίπεδο, το οποίο όμως διαφέρει αισθητά από το φυσικό περιγραφικό επίπεδο (List, 2015, p. 1).

Οι προηγούμενες απόψεις με οδηγούν στο θεωρητικό ενδεχόμενο ότι θα μπορούσε τελικά η "προφάνεια" της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων να συνδέεται με την υψηλή αυτοσυνειδησία που διαθέτει ο άνθρωπος.

3.5 Δύο προβλήματα σχετικά με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων

Η μελέτη της αρχής στην παρούσα διατριβή δεν γίνεται με απώτερο σκοπό την ακύρωσή της. Αντιθέτως, δέχομαι την ισχύ της αρχής. Ωστόσο, σε σχέση με την αρχή, υπάρχουν δύο αντιφατικά σημεία. Κατ' αρχάς, εάν επικεντρωθούμε στις συνέπειες των εναλλακτικών επιλογών -συμφωνώντας με την άποψη του Dennett ότι οι συνέπειες αποτελούν μέρος της αξιολόγησης μιας πράξης, και εστιάζοντας στην κριτική που ασκείται στον Dennett (Kane, 1996, p. 39) ότι κάποιος για να αξίζει πραγματικά τον έπαινο ή την κατάκριση θα πρέπει να γνωρίζουμε με ακρίβεια το γιατί ο άνθρωπος αυτός είναι όπως είναι- τότε ερχόμαστε αντιμέτωποι με ένα δίλλημα. Ακόμα και αν γνωρίζουμε την βούληση ενός ανθρώπου που κρίνεται για μια πράξη, πώς θα μπορούσαμε να γνωρίζουμε εκ των προτέρων όλες τις αξιόμεμπτες συνέπειες της πράξης του; Το πρόβλημα που εμφανίζεται στο σημείο αυτό αφορά την διαπίστωση ότι το να γνωρίζω πλήρως και εκ των προτέρων τις συνέπειες των πράξεων μου είναι πρακτικά αδύνατο.

Επιπλέον, μια δεύτερη αντίφαση σε σχέση με την αρχή εμφανίζεται όταν προσπαθήσουμε να την συνδέσουμε με την κανονικότητα που διέπει τον φυσικό κόσμο. Όταν συνδέουμε την αρχή με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό, τότε καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι το διχαλωτό μονοπάτι που αντιπροσωπεύει η αρχή τίθεται σε αμφιβολία. Όταν, επίσης, συνδέσουμε την αρχή με την τυχαιότητα και την απροσδιοριστία, τότε καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι οι ανθρώπινες επιλογές είναι τυχαίες. Φαίνεται, λοιπόν, να υπάρχει μια προβληματική σύνδεση της αρχής με την κανονικότητα. Η αρχή είναι ασύνδετη και με τις δύο θεωρίες που ερμηνεύουν την κανονικότητα που διέπει τον φυσικό κόσμο. Ενώ, όμως, η σύνδεση της αρχής με την αιτιοκρατία στον κόσμο φαίνεται να είναι λανθασμένη, η σύνδεση με την τυχαιότητα, όπως θα προσπαθήσω να δείξω στο Επίμετρο της παρούσας διατριβής, ενώ φαίνεται να είναι προβληματική, στην πραγματικότητα δεν είναι. Όπως λέει ο James, μήπως η «αντιπάθεια» για την ιδέα της τυχαιότητας, πρέπει με κάποιον τρόπο, να ξεπεραστεί; (James, 1956, p. 153).

Πρώτο πρόβλημα

Τα προβλήματα που εμφανίζονται στην παρουσίαση της αρχής από τον Frankfurt και τον Dennett αλλά και την εναλλακτική ανάλυσή μου, παραμένουν. Για να τεκμηριώσω τους προβληματισμούς μου σε σχέση με την δυσκολία προσέγγισης της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων αλλά και της κατανόησης των συνεπειών που έχουν οι διαφορετικές επιλογές, θα χρησιμοποιήσω δύο θεωρητικά παραδείγματα. Ας υποθέσουμε ότι βλέπω έναν άνθρωπο στην άκρη μιας γέφυρας, έτοιμο να αυτοκτονήσει. Η βούλησή μου και η γενικότερη στάση μου απέναντι σε τέτοιου είδους προβλήματα δεν μου επιτρέπουν να εγκαταλείψω αυτόν τον άνθρωπο. Τον προλαβαίνω και αρχίζω να του μιλάω με επιχειρήματα ώστε τελικά καταφέρνω να τον αποτρέψω από το απονενομημένο διάβημα. Στο παράδειγμα αυτό, βλέπουμε ότι υπάρχουν τουλάχιστον δύο εναλλακτικές: (α) να αδιαφορήσω και (β) να κάνω οτιδήποτε χρειαστεί για να αποτρέψω αυτόν τον άνθρωπο από την αυτοκτονία. Η πρώτη εναλλακτική σχετίζεται με την παράλειψη μιας πράξης και η

δεύτερη με την πραγματοποίηση μιας πράξης. Ωστόσο, σε σχέση με τις συνέπειες και των δύο εναλλακτικών, μπορώ να κάνω μονάχα υποθετικές κρίσεις.⁸⁷

Άποψή μου είναι ότι η ισχύς της αρχής (PAP) θα πρέπει να θεωρείται δεδομένη και είναι το σημείο στο οποίο διαφοροποιούμαι από τον Frankfurt και τον Dennett. Στο προηγούμενο παράδειγμα, η ύπαρξη των δύο εναλλακτικών είναι αρκετά προφανής, κατά την γνώμη μου. Το πρόβλημα είναι ότι η αξιολόγηση των συνεπειών⁸⁸ των συγκεκριμένων εναλλακτικών δυνατοτήτων είναι αρκετά δύσκολη αν όχι ανέφικτη. Εστιάζοντας αποκλειστικά στις συνέπειες, και δη στις ευεργετικές συνέπειες, των πράξεων αφήνουμε στην άκρη μια επιπλέον διάσταση ενδείξεων υπευθυνότητας που αφορά το κατά πόσο ένας άνθρωπος αξίζει την κατάκριση ή τον έπαινο. Η διάσταση αυτή απαιτεί κάποιος να λάβει υπόψη του τον τρόπο με τον οποίο τα πρόσωπα έγιναν έτσι όπως είναι (Kane, 1996, p. 39).

Αναπτύσσοντας το προηγούμενο θεωρητικό παράδειγμα, ο άνθρωπος τον οποίο απέτρεψα από την αυτοκτονία βρίσκεται σε μεγάλη συναισθηματική φόρτιση και πάσχει από κατάθλιψη. Έπειτα από εύλογο χρονικό διάστημα, κατά το οποίο το συγκεκριμένο άτομο αντιμετώπισε με την κατάλληλη ιατρική βοήθεια την υπέρμετρη συναισθηματική φόρτιση και την κατάθλιψη, ο άνθρωπος αυτός εισβάλλει, βαριά οπλισμένος, σε ένα πολυκατάστημα και σκοτώνει 22 ανθρώπους από τους οποίους οι 7 είναι παιδιά. Εδώ τίθεται το ερώτημα αν εγώ που απέτρεψα την αυτοκτονία του μπορεί να θεωρούμαι ηθικά υπεύθυνος για την δολοφονία των 22 ανθρώπων.

Στο αρχικό παράδειγμα, βλέπουμε ότι πληρούται ο βασικός όρος της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, επιπλέον πληρούνται και οι υπόλοιποι δύο, ο έλεγχος της πράξης μου και η προέλευση της πράξης μου εξαρτώνται από εμένα τον

⁸⁷ Συμφωνώ με την γενικότερη άποψη του Fischer ο οποίος ισχυρίζεται ότι προσδίδουμε στους ανθρώπους ηθική υπευθυνότητα για τις πράξεις τους, τις παραλείψεις τους και τις συνέπειες που έχουν αυτές οι πράξεις ή οι παραλείψεις. Άποψη την οποία διατυπώνει σε κάθε ευκαιρία (Fischer, 2005, p. 291).

⁸⁸ Στο υποκεφάλαιο για τον Dennett (3.3), υποσημείωση 82, είδαμε την διάσταση του προβλήματος που έχει για την ηθική υπευθυνότητα η οποιαδήποτε αναφορά στις συνέπειες των πράξεων. Μια κριτική που υφίσταται η γενικότερη τοποθέτηση του Dennett στο πρόβλημα της ηθικής υπευθυνότητας καθώς υποστηρίζει ότι ενδείξεις υπευθυνότητας δικαιολογούνται από τέτοιου είδους ευεργετικές συνέπειες. Μια πράξη για να μην θεωρηθεί άμεσα ωφελμιστική θα πρέπει να κριθεί με βάση την βούληση του πράττοντος, άρα θα πρέπει να λάβουμε υπόψη τον τρόπο με τον οποίο ο πράττων είναι αυτός που είναι.

ίδιο, ώστε να θεωρούμαι ελεύθερος για την επιλογή της σωτηρίας του ανθρώπου αυτού, αλλά και ηθικά υπεύθυνος για την επιλογή αυτή. Σε σχέση με την υπό εξέταση αρχή, είχα την εναλλακτική δυνατότητα να φύγω, όμως επέλεξα να τον βοηθήσω. Ωστόσο, το σημαντικό είναι να δούμε αν πραγματικά θα μπορούσα να έχω οποιαδήποτε ηθική ευθύνη για την μετέπειτα πράξη του ανθρώπου αυτού. Οι περισσότεροι από εμάς θεωρούμε ότι υπάρχουν δύο διαφορετικά γεγονότα σε σχέση με το προηγούμενο παράδειγμα. Το πρώτο αφορά την σωτηρία του ανθρώπου από την αυτοκτονία και το δεύτερο αφορά την δολοφονία των 22 ανθρώπων. Σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσα να γνωρίζω την εξέλιξη της κατάστασης, οπότε είναι λίγο δύσκολο με λογικά επιχειρήματα να θεωρηθώ και ηθικά υπεύθυνος για την μετέπειτα πράξη του ανθρώπου αυτού.

Μια τέτοια παραδοχή, όμως, νομίζω ότι παραβλέπει ένα βασικό σημείο σύνδεσης των δύο περιστατικών. Ο συνδεδειγμένος κρίκος των δύο γεγονότων είναι ο πρωταγωνιστής, ο οποίος είναι το ίδιο άτομο και στις δύο περιπτώσεις. Στην πρώτη περίπτωση, την περίπτωση της απόπειρας αυτοκτονίας, όσοι υποστηρίζουμε ότι όντως είχα περισσότερες από μία επιλογές, αξιολογούμε την επιλογή της σωτηρίας του ανθρώπου σε σχέση με την επιλογή, π.χ. της αδιαφορίας, ως καλύτερη και ορθότερη από την μεριά της Ηθικής. Αν γνώριζα, με οποιονδήποτε τρόπο, την εξέλιξη της κατάστασης, δηλαδή την δολοφονία των 22 ανθρώπων, τότε όσοι υποστηρίζουν ότι οι συνέπειες των διαφορετικών επιλογών πρέπει να αξιολογούνται ιεραρχικά, ακριβώς για να ανταμείβεται ανάλογα η ανθρώπινη συμπεριφορά, τότε ποια θα θεωρούσαν αξιολογικά ως την καλύτερη πράξη από την μεριά της Ηθικής; Να σώσω τον άνθρωπο από την αυτοκτονία ή όχι;

Αυτό που θέλω να τονίσω με το προηγούμενο παράδειγμα είναι ότι όντως τελικά, με κάποιον ορθολογικό ίσως τρόπο, ιεραρχούμε τις συνέπειες των πράξεων μας, επειδή θεωρούμε ότι είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε και να κρίνουμε τις αιτίες αλλά και τα αποτελέσματά τους. Η συγκεκριμένη αξιολόγηση, καταλαβαίνουμε ότι ενέχει ηθική κρίση και καταλήγουμε να αναρωτιόμαστε σχετικά με το τι είδους διανοητική κατάσταση απαιτείται από ένα ανθρώπινο ον, ώστε να είναι σε θέση να προβάλλει τέτοιου είδους ηθικές κρίσεις (Joyce, 2006, pp. 51-57).

Όμως, παρατηρούμε να συμβαίνει το εξής παράδοξο. Θεωρούμε αρχικά, σε ό, τι αφορά το προηγούμενο παράδειγμα, και συγκεκριμένα την σωτηρία του ανθρώπου, ότι σ' αυτήν την περίπτωση η δεύτερη εναλλακτική, το να αποτρέψω τον άνθρωπο από την αυτοκτονία, έχει περισσότερη ηθική αξία από την πρώτη. Παρ' όλα αυτά, από την ίδια την εξέλιξη της κατάστασης, το να επιλέξω να φύγω και να αφήσω τον άνθρωπο αβοήθητο ίσως να είχε περισσότερη ηθική αξία τελικά, σε σχέση με την μετέπειτα εξέλιξη. Επιπλέον θεωρούμε, αδίκως εκ των πραγμάτων, ότι εάν επέλεγα την πρώτη εναλλακτική θα ήμουν περισσότερο αξιοκατάκριτος απ' ό, τι εάν επέλεγα την δεύτερη εναλλακτική. Είδαμε, όμως, ότι η πλήρης κατανόηση των συνεπειών των πράξεών μας είναι σχεδόν αδύνατη.

Παραδόξως, λοιπόν, και εξαιτίας του προηγούμενου παραδείγματος, θα πρέπει να αντιληφθούμε ότι, σε σχέση με το παραπάνω παράδειγμα, ίσως λανθασμένα θεωρούμε την δεύτερη εναλλακτική (να βοηθήσω) αξιολογικά ανώτερη της πρώτης (να αδιαφορήσω) και επιπλέον ότι ίσως λανθασμένα θεωρούμε το άτομο που επιλέγει την αδιαφορία αξιοκατάκριτο, σε σχέση με το άτομο που θα επέλεγε την δεύτερη εναλλακτική.

Το προηγούμενο θεωρητικό παράδειγμα μας δείχνει την σύνδεση που υπάρχει ανάμεσα στις συνέπειες των επιλογών και των δυνατοτήτων μας με καταστάσεις οι οποίες είναι πολύ απομακρυσμένες από τις συγκεκριμένες επιλογές και δυνατότητες. Με βάση τον συλλογισμό αυτό, όμως, η απόλυτη απόδοση της ανάλογης και της δίκαιης ανταμοιβής των ανθρώπινων συμπεριφορών και πράξεων κρίνεται ελλιπής.⁸⁹ Ακόμη και αν θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν οι συνέπειες μιας πράξης ηθικά αξιέπαινες σήμερα, αύριο θα μπορούσαν εξίσου να θεωρηθούν κατακριτέες.

⁸⁹ Η σύνδεση της δίκαιης και ανάλογης αμοιβής με τις ανθρώπινες συμπεριφορές και τις πράξεις που προέρχονται απ' αυτές τις συμπεριφορές νομίζω ότι τίθεται σαν πρόβλημα, ακριβώς επειδή κάθε ανθρώπινη κοινωνία προσπαθεί τα μέλη που την συγκροτούν να συμβιώνουν ειρηνικά. Παρ' όλα αυτά, υπάρχει σχεδόν πάντοτε μια αβεβαιότητα σε σχέση με την εφαρμογή και την απόδοση της δικαιοσύνης. Μια τέτοιου είδους αβεβαιότητα, π.χ., μας κατευθύνει να αναστείλουμε και τις στάσεις αντίδρασης και να διαφοροποιήσουμε τα αρχικά μας αρνητικά συναισθήματα για κάποιον άνθρωπο, όταν γνωρίσουμε με περισσότερες λεπτομέρειες την ζωή του και τα βιώματα τα οποία τον οδήγησαν στην πραγματοποίηση μιας συγκεκριμένης πράξης, για την οποία κατακρίθηκε και τιμωρήθηκε, επειδή θεωρήθηκε ηθικά υπεύθυνος (Kane, 1996, pp. 84-89).

Αυτό που μας ενδιαφέρει κυρίως, όσον αφορά την αρχή, φαίνεται να είναι οι συνέπειες των διαφορετικών επιλογών, με τα ενδεχόμενα που συνεπάγεται η παραδοχή αυτή, σε συμφωνία με την άποψη του Dennett (Dennett, 1984, p. 142). Ωστόσο, η συγκεκριμένη αρχή δεν φαίνεται να είναι εσφαλμένη με τον τρόπο που ισχυρίζονται στις θεωρίες τους ο Frankfurt και ο Dennett. Από την μια, θεωρώ ότι οι συνέπειες των διαφορετικών επιλογών δεν μπορούν να κατανοηθούν πλήρως,⁹⁰ από την άλλη, βέβαια, τα ακραία παραδείγματα, όπως τα νοητικά πειράματα του Frankfurt ή τα «παραδείγματα του χαρακτήρα» (character examples) του Dennett,⁹¹ που υποστηρίζουν ότι η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων είναι εσφαλμένη και δεν απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα, νομίζω ότι δεν επαρκούν για να δικαιολογήσουν τον ισχυρισμό αυτό.

Συμπερασματικά, οι συνέπειες των διαφορετικών επιλογών είναι αδύνατον να κατανοηθούν πλήρως και να αξιολογηθούν με επάρκεια, κυρίως για δύο λόγους. (α) Επειδή υπάρχει φυσικός περιορισμός σε σχέση με τις πεπερασμένες ανθρώπινες δυνατότητες, δηλαδή το να γνωρίζω πλήρως και εκ των προτέρων τις ηθικώς αξιόμεμπτες συνέπειες των πράξεών μου,⁹² αλλά και (β) επειδή η λογική αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων υπάρχει σε ένα φυσικό σύστημα το οποίο διέπεται από μια κανονικότητα, που αρνείται πεισματικά οποιαδήποτε ουσιαστική παρέκκλιση σε σχέση με την κανονικότητα αυτή.⁹³

⁹⁰ Το πλήθος των διαφορετικών ερμηνειών της αρχής όπως και το πλήθος των διαφορετικών εννοιών, οι οποίες θεωρούνται συμπληρωματικές της αρχής αυτής, συνηγορούν υπέρ της άποψής μου. Δες σχετικά (Kane, 2002, pp. 14-19).

⁹¹ Τα «παραδείγματα του χαρακτήρα» (character examples) αποτελούν έναν εναλλακτικό τρόπο απόρριψης της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων (Kane, 2002, p. 15).

⁹² Ο David Widerker, αναφερόμενος στις αδικαιολόγητες αξιώσεις του Harry Frankfurt σε σχέση με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, υποστηρίζει ότι κάποιος θα πρέπει να θεωρείται ηθικά αξιοκατάκριτος, μονάχα εάν η πράξη του αξιολογηθεί ως «ηθικώς λογική». Όμως, με το να αξιολογεί κάποιος την πράξη κάποιου ως «ηθικώς λογική», για τον Widerker σημαίνει ότι επιπλέον το άτομο αυτό έχει την ηθική επάρκεια έτσι ώστε να αξιολογήσει όλους τους σχετικούς μη-ηθικούς παράγοντες που αφορούν την κατάσταση στην οποία βρίσκεται το ανθρώπινο υποκείμενο (Widerker, 2005, p. 297). Η άποψη του Widerker, όμως, μου φαίνεται λανθασμένη, ακριβώς επειδή δεν μπορώ να γνωρίζω εκ των προτέρων τις ηθικώς αξιόμεμπτες συνέπειες των πράξεών μου. Πώς θα μπορούσε κάποιος να αποκτήσει ηθική επάρκεια όταν δεν υπάρχει τρόπος να γνωρίσει τις μακροπρόθεσμες συνέπειες των διαφορετικών επιλογών του;

⁹³ Όσοι μελετητές συσχετίζουν το διχαλωτό ανθρώπινο μονοπάτι με την εξέλιξη της φυσικής κανονικότητας βρίσκουν την άποψη αυτή ιδιαίτερα ενοχλητική (Kane, 2002, pp. 7-9).

Δεύτερο πρόβλημα

Επεκτείνοντας την συζήτηση, αναφορικά με τον δεύτερο λόγο που σχετίζεται με την κανονικότητα του φυσικού συστήματος, θα ήθελα να αναφερθώ σε μια επιπλέον αντίρρηση που έχω, όσον αφορά την σύνδεση της εξεταζόμενης αρχής με την κανονικότητα αυτή. Την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, ως εικόνα, την αντιλαμβανόμαστε συνήθως ως έναν «κήπο με διχαλωτά μονοπάτια» (Kane, 2005, pp. 6-7). Όσοι θεωρούμε ότι είμαστε πραγματικά ελεύθεροι, τότε νιώθουμε ότι, προτού προβούμε σε μια ορισμένη πράξη, ανοίγονται μπροστά μας διαφορετικές επιλογές. Η συνήθης σύνδεση που γίνεται από την πλειοψηφία των μελετητών του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης είναι ότι, εάν όντως υφίστανται αυτές οι διαφορετικές επιλογές, τότε αυτομάτως παύει να ισχύει ο ντετερμινισμός ως αιτιοκρατία στον φυσικό κόσμο, διότι η παραδοχή του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού απειλεί το μοντέλο των διαφορετικών επιλογών, εφόσον δέχεται ότι, σε σχέση με το μέλλον, υπάρχει μόνο μια συγκεκριμένη επιλογή, και όχι πολλές και διαφορετικές (Kane, 2005, pp. 6-7).

Κατ' αρχάς, τίθεται ένα σοβαρό ερώτημα σχετικά με το αν η κανονικότητα του φυσικού συστήματος θα πρέπει ή όχι να ερμηνεύεται ως αιτιοκρατία. Είδαμε και προηγουμένως ότι ο ντετερμινισμός ως αιτιοκρατία δεν μπορεί να υφίσταται ή τουλάχιστον υφίσταται μονάχα ως υποθετική δυνατότητα. Οπότε, για ποιον λόγο ερμηνεύουμε ακόμα τον ντετερμινισμό ως αιτιοκρατία; Επιπλέον, για ποιον λόγο συνδέουμε την κανονικότητα που διέπει το φυσικό σύστημα με τις ανθρώπινες διαφορετικές επιλογές; (List, 2015, p. 1).

Κατά την γνώμη μου, φαίνεται ότι δεν υπάρχει πραγματική σχέση ανάμεσα στις διαφορετικές επιλογές μου (π.χ., ίσως πάω κινηματογράφο το απόγευμα ή ίσως παρακολουθήσω τηλεόραση ή ίσως παίξω ποδόσφαιρο), με τον τρόπο που το σύμπαν υπάρχει, κινείται και αλλάζει. Σε σχέση με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων και τον τρόπο που την αντιλαμβανόμαστε, εφαρμόζουμε, πάντοτε κατά την άποψή μου φυσικά, μια λανθασμένη σύνδεση. Την συνδέουμε με τον τρόπο που το φυσικό μας σύστημα υπάρχει, πράγμα το οποίο δεν μπορεί παρά να

είναι εσφαλμένο, με παρόμοιο τρόπο όπως και το θεωρητικό πρόβλημα της **νατουραλιστικής πλάνης** ή το πρόβλημα της σύνδεσης του **Είναι** και του **Πρέπει** (List, 2015, σ. 1).⁹⁴ Εάν την αρχή αυτή μπορούμε να την συνδέσουμε με την λειτουργία της ελεύθερης βούλησης και την ανεπτυγμένη αυτοσυνειδησία μας ως αποτέλεσμα της ανθρώπινης εξέλιξης (Kane, 1996, pp. 95-96), τότε δεν μπορεί παρά η αρχή αυτή να είναι μια ανθρώπινη προσαρμοστική κατασκευή. Ο τρόπος με τον οποίο ο άνθρωπος κατανοεί την παρουσία του στο φυσικό σύστημα, με βάση τις διαφορετικές λειτουργίες που ανέπτυξε και πλέον διαθέτει, δεν μπορεί παρά να συνετέλεσε στην κατασκευή αυτή.

Συνοψίζοντας, τα δύο προβλήματα που διακρίνω σε σχέση με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων είναι τα εξής: (α) Φαίνεται να είναι αδύνατο η ανθρώπινη σκέψη να προσλάβει και να κατανοήσει πλήρως και σαφώς την αρχή, εφόσον οι συνέπειες που έχουν οι εκάστοτε εναλλακτικές που θα μπορούσε να πραγματοποιήσει το ανθρώπινο υποκείμενο είναι με την σειρά τους αδύνατον να προβλεφθούν και να κατανοηθούν πλήρως, και (β) διακρίνω μια προβληματική σύνδεση, ανάλογη με την προβληματική σύνδεση του *είναι* και του *πρέπει* ή του *καλού* και του *ευχάριστου*, δηλαδή της νατουραλιστικής πλάνης, μεταξύ της λογικής αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων και της κανονικότητας που διέπει το φυσικό μας σύστημα.

3.6 Το επιχείρημα της συνέπειας (consequence argument)

Στο σημείο αυτό, προκύπτει το ερώτημα γιατί ο Frankfurt και ο Dennett προσπάθησαν να αποδείξουν ότι η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων δεν είναι απαραίτητος όρος για την ηθική υπευθυνότητα; Η απάντηση είναι ότι, ακόμη και

⁹⁴ Με την παρατήρηση αυτή, θα ήθελα να επισημάνω το λάθος της σύνδεσης της αρχής με τον τρόπο που το σύμπαν είναι. Όπως είναι λανθασμένη η αναγωγική παραγωγή του *καλού* από τις φυσικές ιδιότητες του *ευχάριστου* ή του *επιθυμητού* (Moore, 1912, pp. 9-10) και, όπως, με παρόμοιο τρόπο, φαίνεται να υπάρχει σημαντική διαφορά μεταξύ των θετικών προτάσεων που αφορούν το *είναι* των πραγμάτων και των κανονιστικών προτάσεων που αφορούν το *πώς θα πρέπει να είναι* τα πράγματα (Hume, 1888, pp. 312-319), έτσι, όπως ισχυρίζεται ο List, με παρόμοιο τρόπο συγχέουμε λανθασμένα το φυσικό περιγραφικό επίπεδο με το υποκειμενικό περιγραφικό επίπεδο (List, 2015, p. 1).

στην περίπτωση που ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός στην φύση και φαίνεται να ακυρώνεται η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, δηλαδή φαίνεται να ακυρώνεται η ίδια η ελευθερία της βούλησης, ο άνθρωπος δεν παύει να είναι ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του. Ωστόσο, ίσως τελικά να μην χρειαζόταν κάτι τέτοιο, γιατί όπως θα φανεί από την παρακάτω ανάλυση, το «επιχείρημα της συνέπειας» παρουσιάζει κάποια προβλήματα.

Η προσπάθεια του Frankfurt, αλλά και του Dennett, αναφορικά με την απόρριψη της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, σε συνδυασμό με το δεύτερο πρόβλημα της σύνδεσης της αρχής αυτής με την κανονικότητα που διέπει την λειτουργία του φυσικού συστήματος που παρουσίασα προηγουμένως, με οδηγεί απαραίτητα και στην εξέταση του επιχειρήματος της συνέπειας για την ολοκληρωμένη παρουσίαση των αντιρρήσεων που εκφράζω.⁹⁵

Είδαμε, κατ' αρχάς, ότι με την θεωρία του Frankfurt αλλά και με την θεωρία του Dennett, έγιναν προσπάθειες οι οποίες στόχευαν στην αποδέσμευση της ηθικής υπευθυνότητας από την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων (το διχαλωτό μονοπάτι των διαφορετικών επιλογών), για να αντιμετωπίσουν άμεσα το πρόβλημα

⁹⁵ Ακόμα και οι ίδιοι οι ασυμβατοκράτες διαφωνούν για την ισχύ του επιχειρήματος. Δύο είναι οι βασικές αντιρρήσεις από την μεριά των ασυμβατοκρατών ενάντια στον τρόπο ανάπτυξης του επιχειρήματος της συνέπειας. Η αντίρρηση της «τροπικής πλάνης» (modal fallacy objection) του Warfield και η αντίρρηση του «μη παρελθόντος» (no past objection) του Campbell. Η αντίρρηση του Warfield εστιάζει στο γεγονός ότι οι υποστηρικτές του ασυμβατοκρατικού επιχειρήματος της συνέπειας, όπως είναι ο Peter Van Inwagen και ο Robert Kane, υποστηρίζουν μονάχα την *αλήθεια* αλλά όχι και την *αναγκαιότητα* των σχετικών προκειμένων που συνθέτουν τις «αγαπημένες» τους εκδοχές του επιχειρήματος (Warfield, 2000, p. 170). Ο Warfield αναφέρει ότι το επιχείρημα της συνέπειας θα πρέπει να είναι ένα επιχείρημα που ενισχύει την ασυμβατοκρατική θέση ότι «εάν ο ντετερμινισμός ως αιτιοκρατία είναι έγκυρος, τότε *αναγκαστικά* κανένας δεν πράττει ελεύθερα» και παρουσιάζει το δικό του επιχείρημα υπέρ της ασυμβατοκρατίας (Warfield, 2000, pp. 167-180). Η αντίρρηση του Campbell εστιάζει στο τρίτο επιχείρημα της ασυμβατοκρατίας που παραθέτει ο Van Inwagen και ιδιαίτερα στην προκειμένη (4), στην οποία δηλώνεται ότι το παρελθόν είναι απαραίτητο και αναγκαίο για τον άνθρωπο υπό μια έννοια. Ο Campbell τονίζει ότι, σύμφωνα με την προκειμένη (4), κανένας άνθρωπος δεν έχει, ή καλύτερα δεν θα μπορούσε ποτέ να έχει, καμία επιλογή για το αν κάποια πρόταση για το μακρινό παρελθόν είναι αληθινή ή όχι. Ο Van Inwagen υποστηρίζει ότι η P_0 αποτελεί μια αληθινή πρόταση που αφορά στο μακρινό παρελθόν και κανένας άνθρωπος δεν μπορεί να αλλάξει το παρελθόν (Van Inwagen, 1983, p. 92). Ο Campbell όμως τονίζει ότι δεν είναι η παρελθοντικότητα που δίνει στο παρελθόν την αναγκαιότητά του, αλλά η μεγάλη απόσταση του γεγονότος ότι το παρελθόν μας συνεχίζει πίσω στον χρόνο πολύ πριν την εμφάνισή μας ως είδος (Campbell, 2007, pp. 105-111). Και ο Warfield και ο Campbell τονίζουν κάτι πολύ σημαντικό. Τονίζουν ότι το επιχείρημα της συνέπειας, με τον τρόπο που το αναπτύσσει ο Van Inwagen, εστιάζει μονάχα στην ανάδειξη της *εγκυρότητας* της ασυμβατοκρατικής θέσης και αποτυγχάνει να καθιερώσει την *αναγκαία αλήθεια* της συγκεκριμένης θέσης. Σύμφωνα με τις αντιρρήσεις αυτές, οι υποστηρικτές του επιχειρήματος της συνέπειας, όπως ο Van Inwagen και ο Kane, καταφέρνουν να εγκαθιδρύσουν την *ενδεχόμενη αλήθεια* της ασυμβατοκρατικής θέσης (Finch, 2013, p. 152).

που προέκυψε για την συμβατοκρατία από το επιχείρημα της συνέπειας.⁹⁶ Η άποψη μου ωστόσο, σε σχέση με την ενδεχόμενη αποδέσμευση της ηθικής υπευθυνότητας από την προϋπόθεση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, είναι διαφορετική. Νομίζω ότι ο άνθρωπος θα πρέπει να θεωρείται ελεύθερος και ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, ακριβώς επειδή έχει την δυνατότητα των διαφορετικών επιλογών.⁹⁷ Πώς θα μας φαινόταν η σκέψη ότι η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων μπορεί να ισχύει σε ένα ντετερμινιστικό αλλά όχι αιτιοκρατικό σύμπαν; Για να επιχειρηματολογήσω όμως επάνω σε μια τέτοια άποψη, θα πρέπει πρώτα να εξετάσω τι μας λέει το «επιχείρημα της συνέπειας».

Το «επιχείρημα της συνέπειας» μας λέει ότι «εάν μια συγκεκριμένη ερμηνεία ντετερμινισμού είναι αληθής, τότε οι ανθρώπινες πράξεις είναι το αποτέλεσμα των νόμων της φύσης και του μακρινού παρελθόντος. Όμως, δεν εξαρτάται από εμάς το τι έχει συμβεί πριν από την γέννησή μας και ούτε εξαρτάται από εμάς το ποιοι είναι οι νόμοι της φύσης. Γι' αυτό και οι συνέπειες αυτών των πραγμάτων (συμπεριλαμβανομένων και των τωρινών μας πράξεων) δεν εξαρτώνται από εμάς» (Van Inwagen, 1983, p. 56).⁹⁸

Υπάρχει μια πρόσφατη αντίρρηση αναφορικά με την ισχύ του επιχειρήματος της συνέπειας, την οποία θα χρησιμοποιήσω ως προϋπόθεση για την αναγκαία στήριξη της δικής μου άποψης ενάντια στο επιχείρημα. Η αντίρρηση αυτή εστιάζει στο γεγονός της αδικαιολόγητης συσχέτισης δύο διαφορετικών περιγραφικών

⁹⁶ Οι περισσότερες σύγχρονες συμβατοκρατικές απόψεις αντιμετωπίζουν το βασικό συμπέρασμα του επιχειρήματος, ασυμβατότητα αιτιοκρατικού ντετερμινισμού με την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα, αναλύοντας εξονυχιστικά το τι εννοούμε πραγματικά όταν λέμε ότι ένας άνθρωπος **μπορεί** να κάνει κάτι. Υιοθετούν, ουσιαστικά, την κατεύθυνση της κλασικής συμβατοκρατίας σχετικά με την υποθετική ανάλυση του "δύνασθαι", που πρώτος έχει εισάγει ο Moore (Moore, 1912, pp. 196-222). Αναλύουν, δηλαδή, το ρήμα **μπορώ** και στηρίζονται στην ανάλυσή τους αυτή, για να αντιμετωπίσουν το βασικό συμπέρασμα του επιχειρήματος (Kane, 2002, pp. 12-14).

⁹⁷ Ιδιαίτερα, ο καταλογισμός της ηθικής υπευθυνότητας προϋποθέτει, κατά την γνώμη μου, την δυνατότητα των διαφορετικών επιλογών πριν από την εκτέλεση μιας συγκεκριμένης πράξης. Σύμφωνα με τον David Corp, η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων είναι φιλοσοφικά σημαντική, κυρίως για δύο λόγους. Ο πρώτος εστιάζει στο γεγονός ότι η αρχή αυτή ερμηνεύει πλήρως την λειτουργία της διαισθητικής ικανότητας της δικαιολογίας. Ο δεύτερος, που είναι και ο πιο ουσιαστικός, εστιάζει στο γεγονός ότι η αρχή αυτή αποτελεί μια βασική προκείμενη, σε σχέση με την ανάπτυξη του ασυμβατοκρατικού επιχειρήματος της συνέπειας (Corp, 1997, p. 441).

⁹⁸ Με τον ίδιο ακριβώς τρόπο, το επιχείρημα αναπτύσσεται για να υπερασπιστεί την ασυμβατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και της ηθικής υπευθυνότητας. Ωστόσο, η συγκεκριμένη σύνδεση φαίνεται να είναι άστοχη.

επιπέδων. Του *φυσικού περιγραφικού επιπέδου*, στο οποίο περιγράφουμε τον κόσμο από την σκοπιά της θεμελιώδους φυσικής και του *ανθρώπινου υποκειμενικού περιγραφικού επιπέδου*, στο οποίο περιγράφουμε τα ανθρώπινα υποκείμενα και τις πράξεις τους (List, 2015, pp. 1-20). Είναι διαφορετικό να ισχυριστείς ότι το ανθρώπινο είδος είναι αποτέλεσμα των νόμων της φύσης και διαφορετικό να ισχυριστείς ότι οι ανθρώπινες πράξεις είναι το αποτέλεσμα της λειτουργίας των νόμων της φύσης. Στην δεύτερη περίπτωση, ο ισχυρισμός φαίνεται να είναι λανθασμένος, εφόσον οι ανθρώπινες πράξεις καθορίζονται αιτιοκρατικά από την ανθρώπινη βούληση (Doyle, 2013, p. 236).

Κατ' αρχάς, νομίζω ότι το επιχείρημα στηρίζεται επάνω σε μια λανθασμένη ερμηνεία. Η ένστασή μου βρίσκεται στον προβληματικό τρόπο με τον οποίο ο Van Inwagen ερμηνεύει πρωτίστως την θέση του ντετερμινισμού.⁹⁹ Σύμφωνα με την άποψη του, το βασικό ερώτημα αναφορικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης αφορά κυρίως στο κατά πόσο μπορεί να υπάρχει συμβατότητα μεταξύ μιας συγκεκριμένης ερμηνείας της θέσης του ντετερμινισμού και της ελεύθερης βούλησης, και όχι το αν έχουμε ελεύθερη βούληση ή όχι (Van Inwagen, 1983, p. 55). Ας δούμε λοιπόν τον τρόπο που ο Van Inwagen ερμηνεύει την έννοια του ντετερμινισμού, συνδέοντας δύο προκείμενες: «Για κάθε συγκεκριμένη χρονική στιγμή, υπάρχει μια πρόταση η οποία δηλώνει την κατάσταση του κόσμου την δεδομένη στιγμή. Εάν p και q είναι οποιεσδήποτε προτάσεις οι οποίες δηλώνουν την κατάσταση του κόσμου σε κάποιες στιγμές, τότε ο συνδυασμός της p με τους νόμους της φύσης συνεπάγεται την πρόταση q » (Van Inwagen, 1983, p. 65). Και λίγο πιο κάτω, «ντετερμινισμός είναι η θέση σύμφωνα με την οποία, εάν συνδυάσουμε το δεδομένο παρελθόν με τους νόμους της φύσης, υπάρχει μονάχα ένα πιθανό μέλλον» (Van Inwagen, 1983, p. 65).

Η ερμηνεία του ντετερμινισμού ως αιτιοκρατία, είτε με έναν σαφή και ξεκάθαρο τρόπο είτε με μια ερμηνεία της θέσης του ντετερμινισμού η οποία παραπέμπει άμεσα στην αιτιοκρατία, θα μπορούσε να σταθεί, εάν είχε αποδειχθεί

⁹⁹ Αν και ο ίδιος ο Van Inwagen προσπαθεί να αποφύγει την προβληματική για εκείνον ερμηνεία του ντετερμινισμού ως αιτιοκρατία, η θέση του ντετερμινισμού στο επιχείρημα συνεχώς φαίνεται να παρουσιάζεται ως αιτιοκρατία (Van Inwagen, 1983, pp. 65-66).

με βεβαιότητα. Κάτι τέτοιο, όμως, μέχρι σήμερα δεν έχει αποδειχθεί, πράγμα που σημαίνει ότι ο ντετερμινισμός ως αιτιοκρατία υπάρχει μονάχα ως υποθετική δυνατότητα (List & Menzies, p. 1). Επιπλέον, η πραγματική ερμηνεία της έννοιας του φυσικού ντετερμινισμού φαίνεται να έχει αλλάξει, μετά την εμφάνιση της κβαντικής φυσικής και την αρχή της απροσδιοριστίας του Heisenberg.¹⁰⁰ Αξίζει να εξετάσουμε λίγο αυτή την σύγχρονη ερμηνεία, σε σχέση με την έννοια του ντετερμινισμού. Πιο συγκεκριμένα, η έννοια του ντετερμινισμού ερμηνεύεται πλέον ως εξής: «δεδομένης της κατάστασης ενός φυσικού συστήματος μια συγκεκριμένη στιγμή, οι νόμοι της φύσης καθορίζουν τις πιθανότητες εκδήλωσης διαφορετικών καταστάσεων και στο παρελθόν και στο μέλλον, αντί να καθορίζουν το μέλλον και το παρελθόν με (απόλυτη) βεβαιότητα» (Hawking & Mlodinow, *The grand design*, 2010, pp. 54-55).

Με βάση τον ορισμό αυτό, παρατηρούμε ότι αλλάζει υποχρεωτικά και η έννοια της «πιθανότητας». Οι Hawking και Mlodinow ισχυρίζονται ότι ο όρος «πιθανότητα» στην κβαντική φυσική ερμηνεύεται πολύ διαφορετικά απ' ό, τι στην νευτώνεια φυσική και την καθημερινή μας ζωή. Στην καθημερινή μας ζωή και στην νευτώνεια φυσική, πρέπει να αντιληφθούμε ότι «οι πιθανολογικοί όροι που χρησιμοποιούμε, για να περιγράψουμε τα αποτελέσματα των γεγονότων που μας περιβάλλουν, αποτελούν μια αντανάκλαση όχι της εγγενούς φύσης των γεγονότων αυτών αλλά μια αντανάκλαση της άγνοιάς μας για ορισμένες πτυχές αυτών των γεγονότων» (Hawking & Mlodinow, 2010, pp. 54-55). Σε σχέση λοιπόν με τα γενικότερα «ανθρώπινα ενδιαφέροντα», όταν χρησιμοποιούμε πιθανολογικούς όρους για να εκφράσουμε τα γεγονότα με τα οποία σχετίζονται τα ενδιαφέροντα αυτά, τους χρησιμοποιούμε επειδή δεν γνωρίζουμε όλες τις μεταβλητές που συνθέτουν τα γεγονότα αυτά.

Η έννοια της «πιθανότητας», λοιπόν, στην κβαντική μηχανική, ερμηνεύεται τελείως διαφορετικά. Εκφράζει μια θεμελιακή απροσδιοριστία στην φύση (Hawking

¹⁰⁰ Ο Van Inwagen δεν λαμβάνει υπόψη του την σύγχρονη ερμηνεία του ντετερμινισμού. Το στοιχείο αυτό, σε συνδυασμό με την παρουσίαση της θέσης του ντετερμινισμού από τον ίδιο, με προδιαθέτει αρνητικά ως προς τον ισχυρισμό του. Αν και ισχυρίζεται ότι δεν λαμβάνει υπόψη του την «τρομακτική» λέξη «αιτία» στην παρουσίαση της θέσης του ντετερμινισμού, η ίδια η παρουσίαση παραπέμπει στην έννοια της αιτιοκρατίας (Van Inwagen, 1983, p. 65).

& Mlodinow, 2010, p. 55). Σύμφωνα με τους συγγραφείς, «το κβαντικό μοντέλο περιέχει κάποιες αρχές οι οποίες έρχονται σε πλήρη αντίθεση με την καθημερινή μας ζωή αλλά και την αντίληψή μας για ολόκληρη την πραγματικότητα». Ο πιο απλός τρόπος για να εκφράσω το τι μπορεί να σημαίνει ο όρος «πιθανότητα» στην κβαντική φυσική είναι ο εξής: Ενώ στην νευτώνεια φυσική δεχόμαστε ότι ένα σωματίδιο A θα διανύσει την απόσταση B-Γ σε χρόνο t από ένα **ενιαίο και σαφώς καθορισμένο δρομολόγιο**, στην κβαντική φυσική, το σωματίδιο A θα διανύσει την απόσταση B-Γ σε χρόνο t χωρίς να έχει καμία καθορισμένη θέση μεταξύ του αρχικού σημείου B και του τελικού σημείου Γ. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι το σωματίδιο ακολουθεί **συγχρόνως** κάθε **πιθανό** μονοπάτι μεταξύ των σημείων B-Γ (Hawking & Mlodinow, 2010, pp. 55-56). Η έννοια των κβαντικών πιθανοτήτων λοιπόν φαίνεται να επηρεάζει την λειτουργία των νόμων της φύσης, όχι όμως και την ανθρώπινη συμπεριφορά. Το ερώτημα που προκύπτει είναι: Με ποιον τρόπο μπορεί και συμβαίνει κάτι τέτοιο;

Νομίζω ότι, για να ξεκαθαρίσουμε με σαφήνεια την προηγούμενη ερώτηση, θα πρέπει να κατανοήσουμε μια θεμελιακή προϋπόθεση που αφορά στο γεγονός ότι την ερώτηση τη συνθέτουν δύο διαφορετικά **γεγονότα**. Το **γεγονός** της ανθρώπινης συμπεριφοράς φαίνεται να είναι διαφορετικό από το **γεγονός** της λειτουργίας των φυσικών νόμων (Van Inwagen, 1983, pp. 65-66). Και ίσως τελικά να αποτελεί ένα σοβαρό λογικό σφάλμα η απλοϊκή σύνδεσή τους (List, 2015, p. 1).¹⁰¹

Σύμφωνα με τον ισχυρισμό μου, ο ορισμός του ντετερμινισμού που χρησιμοποιεί ο Van Inwagen, στην παρουσίαση του επιχειρήματος της συνέπειας, αγνοεί τις σύγχρονες εξελίξεις. Εάν ο ορισμός του ντετερμινισμού που επικαλούνται οι Hawking και Mlodinow ισχύει, τότε η ερμηνεία του ντετερμινισμού από τον Van Inwagen, αλλά και τους μελετητές που υιοθετούν τα επιχειρήματά του, θα έπρεπε

¹⁰¹ Ο Van Inwagen επιχειρεί να αναδείξει μια σύνδεση την οποία θεωρώ εσφαλμένη. Τονίζει ότι η θέση του ντετερμινισμού αφορά προτάσεις που σχετίζονται με τον φυσικό κόσμο και η θέση της ελεύθερης βούλησης αφορά ανθρώπινα υποκείμενα και προτάσεις που συνδέονται με την ανθρώπινη κατάσταση. Αυτό που συμπεραίνω είναι ότι δεν θα μπορούσαν οι δύο διαφορετικού, κατά την άποψή μου, τύπου προτάσεις να συνδέονται με μια απλή αναφορά. Αντίθετα, αυτό που κατανοώ είναι ότι θα μπορούσε ίσως η έννοια της ελεύθερης βούλησης, με κάποιον λογικό αλλά και ερμηνευτικά κατανοητό τρόπο, να εμπεριέχεται σε μια ενιαία θεωρία, θεμελιωμένη στην νεώτερη ερμηνεία της θέσης του ντετερμινισμού. Ωστόσο, κάτι τέτοιο προφανώς και απαιτεί μια πιο εμπεριστατωμένη ανάλυση (Van Inwagen, 1983, pp. 65-66).

να αλλάξει και να γίνει ως εξής: «Για κάθε συγκεκριμένη χρονική στιγμή, υπάρχει μια πρόταση η οποία δηλώνει μία από όλες τις **πιθανές** καταστάσεις του κόσμου, την δεδομένη στιγμή. Εάν p και q είναι οποιεσδήποτε προτάσεις, οι οποίες δηλώνουν δύο από όλες τις **πιθανές** καταστάσεις του κόσμου μια δεδομένη στιγμή, τότε ο συνδυασμός της πρότασης p με τους νόμους της φύσης μπορεί **πιθανόν** να συνεπάγεται την πρόταση q ». Ο προηγούμενος ορισμός του ντετερμινισμού είναι περίπλοκος και όντως έρχεται σε αντίθεση με τον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε την πραγματικότητα, με δεδομένο τα πεπερασμένα όρια της ανθρώπινης ικανότητας για γνώση.

Ο List αναδεικνύει εν μέρει τον προηγούμενο προβληματισμό μου, όταν ισχυρίζεται ότι το λάθος στο επιχείρημα της συνέπειας βρίσκεται στο γεγονός της «σύνδεσης δύο διαφορετικών επιπέδων περιγραφής». Δηλαδή, από την μια, βρίσκεται το *φυσικό επίπεδο περιγραφής*, στο οποίο περιγράφουμε τον κόσμο από την σκοπιά της θεμελιώδους φυσικής και, από την άλλη, βρίσκεται το *υποκειμενικό επίπεδο περιγραφής*, στο οποίο περιγράφουμε τα ανθρώπινα υποκείμενα και τις πράξεις τους (List, 2015, p. 1).

Αν στην προηγούμενη αντίρρηση προσθέσω και συγκεκριμένες ερμηνείες της κβαντικής φυσικής, που υποστηρίζουν ότι ο παρατηρητής μιας δεδομένης φυσικής κατάστασης μεταβάλλει την φυσική πραγματικότητα την στιγμή που την παρατηρεί, τότε βλέπουμε ότι τα πράγματα περιπλέκονται ακόμα περισσότερο (ερμηνεία της Κοπεγχάγης) (Bohr N. , 1963, p. 2).¹⁰² Με τον τρόπο αυτό, μια πρόταση η οποία εκφράζει την πιθανή κατάσταση ενός φυσικού συστήματος μια δεδομένη στιγμή, εκφράζει την συγκεκριμένη πιθανή κατάσταση για τον συγκεκριμένο παρατηρητή του συγκεκριμένου φυσικού συστήματος την δεδομένη στιγμή. Αν δεχθούμε την αλήθεια των προηγούμενων απόψεων που σχετίζονται με την ερμηνεία των κβαντικών φαινομένων, τότε θα αντιληφθούμε ότι, για την συζήτηση που μας ενδιαφέρει, ο συνδυασμός της πρότασης p με τους νόμους της φύσης συνεπάγεται την στατιστική πιθανότητα εκδήλωσης της πρότασης q . Η

¹⁰² Η παραδοξότητα της συγκεκριμένης πρότασης έχει αποδειχθεί και πειραματικά (Bohr N. H., 1977). Δες σχετικά, το «πείραμα της διπλής σχισμής» «double slit experiment» (Jonsson, 1961 , pp. 454-474).

διαφορά είναι ότι πλέον στην θέση της πρότασης α μπορεί να εκδηλωθούν όλες οι δυνατές προτάσεις, που εξαρτώνται, όμως, και από την διαδικασία της παρατήρησης.¹⁰³

Ο Van Inwagen, κατά την άποψη μου, δεν ασχολείται καθόλου με το πώς θα έπρεπε να ορίσουμε την έννοια του ντετερμινισμού, συμπεριλαμβάνοντας με επάρκεια, στην παρουσίαση του επιχειρήματος της συνέπειας, τις σύγχρονες εξελίξεις. Στην παρουσίαση του επιχειρήματος, η θέση του ντετερμινισμού περιπλέκεται ακόμη περισσότερο, εφόσον σχετίζεται και με την έννοια της «κατάστασης του κόσμου σε μια δεδομένη στιγμή» και με την έννοια των «νόμων της ανθρώπινης ψυχολογίας» αλλά και με την έννοια των «καθολικών νόμων της φύσης»¹⁰⁴ (Van Inwagen, 1983, pp. 58-63).

Συνεχίζοντας, ο Van Inwagen παρουσιάζει τρία επιχειρήματα που έχουν την ισχύ ενός. Το ενδιαφέρον βρίσκεται στα συμπεράσματα των επιχειρημάτων αυτών. Το συμπέρασμα του πρώτου επιχειρήματος είναι ότι εάν μια συγκεκριμένη ερμηνεία ντετερμινισμού είναι αληθής (αιτιοκρατία), τότε κανείς δεν θα μπορούσε να πράττει διαφορετικά απ' ό, τι πράττει (Van Inwagen, 1983, p. 75). Το συμπέρασμα του δεύτερου επιχειρήματος είναι ότι εάν η προηγούμενη ερμηνεία του ντετερμινισμού είναι αληθής, τότε κανείς δεν μπορεί να έχει πρόσβαση σε ένα οποιοδήποτε παράλληλο ή μη-υπαρκτό κόσμο. Αυτό σημαίνει ότι κανένας δεν διαθέτει την ικανότητα να αντιληφθεί κάτι το οποίο είναι στην πραγματικότητα μια μη-αντιλήψιμη πιθανότητα (Van Inwagen, 1983, p. 93). Το συμπέρασμα του τρίτου επιχειρήματος είναι ότι εάν η προηγούμενη ερμηνεία ντετερμινισμού είναι αληθής, τότε κανένας άνθρωπος δεν θα μπορούσε να έχει οποιαδήποτε δυνατότητα

¹⁰³ Με τον συγκεκριμένο ισχυρισμό προσπαθώ να επιχειρηματολογήσω ενάντια σε όλες τις θεωρητικές μελέτες, οι οποίες λαμβάνουν ως αναγκαιοκρατικά έγκυρη την πρόταση ότι, δεδομένης της κατάστασης του κόσμου σε μια συγκεκριμένη στιγμή, υπάρχουν προτάσεις οι οποίες εάν συνδυαστούν με τους νόμους της φύσης συνεπάγονται συγκεκριμένα αποτελέσματα (Finch, 2013, p. 155). Είδαμε ότι, με βάση τον προβληματισμό που ανέπτυξα σε σχέση με την σύγχρονη ερμηνεία της θέσης του ντετερμινισμού, συγκεκριμένες προτάσεις συνδυαζόμενες με τους νόμους της φύσης θα μπορούσαν να συνεπάγονται πολλά και διαφορετικά αποτελέσματα.

¹⁰⁴ Διαφωνώ με τις συγκεκριμένες συνδέσεις που επιχειρεί ο Van Inwagen. Ιδιαίτερα προβληματικό μου φαίνεται το σημείο στο οποίο συνδέει τους ανθρώπινους ψυχολογικούς νόμους με τους γενικότερους νόμους της φύσης (Van Inwagen, 1983, p. 63). Νομίζω ότι ο παραλληλισμός που ενίοτε επιχειρούμε, όταν αναφερόμαστε στο συσχετισμό που θα μπορούσε να γίνει, αν μπορεί να γίνει συσχετισμός καθόλου, ανάμεσα στο γεγονός της λειτουργίας της ανθρώπινης συμπεριφοράς και στο γεγονός της λειτουργίας των φυσικών νόμων, είναι λανθασμένος.

εναλλακτικής επιλογής (Van Inwagen, 1983, p. 94). Το γενικότερο συμπέρασμα είναι ότι, εάν όντως ισχύει η θέση του ντετερμινισμού ως αιτιοκρατία, τότε δεν μπορεί να υπάρχει ελεύθερη βούληση αλλά και ηθική υπευθυνότητα.¹⁰⁵ Ένα πρώτο ερώτημα θα μπορούσε να είναι το εξής: Αν όντως ισχύει αυτό το γενικότερο συμπέρασμα, ότι δηλαδή η θέση του ντετερμινισμού ως αιτιοκρατία και η θέση της ελεύθερης βούλησης είναι τελικά ασύνδετες, τότε για ποιον λόγο ο Van Inwagen αναρωτιέται για το ποια θα μπορούσε να είναι η εννοιολογική τους σύνδεση (Van Inwagen, 1983, pp. 65-66)¹⁰⁶; Διαφωνώ και με τα τρία συμπεράσματα. Ωστόσο, θα σταθώ ιδιαίτερα στο τρίτο συμπέρασμα και θα προσπαθήσω να εξηγήσω τον λόγο που διαφωνώ, με την βοήθεια της άποψης των Hawking και Mlodinow.

Οι Hawking και Mlodinow αναφέρουν για την ελεύθερη βούληση ότι αποτελεί μια «αποτελεσματική θεωρία» (effective theory) (Hawking & Mlodinow, *The grand design*, 2010, pp. 22-23). Ο λόγος που προβαίνουν σε μια τέτοια διαπίστωση είναι αρκετά πρακτικός, θα έλεγα. Από την δική τους σκοπιά, φαίνεται ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι καθορισμένη από τους νόμους της φύσης, ασχέτως εάν η διαδικασία σύμφωνα με την οποία δημιουργούνται και λειτουργούν οι φυσικοί νόμοι είναι ριζικά αβέβαιη. Γι' αυτούς, φαίνεται να υπάρχει ένα μαθηματικό μοντέλο, σύμφωνα με το οποίο, θα μπορούσαμε να υπολογίσουμε με ακρίβεια τις ανθρώπινες πράξεις. Ο συγκεκριμένος υπολογισμός ωστόσο είναι αρκετά περίπλοκος γιατί εμπεριέχει πάρα πολλές μεταβλητές. Στην ουσία, είναι πρακτικά αδύνατον να πραγματοποιηθούν όλες οι προαναφερθείσες μαθηματικές πράξεις και να προβλεφθεί οποιαδήποτε ανθρώπινη συμπεριφορά. Ένα τέτοιο μαθηματικό μοντέλο, στο οποίο στηρίζεται ο υπολογισμός των ανθρώπινων πράξεων, θα μπορούσε να χαρακτηριστεί χαστικό (Hawking & Mlodinow, 2010, pp. 22-23). Το κυρίαρχο στοιχείο που με ενδιαφέρει από την συγκεκριμένη θέση είναι ότι οι νόμοι της φύσης καθορίζουν με συγκεκριμένο τρόπο ορισμένα γεγονότα τα οποία ενδιαφέρουν άμεσα το ανθρώπινο είδος, με μια διαδικασία η οποία είναι ριζικά αβέβαιη (Hawking & Mlodinow, 2010, p. 54). Παρατηρούμε ότι, σ' αυτήν την

¹⁰⁵ Για μια πιο αναλυτική παρουσίαση των επιχειρημάτων αυτών δεξ σχετικά: (Van Inwagen, 1983, pp. 55-105).

¹⁰⁶ Πώς γίνεται από την μια κάποιος να παρουσιάζεται πεπεισμένος για την ασυμβατότητα των υπό εξέταση θέσεων, ντετερμινισμού ως αιτιοκρατία και ελεύθερης βούλησης, και από την άλλη να αναρωτιέται για το ποια θα μπορούσε να είναι η εννοιολογική τους σχέση.

άποψη, η θέση του ντετερμινισμού φαίνεται να ερμηνεύεται ως αιτιοκρατία και να σχετίζεται άμεσα μονάχα με την ανθρώπινη συμπεριφορά και όχι με την λειτουργία του φυσικού συστήματος. Έτσι, οι ανθρώπινες πράξεις φαίνεται να είναι το αιτιοκρατικό αποτέλεσμα της ανθρώπινης βούλησης. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, οι ανθρώπινες πράξεις είναι υπολογιστικά δυνατές, όμως είναι τεχνικά αδύνατον να πραγματοποιηθεί ο υπολογισμός αυτός.¹⁰⁷

Κάποιος θα μπορούσε να ισχυριστεί ότι με παρόμοιο τρόπο, αλλά για διαφορετικούς λόγους, είναι πρακτικά αδύνατον να προβλεφθούν με ακρίβεια τα αποτελέσματα των φυσικών διαδικασιών. Τούτο όμως συμβαίνει, επειδή, ανεξάρτητα από τον όγκο των πληροφοριών που θα μπορούσαμε ως άνθρωποι να αποθηκεύσουμε, ή την υπολογιστική ικανότητα που θα μπορούσαμε να αποκτήσουμε (με την συνδρομή της τεχνολογίας φυσικά), τα αποτελέσματα των φυσικών διαδικασιών δεν είναι καθορισμένα με βεβαιότητα. Η ίδια η φύση, με την θεμελιακή απροσδιοριστία στην δημιουργία αλλά και την λειτουργία των φυσικών της νόμων, επιτρέπει έναν «αριθμό διαφορετικών ενδεχομένων, το κάθε ένα από αυτά με μια ορισμένη πιθανότητα να υλοποιηθεί» (Hawking & Mlodinow, 2010, p. 54).

Η προηγούμενη άποψη, σχετικά με τον υπολογισμό των ανθρώπινων πράξεων, μας λέει ότι στην ουσία η ανθρώπινη συμπεριφορά καθορίζεται με βεβαιότητα από την βούληση του κάθε ατόμου. Ωστόσο, ο άνθρωπος, με τις εγγενείς φυσιολογικές αδυναμίες που έχει, δεν μπορεί να υπολογίσει την ανθρώπινη συμπεριφορά με βεβαιότητα. Ενώ οι φυσικοί νόμοι λειτουργούν με μια θεμελιακή τυχαιότητα, μια θεμελιακή απροσδιοριστία, η ανθρώπινη συμπεριφορά λειτουργεί με μια θεμελιακή βεβαιότητα που είναι όμως πρακτικά αδύνατον να προβλεφθεί. Εάν θεωρήσουμε την ελεύθερη βούληση ως προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα, τότε το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγουμε είναι ότι κάθε άνθρωπος πράττει ηθικώς υπεύθυνα και επιλέγει ο ίδιος τις εναλλακτικές του δυνατότητες, σύμφωνα με την βούληση που επιθυμεί. Ωστόσο, κάτι τέτοιο θα ήταν

¹⁰⁷ Το πρόβλημα της σωστής ερμηνείας της θέσης του ντετερμινισμού συνεχίζει να απασχολεί και την σύγχρονη βιβλιογραφία, ωστόσο δεν είναι διατυπωμένο με αρκετή σαφήνεια. Δες σχετικά (Prinz, 1997, p. 161).

πρακτικά αδύνατο να προσδιοριστεί με βεβαιότητα (Hawking & Mlodinow, 2010, p. 23).

Η σύγχρονη ερμηνεία του ντετερμινισμού λειτουργεί σωστά, όταν την χρησιμοποιούμε για να τονίσουμε ότι η ερμηνεία αυτή δεν λαμβάνεται υπόψη στην ανάπτυξη του επιχειρήματος της συνέπειας από τον Peter Van Inwagen και να υπερασπιστούμε την μη-εγκυρότητα του επιχειρήματος. Μ' αυτόν τον τρόπο, και τα συμπεράσματα του ασυμβατοκρατικού επιχειρήματος δεν μπορούν να ισχύουν. Με άλλα λόγια, όμως, φαίνεται τελικά ότι η σύγχρονη ερμηνεία του ντετερμινισμού λειτουργεί αρνητικά, όταν θέλουμε να αποδείξουμε την ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης, της ηθικής υπευθυνότητας και της προϋπόθεσης της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων.

Για να ξεπεράσουμε το πρόβλημα, θα πρέπει να χρησιμοποιήσουμε τις δύο συμπληρωματικές θεωρίες που παρουσίασα στην ανάλυση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Η ελεύθερη βούληση, ως απαραίτητος όρος για την ηθική υπευθυνότητα, και η προϋπόθεση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων θα πρέπει και οι δυο να θεωρηθούν διαφορετικού επιπέδου λειτουργίες και ικανότητες. Θα πρέπει να διαφοροποιηθούν, δηλαδή, από τις λειτουργίες στο φυσικό επίπεδο. Μονάχα τότε γίνεται αντιληπτό ότι με κάποιον ιδιαίτερο τρόπο το ανθρώπινο είδος εξελίσσεται και οι ιδιαίτερες ικανότητες του, όπως και η ικανότητα της ελεύθερης βούλησης, μπορούν να συμβαδίζουν παράλληλα με την σύγχρονη ερμηνεία του ντετερμινισμού στην φύση (Azzone, 2012, p. 239) και (List, 2015, p. 1).

Πιο συγκεκριμένα, οι αντιρρήσεις μου σε σχέση με το επιχείρημα της συνέπειας δημιουργούν κάποιες επιπλέον απορίες σε σχέση με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Οι απορίες αυτές μπορούν να λυθούν εάν εξετάσουμε δύο πράγματα. Πρώτον, πρέπει να εξετάσουμε τι γνωρίζουμε πραγματικά για τους νόμους της φύσης και δεύτερον, τι φαίνεται να γνωρίζουμε πραγματικά για τις εναλλακτικές δυνατότητες του ανθρώπου (Beckermann, 2005, σσ. 111-126).

Για τους νόμους της φύσης, αυτό που φαίνεται να ισχύει, με βεβαιότητα, είναι η αρχή της απροσδιοριστίας του Heisenberg. Αυτό σημαίνει ότι, ενώ υπάρχουν καθολικοί φυσικοί νόμοι, φαίνεται εξίσου να υπάρχει μια διαδικασία αβεβαιότητας

σε ό, τι αφορά τα αποτελέσματα των φυσικών διαδικασιών (Hawking & Mlodinow, 2010, p. 54). Αυτό δεν μπορεί να εξηγηθεί με επάρκεια από τον άνθρωπο. Η αρχή της απροσδιοριστίας του Heisenberg ήδη μας έχει ξεκαθαρίσει ότι υπάρχουν πεπερασμένα όρια στην ικανότητα μας για γνώση (Hawking & Mlodinow, 2010, p. 54). Τα προβλήματα που έχει η κβαντική φυσική είναι αρκετά και μια διατριβή σχετικά με την ελεύθερη βούληση δεν είναι ο κατάλληλος χώρος για να αναπτυχθούν. Ωστόσο, το πιο σημαντικό πρόβλημα, κατά την γνώμη μου, που αξίζει να αναφερθεί στην παρούσα φάση της συγκεκριμένης διατριβής, είναι ότι, την συγκεκριμένη χρονική στιγμή, η κβαντική φυσική δεν μπορεί να μας εξηγήσει με επάρκεια το τι είναι πραγματικά η Φύση. Δεν αρκεί μονάχα να μπορέσουμε να κατανοήσουμε τα πειραματικά αποτελέσματα μεμονωμένων φυσικών φαινομένων, αλλά πρέπει να κατανοήσουμε τον τρόπο που εκτυλίσσονται τα ίδια τα φυσικά φαινόμενα, έτσι ώστε να μπορέσουμε να εξηγήσουμε και την ανθρώπινη ύπαρξη εντός του πλαισίου αυτού.

Ωστόσο, αν με κάποιον τρόπο θα έπρεπε να συνδέσουμε το γεγονός της λειτουργίας των φυσικών νόμων με το γεγονός της λειτουργίας της ανθρώπινης συμπεριφοράς, μήπως θα μπορούσαμε να συσχετίσουμε την αβεβαιότητα των αποτελεσμάτων των φυσικών διαδικασιών με το «απρόβλεπτο» της ανθρώπινης συμπεριφοράς και όχι να ταυτίσουμε την αβεβαιότητα αυτή με την τυχαιότητα στην ανθρώπινη ύπαρξη; (Τραχανάς, 2014, σσ. 36-39). Αν και έχω ήδη αναφερθεί στην άποψη ότι το «γεγονός» της ανθρώπινης συμπεριφοράς είναι αρκετά διαφορετικό από το «γεγονός» της λειτουργίας των φυσικών νόμων (List, 2015, p. 1), εντούτοις η παράλληλη εξέταση των δύο συγκεκριμένων «γεγονότων» μας βοηθάει να κατανοήσουμε καλύτερα την σημασία τους αλλά και την επιρροή που ασκούν. Αν χαρακτηρίσουμε «απρόβλεπτη» την ανθρώπινη συμπεριφορά, ακριβώς επειδή δεν μπορούμε να πραγματοποιήσουμε τους μαθηματικούς υπολογισμούς που απαιτούνται, για να την γνωρίζουμε εκ των προτέρων, κάτι τέτοιο φαίνεται να μην μας ενοχλεί. Αντίθετα, αν χαρακτηρίσουμε «τυχαία» την ανθρώπινη συμπεριφορά, αυτό φαίνεται να μας ενοχλεί ιδιαίτερα.

Για τις εναλλακτικές δυνατότητες, από την άλλη, αυτό που φαίνεται να ισχύει είναι ότι, με κάποιον τρόπο, έστω και διαισθητικά,¹⁰⁸ υφίστανται με βεβαιότητα στην καθημερινή μας ζωή. Μια απλή προσωπική δοκιμή είναι αρκετή. Φαίνεται να εξαρτάται από εμάς τους ίδιους το τι πράττουμε. Αν θέλω, μπορώ τώρα να σηκωθώ από την καρέκλα του γραφείου μου. Αν θέλω, μπορώ να συνεχίσω να γράφω την εργασία μου. Το σημαντικό είναι να αναγνωρίσουμε ότι τελικά μονάχα μία εναλλακτική δυνατότητα θα πραγματοποιηθεί ή δεν θα πραγματοποιηθεί. Θα υπάρχει τελικά μία πραγματική ακολουθία γεγονότων. Η πραγματοποίηση, ή η μη πραγματοποίηση, μίας εκ των πολλών δυνατοτήτων μας δείχνει ότι, άσχετα με το τι υποστηρίζει ο καθένας, μία και μοναδική πράξη τελικά πραγματοποιείται και αρκετές εναλλακτικές πράξεις δεν πραγματοποιούνται (Dennett, 1984, pp. 131-132). Μια τέτοια άποψη φαίνεται να ενισχύει την θέση ότι, ενώ πριν την εκτέλεση μιας πράξης ισχύει το διχαλωτό μονοπάτι που το συνδέουμε με τις εναλλακτικές δυνατότητες, την στιγμή της εκτέλεσης μιας συγκεκριμένης πράξης καταργείται το διχαλωτό μονοπάτι, επειδή πραγματοποιείται μία από τις πολλές δυνατότητες. Στην θέση του, ωστόσο, εμφανίζεται ένα άλλο διχαλωτό μονοπάτι κ. ο. κ. Ας υποθέσουμε ότι, με βάση τις δύο προηγούμενες εναλλακτικές (να σηκωθώ από την καρέκλα ή να συνεχίσω να γράφω), αποφασίζω να σηκωθώ από την καρέκλα μου. Το προηγούμενο διχαλωτό μονοπάτι παύει να ισχύει και την θέση του μπορεί να πάρει κάποιο άλλο, π.χ., να πιω ένα ποτήρι νερό ή να τεντωθώ για να ξεπιαστώ (Beckermann, 2005, p. 111).

Συμπερασματικά, τα βασικά λάθη στο επιχείρημα της συνέπειας είναι τα εξής: (α) Συνδέει λανθασμένα δύο διαφορετικά περιγραφικά επίπεδα και (β) η θέση του ντετερμινισμού είναι εσφαλμένη και η ερμηνεία που χρησιμοποιεί ο Van Inwagen έχει παρέλθει ή τουλάχιστον υπάρχει μονάχα ως υποθετική δυνατότητα. Οπότε, τα συμπεράσματα των επιχειρημάτων του πρέπει με κάποιον τρόπο να είναι εσφαλμένα. Πιο συγκεκριμένα, η μελέτη των δύο διαφορετικών περιγραφικών επιπέδων και η σύγχρονη ερμηνεία της έννοιας του ντετερμινισμού στο φυσικό

¹⁰⁸ Με παρόμοιο «διαισθητικό» τρόπο, ο Fischer θεωρεί ότι ισχύουν τα συμπεράσματα των νοητικών πειραμάτων του Frankfurt και ότι ίσως η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων να μην αποτελεί προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα (Fischer, 2002, p. 292). Με παρόμοιο «διαισθητικό» τρόπο ο Van Inwagen θεωρεί λογική την ερμηνεία του ντετερμινισμού ως «κεκαλυμμένη» αιτιοκρατία (Van Inwagen, 1983, p. 65).

αλλά και στο ανθρώπινο επίπεδο φαίνεται να μην επηρεάζει καθόλου ούτε την λειτουργία της ελεύθερης βούλησης ούτε την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων (List & Menzies, p. 1).¹⁰⁹

3.7 Η θεωρία του Frankfurt για την «ελεύθερη βούληση»

Ο Frankfurt στο άρθρο του «Freedom of the Will and the Concept of a Person» ξεκινάει τον προβληματισμό του αναφερόμενος στην ερμηνεία της «έννοιας του προσώπου»¹¹⁰ όπως αυτή παρουσιάζεται στην μελέτη του Strawson και στην μελέτη του Ayer αντίστοιχα (Frankfurt H. G., 1982, p. 81). Ο Strawson στο βιβλίο του *Individuals* αναφέρεται στην έννοια του «προσώπου» και μας λέει χαρακτηριστικά ότι «Αυτό που κατανοώ με την σύλληψη της έννοιας του προσώπου...είναι ένα είδος οντότητας στο οποίο ταυτόχρονα μπορούν να αποδοθούν και «καταστάσεις» της συνείδησης και «καταστάσεις» σωματικών χαρακτηριστικών» (Strawson, 1987, pp. 101-102). Ο Ayer στο βιβλίο του *The Concept of a Person* αναφέρεται και αυτός στην συγκεκριμένη έννοια και μας λέει ότι «κάθε ατομικό ανθρώπινο ον μπορεί να υπολογιστεί ως πρόσωπο», και «χαρακτηριστικό των προσώπων είναι ότι εκτός του ότι διαθέτουν διάφορες φυσικές ιδιότητες...διαθέτουν επίσης διάφορες μορφές συνείδησης» (Ayer, 1963, p. 82).

¹⁰⁹ Φυσικά και δεν είναι μονάχα ο Van Inwagen που ερμηνεύει «λανθασμένα», κατά την γνώμη μου, την έννοια του ντετερμινισμού. Πλήθος μελετητών εξακολουθούν να αναφέρονται στην «παρωχημένη» πλέον έννοια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού στη φύση (Kane, 2002, pp. 7-9). Ας δούμε μια θεωρητική αντίρρηση. Πώς είναι δυνατόν ο ντετερμινισμός να ερμηνεύεται σταθερά ως αιτιοκρατία, όταν κάτι τέτοιο ουσιαστικά παραμένει μια υποθετική δυνατότητα, και η συγκεκριμένη πρακτική να μην προβληματίζει ως προς τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγουν οι συγκεκριμένες έρευνες (List & Menzies, p. 1);

¹¹⁰ Η έννοια του «προσώπου» χρησιμοποιείται συχνά για να τεκμηριώσει έναν ισχυρισμό σε σχέση με το ανθρώπινο είδος. Ο άνθρωπος φαίνεται να θεωρεί ότι υπάρχουν πράγματα βαθύτερα που τον ενδιαφέρουν κεντρικά και όχι περιφερειακά. Σύμφωνα με την άποψη αυτή, θα πρέπει να υπάρχουν κεντρικές συμπεριφορές που εκφράζουν αυτού του είδους τα βαθύτερα πράγματα (Ekstrom L. W., 2010, p. 374). Θεωρώ ότι με παρόμοιο τρόπο θα μπορούσε και η λειτουργία της ελεύθερης βούλησης να θεωρηθεί ότι αποτελεί ένα κεντρικό και βαθύτερο θέμα, που απασχολεί έντονα και δικαιολογημένα τον άνθρωπο.

Ο Frankfurt εκφράζει έντονα την αντίθεση του στις απόψεις αυτές. Γι' αυτόν, η ανάλυση της έννοιας του «προσώπου» στην μελέτη του Strawson και στην μελέτη του Ayer είναι προβληματική. Σύμφωνα με τον Frankfurt, είναι σαφές ότι την έννοια του «προσώπου», αλλά και την απλή λέξη «πρόσωπο», την χρησιμοποιούμε αρκετά συχνά, μονάχα όταν την αποδίδουμε στο ανθρώπινο είδος. Ωστόσο, με βάση την ανάλυση της έννοιας αυτής από τους προηγούμενους μελετητές, διαπιστώνουμε ότι την συγκεκριμένη έννοια θα μπορούσαμε εύλογα να την αποδώσουμε σε διάφορα είδη θηλαστικών, εκτός από τον άνθρωπο. Αρκετά είδη του ζωικού βασιλείου διαθέτουν τα χαρακτηριστικά του «προσώπου» που αναδεικνύονται στην μελέτη του Strawson και στην μελέτη του Ayer (Frankfurt H. G., 1982, p. 81). Οι συγκεκριμένες αναλύσεις φαίνεται να έχουν κάτι κοινό. Ερμηνεύουν την έννοια «πρόσωπο» ως μια οντότητα, στην οποία αποδίδουμε εκτός από κάποιες «φυσικές ιδιότητες» και κάποιες «πολλαπλές συνειδησιακές μορφές» (Frankfurt H. G., 1982, p. 81).

Για τον Frankfurt, όμως, η άποψη αυτή είναι ελλιπής, ακριβώς επειδή γι' αυτόν η έννοια «πρόσωπο» φαίνεται να εκφράζει κάτι πολύ περισσότερο, όχι άδικα κατά την γνώμη μου. Ο Frankfurt υποστηρίζει ότι με την συγκεκριμένη ανάλυση οι μελετητές αυτοί, δηλαδή ο Strawson και ο Ayer, φαίνεται σαν να προσπαθούν να κατανοήσουν, μέσω της έννοιας του «προσώπου», την σχέση μεταξύ «σώματος» και «νου». Αυτό που ενδιαφέρει τον Frankfurt, όμως, είναι η κατανόηση του τι θα πει να καταλαβαίνει κάποιος ότι εκτός ότι είναι ένα ον το οποίο διαθέτει «σώμα» και «νου», επιπλέον καταλαβαίνει ότι είναι και «πρόσωπο» (Frankfurt H. G., 1982, p. 81).

Για τον Frankfurt, υπάρχουν πολλά είδη θηλαστικών τα οποία διαθέτουν εξίσου και κάποιες φυσικές ιδιότητες και κάποιες συνειδησιακές ιδιότητες. Με βάση την άποψη αυτή, θα μπορούσε να θεωρηθεί αρκετά φυσιολογική μια σύνδεση της έννοιας του «προσώπου» με αυτά τα είδη, εάν δεχθούμε την ερμηνεία της συγκεκριμένης έννοιας από τον Strawson και τον Ayer. Ωστόσο, σ' αυτά τα είδη σπανίως αποδίδουμε την ιδιότητα του «προσώπου». Ποιος είναι ο βασικός λόγος εξαιτίας του οποίου δεν αποκαλούμε τα θηλαστικά αυτά «πρόσωπα»; Για να απαντήσουμε στην ερώτηση αυτή, θα πρέπει πρώτα να αναρωτηθούμε επάνω σε

μια άλλη ερώτηση. Ποια είναι τα κριτήρια με βάση τα οποία μπορούμε να διακρίνουμε την ιδιότητα του «προσώπου» και να εμβαθύνουμε στην κατανόηση της ιδιότητας αυτής; Ο Frankfurt μας λέει ότι συγκεκριμένα κριτήρια κατανόησης της ιδιότητας του «προσώπου», όχι μόνο διαχωρίζουν το ανθρώπινο είδος από τα υπόλοιπα είδη, αλλά πολύ περισσότερο, τα κριτήρια αυτά μας βοηθάνε να αντιληφθούμε τα χαρακτηριστικά εκείνα που θεωρούμε ως τα πιο σημαντικά, αλλά και τα περισσότερο προβληματικά, στην εξέλιξη της ανθρώπινης ζωής (Frankfurt H. G., 1982, p. 82).

3.8 Η οντολογική σύνδεση της έννοιας του «προσώπου» με την ελεύθερη βούληση στον Frankfurt

Για τον Frankfurt, η βασική διαφορά των «προσώπων» από τα υπόλοιπα θηλαστικά βρίσκεται στη «δομή της βούλησης των προσώπων».¹¹¹ Άρα η δομή αυτή αποτελεί τον θεμέλιο λίθο της συγκεκριμένης ιδιότητας, της ιδιότητας του να είναι κάποιος «πρόσωπο» (Frankfurt H. G., 1982, p. 82).¹¹² Αναλύοντας λοιπόν την δομή αυτή, ο Frankfurt αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως ένα ον το οποίο δεν διαθέτει μονάχα απλές επιθυμίες και κίνητρα όπως τα υπόλοιπα είδη θηλαστικών. Οι απλές επιθυμίες, δηλαδή οι «επιθυμίες που αποβλέπουν σε πράξεις», στο λεξιλόγιο του Frankfurt ονομάζονται «επιθυμίες πρώτου επιπέδου», (first-order desires), (Frankfurt H. G., 1982, p. 83). Τα ανθρώπινα όντα, κατά τον Frankfurt, διαθέτουν όμως και κάτι επιπλέον, που είναι οι «επιθυμίες που αποβλέπουν σε επιθυμίες» και που ο ίδιος ονομάζει «επιθυμίες δεύτερου επιπέδου», (second-order desires), (Frankfurt H. G., 1982, p. 82).

¹¹¹ Η συγκεκριμένη άποψη του Frankfurt φαίνεται να στηρίζει μια έννοια εσωτερικής και προσωπικής ελευθερίας στην βαθύτερη έννοια του «προσώπου». Κατά την γνώμη μου, κάτι τέτοιο πρέπει να είναι σωστό, επειδή η στήριξη αυτή προσφέρει ένα ισχυρό επιχειρήμα σε σχέση με τον διαχωρισμό της ανθρώπινης ελευθερίας από την ελευθερία των ζώων. Ωστόσο, ο Michael Garnett ισχυρίζεται ότι η δικαιολόγηση που επιχειρεί ο Frankfurt είναι λανθασμένη. Γι' αυτόν, η απώλεια της εσωτερικής ελευθερίας των ανθρώπων δεν μπορεί να είναι απόρροια της έλλειψης της βαθύτερης έννοιας του «προσώπου» (Garnett, 2015, pp. 1-21).

¹¹² Η θεωρία του Frankfurt για την ελεύθερη βούληση χαρακτηρίζεται «δομική» και «ιεραρχική», επειδή τα διαφορετικά επίπεδα των επιθυμιών συγκροτούν την βούληση που επιθυμεί κάθε άνθρωπος (Shatz, 1986, p. 451).

Με ποιον τρόπο κατανοούμε αυτές τις «επιθυμίες δεύτερου επιπέδου»; Ποια είναι η σημαντική διαφορά μεταξύ των επιθυμιών πρώτου και δεύτερου επιπέδου; Εκτός του ότι ο άνθρωπος διαθέτει απλές επιθυμίες και κίνητρα πρώτου επιπέδου, με παρόμοιο τρόπο που διαθέτουν επιθυμίες πρώτου επιπέδου και κάποια άλλα είδη θηλαστικών, το σημαντικότερο για τον Frankfurt είναι το γεγονός ότι ο άνθρωπος διαθέτει (ή δεν διαθέτει) **συγκεκριμένες** επιθυμίες και **συγκεκριμένα** κίνητρα. Κάποιες επιθυμίες, οι «αποτελεσματικές επιθυμίες», (effective desires), όπως χαρακτηριστικά τις ονομάζει ο Frankfurt (Frankfurt H. G., 1982, p. 84), οδηγούν τον άνθρωπο στην πραγματοποίηση μιας συγκεκριμένης πράξης. Αυτού του είδους οι «αποτελεσματικές επιθυμίες» συνθέτουν την ανθρώπινη βούληση (Σαργέντης, 2012, σ. 87). Πολλά είδη, εκτός από τον άνθρωπο, φαίνεται να έχουν την δυνατότητα και συνάμα την ικανότητα να πράττουν ή να μην πράττουν αυτό το οποίο επιθυμούν, δηλαδή διαθέτουν αυτό που ο Frankfurt ονομάζει ως «επιθυμίες πρώτου επιπέδου». Ωστόσο, αυτό το οποίο φαίνεται να διαθέτει μονάχα ο άνθρωπος είναι η ικανότητα να εφαρμόζει μια «αναστοχαστική αυτοαξιολόγηση (reflective self-evaluation) η οποία εκδηλώνεται στην διαμόρφωση των επιθυμιών δεύτερου επιπέδου» (Frankfurt H. G., 1982, p. 83).

Κάτι τέτοιο όμως σημαίνει ότι η «αναστοχαστική αυτοαξιολόγηση»¹¹³ ευθύνεται για τον τρόπο με τον οποίο διαμορφώνονται οι τελικές επιθυμίες δεύτερου επιπέδου. Για ποιον λόγο όμως είναι σημαντική η «αναστοχαστική αυτοαξιολόγηση»; Με βάση τα λεγόμενα του Frankfurt, η «αναστοχαστική αυτοαξιολόγηση» ευθύνεται για τον τρόπο που διαμορφώνουμε νέα **κίνητρα** και νέες **επιθυμίες**. Τα συγκεκριμένα κίνητρα και οι συγκεκριμένες επιθυμίες που μας οδηγούν σε συγκεκριμένες πράξεις, ως «αποτελεσματικές επιθυμίες», συγκροτούν την βούληση μας. Όταν μια συγκεκριμένη «αποτελεσματική επιθυμία» είναι η βούληση του πράττοντος, τότε, λέει ο Frankfurt, ο πράττων διαθέτει μια «θέληση δεύτερου επιπέδου» (second-order volition), (Frankfurt H. G., 1982, p. 86). Όταν κάποιος έχει μια θέληση δεύτερου επιπέδου σημαίνει ότι «θέλει μια συγκεκριμένη επιθυμία να είναι η βούλησή του» και το στοιχείο αυτό είναι το χαρακτηριστικό

¹¹³ Την μετάφραση των συγκεκριμένων όρων την δανείζομαι από τον Σαργέντη (Σαργέντης, 2012, σ. 87).

αναγνώρισης της θέλησης δεύτερου επιπέδου (Frankfurt H. G., 1982, p. 86). Τελικά, γίνεται σαφές ότι οι «θελήσεις δεύτερου επιπέδου» συγκροτούν, από την μια, το ενδιαφέρον του ανθρώπου για το αν η βούλησή του είναι ελεύθερη ή όχι και, από την άλλη, την ιδιαίτερη έννοια του «προσώπου».

Κάποιος θα μπορούσε απλώς να διαθέτει μια επιθυμία «δεύτερου επιπέδου», όταν απλώς θέλει μια **συγκεκριμένη επιθυμία** «πρώτου επιπέδου». Όπως είπαμε, όμως, το ενδιαφέρον βρίσκεται στην περίπτωση που κάποιος θέλει μια **συγκεκριμένη επιθυμία** να είναι η **βούληση** του (Frankfurt H. G., 1982, p. 86). Όταν κάποιος θέλει μια συγκεκριμένη επιθυμία να είναι η βούλησή του, λέμε ότι αυτό το άτομο διαθέτει μια «θέληση δεύτερου επιπέδου». Η θέληση αυτή είναι το βασικό στοιχείο, για να θεωρηθεί κάποιος ολοκληρωμένο «πρόσωπο». Η ικανότητα κάποιου ανθρώπου να διαθέτει τέτοιου είδους «δεύτερου επιπέδου θελήσεις», τον εξελίσσουν σε «πρόσωπο», σε ολοκληρωμένη προσωπικότητα (Frankfurt H. G., 1982, p. 86).

Για τον Frankfurt, λοιπόν, το επιπλέον στοιχείο το οποίο είναι σημαντικό για την πλήρη κατανόηση της έννοιας του «προσώπου» είναι να αντιληφθούμε ότι η προαναφερθείσα τελική διαμόρφωση των επιθυμιών δεύτερου επιπέδου ευθύνεται με την σειρά της για το εάν κάποιος άνθρωπος θα μπορούσε ή όχι να θεωρηθεί «πρόσωπο». Με βάση όμως την άποψη αυτή, τι είδους **κίνητρα** και τι είδους **επιθυμίες** επιλέγει ένας άνθρωπος να είναι η βούλησή του παίζουν σημαντικό ρόλο στο κατά πόσο του αποδίδεται η ιδιότητα του «προσώπου». Πολλοί άνθρωποι με κριτήριο τα κίνητρα και τις επιθυμίες τους δεν θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ποτέ «πρόσωπα» (Frankfurt H. G., 1982, p. 82).

Τα παραδείγματα με τα οποία ο Frankfurt επιχειρεί να δείξει το πώς λειτουργεί η προηγούμενη ιεραρχική δομή της ανθρώπινης βούλησης, οι επιθυμίες πρώτου και δεύτερου επιπέδου αλλά και οι θελήσεις δεύτερου επιπέδου, είναι τα παραδείγματα τριών ναρκομανών (Frankfurt H. G., 1982, pp. 87-88,94-95).

Ο πρώτος από τους τρεις ναρκομανείς διαθέτει δύο συγκρουόμενες επιθυμίες πρώτου επιπέδου. Η μια αφορά την επιθυμία του να πάρει το ναρκωτικό στο οποίο είναι εθισμένος. Η δεύτερη αφορά την επιθυμία του να μην πάρει το

ναρκωτικό και να υπερνικήσει τον εθισμό του. Ωστόσο, διαθέτει και μια θέληση δεύτερου επιπέδου, εφόσον κατανοεί τον εθισμό του και θα ήθελε να τον υπερνικήσει. Ο εθισμός του όμως είναι τόσο ισχυρός, που τελικά δεν καταφέρνει να του αντισταθεί. Αυτός είναι ένας «απρόθυμος ναρκομανής», κατά τον Frankfurt, ο οποίος μάλιστα δεν διαθέτει ελεύθερη βούληση, επειδή δεν καταφέρνει να αντισταθεί στον εθισμό του, ενώ θα το ήθελε (Frankfurt H. G., 1982, pp. 87-88).

Ο δεύτερος από τους τρεις ναρκομανείς χαρακτηρίζεται από τον Frankfurt ως "wanton" (εθελόνιο).¹¹⁴ Ο συγκεκριμένος τύπος ανθρώπου δεν ενδιαφέρεται καθόλου για τις επιθυμίες οι οποίες τον οδηγούν σε πράξεις. Στο παράδειγμα αυτό, ο εθισμός του ναρκομανούς ταυτίζεται με το ένστικτο και έτσι φαίνεται σαν ο συγκεκριμένος άνθρωπος να οδηγείται σε πράξεις μονάχα από ένστικτο. Το εθελόνιο δεν διαφέρει σε τίποτα από ένα ζώο, καθώς το μοναδικό πράγμα που φαίνεται να διαθέτει είναι ενστικτώδεις επιθυμίες πρώτου επιπέδου. Δεν μπορεί να χαρακτηριστεί πρόσωπο, εφόσον δεν είναι ικανός να ενδιαφερθεί για την βούλησή του. Δεν ενδιαφέρεται καν να αναρωτηθεί για το αν οι επιθυμίες που τον ωθούν σε πράξεις είναι οι επιθυμίες τις οποίες θα ήθελε πραγματικά να τον οδηγούν σε πράξεις (Frankfurt H. G., 1982, p. 88). Είναι φανερό ότι κάποιος ο οποίος χαρακτηρίζεται εθελόνιο δεν μπορεί να διαθέτει ελεύθερη βούληση κατά τον Frankfurt.

Ο τρίτος είναι ένας πρόθυμος ναρκομανής. Είναι πρόθυμος να κάνει τα πάντα, ώστε η επιθυμία του για το ναρκωτικό, στο οποίο είναι εθισμένος, να μην εξασθενήσει ποτέ. Η αποτελεσματική του επιθυμία να πάρει το ναρκωτικό προκύπτει όμως εξαιτίας του εθισμού του. Και μόνο το γεγονός αυτό, εμποδίζει στην ουσία την βούλησή του από το να είναι ελεύθερη. Ωστόσο, ακριβώς επειδή και από μόνος του επιλέγει να είναι η επιθυμία του να πάρει το ναρκωτικό η αποτελεσματική του επιθυμία, ο Frankfurt ισχυρίζεται ότι ο πρόθυμος ναρκομανής είναι και ηθικά υπεύθυνος για την προτίμησή του αυτή (Frankfurt H. G., 1982, pp. 94-95).¹¹⁵ Ο Frankfurt αναγνωρίζει στα χαρακτηριστικά αυτά, στο χαρακτηριστικό

¹¹⁴ Την μετάφραση του όρου «wanton» την δανείζομαι από το βιβλίο του Κώστα Σαργέντη. Βλ. κεφάλαιο 5 σημείωση 58 (Σαργέντης, 2012, σ. 110).

¹¹⁵ Αξίζει να μείνουμε λίγο στο γεγονός ότι ο πρόθυμος ναρκομανής του Frankfurt είναι ηθικά υπεύθυνος, επειδή παίρνει το ναρκωτικό, όμως δεν έχει ελεύθερη βούληση, ακριβώς επειδή ο

της προέλευσης της αποτελεσματικής επιθυμίας από τον εθισμό και στο χαρακτηριστικό της "υποτιθέμενης" ελεύθερης επιλογής της αποτελεσματικής επιθυμίας, τις βασικές αιτίες εξαιτίας των οποίων ισχυρίζεται ότι η συγκεκριμένη επιθυμία πρώτου επιπέδου του πρόθυμου ναρκομανούς να πάρει το ναρκωτικό «υπερκαθορίζεται». Είναι σαφές λοιπόν ότι και ο πρόθυμος ναρκομανής δεν μπορεί να ελέγχει την βούλησή του. Ωστόσο, από την δεύτερου βαθμού επιθυμία που έχει, δηλαδή για το ότι θέλει η επιθυμία του να πάρει το ναρκωτικό να είναι η αποτελεσματική του επιθυμία, ο Frankfurt ισχυρίζεται ότι έκανε αυτή την βούληση δική του¹¹⁶ (Frankfurt H. G., 1982, pp. 94-95).

3.9 Ένας πρωτότυπος διαχωρισμός της ελευθερίας

Στο σημείο αυτό θα αναφερθώ με περισσότερες λεπτομέρειες στο βασικό αποτέλεσμα της διάκρισης των θεωριών του Frankfurt, στην θεωρία του για την ηθική υπευθυνότητα και την θεωρία του για την ελεύθερη βούληση. Ο Frankfurt, λοιπόν, φαίνεται να διαχωρίζει την ελευθερία σε δύο είδη. Την ελευθερία που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα και την ελευθερία που ταυτίζεται με την ελευθερία της βούλησης. Ας εξετάσουμε πιο αναλυτικά το εν λόγω ζήτημα.

Με τα νοητικά πειράματα του, ο Frankfurt προσπαθεί να δείξει ότι τελικά η ελευθερία που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα δεν απαιτεί με την σειρά της την ικανότητα να μπορούμε να πράττουμε και διαφορετικά. Μια παρατήρηση σχετίζεται με το ότι στα πειράματα αυτά βλέπουμε να μην γίνεται καμία αναφορά στην βούληση του υποκειμένου. Τα νοητικά πειράματα επικεντρώνονται μονάχα στην εκτέλεση της πράξης και δεν αναφέρονται καθόλου στην βούληση του

εθισμός του καθορίζει την βούλησή του και όχι αυτός ο ίδιος. Φαίνεται ξεκάθαρα ότι στην θεωρία του Frankfurt κάποιος μπορεί να θεωρείται ηθικά υπεύθυνος ακόμα και όταν δεν διαθέτει ελεύθερη βούληση. Ωστόσο, νομίζω ότι τελικά ο πρόθυμος ναρκομανής δεν θα πρέπει να θεωρείται ηθικά υπεύθυνος, γιατί η προθυμία του να πάρει το ναρκωτικό οφείλεται στον εθισμό του.

¹¹⁶ Μου είναι δύσκολο πάντως να κατανοήσω τον συγκεκριμένο "υπερκαθορισμό". Δέχομαι ότι υπάρχει ένας καθορισμός εξαιτίας του φυσιολογικού εθισμού. Πώς θα μπορούσα όμως να δεχτώ τον δεύτερο καθορισμό που ισχυρίζεται ο Frankfurt «ότι η αποτελεσματική επιθυμία του πρόθυμου ναρκομανούς είναι αποτελεσματική επειδή το θέλει και από μόνος του», όταν η επιθυμία του αυτή προέρχεται ακριβώς επειδή είναι ήδη εθισμένος; Το σημείο αυτό μου φαίνεται αρκετά αντιφατικό.

πράττοντος, άποψη την οποία είδαμε όταν παρουσίασα αναλυτικά τα εν λόγω πειράματα.¹¹⁷ Ο Σαργέντης υποστηρίζει ότι ο Frankfurt διαχωρίζει δύο θεμελιακά χαρακτηριστικά της ελεύθερης βούλησης τα οποία στην κλασική συμβατοκρατία είναι συνδεδεμένα. Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι η *εκουσιότητα* και η ικανότητα να *πράττουμε διαφορετικά*. Ο Jones π.χ. στο νοητικό πείραμα του Frankfurt, από την μία, διαθέτει εκουσιότητα και γι' αυτό θεωρείται ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του, αλλά, από την άλλη, δεν μπορεί να πράξει διαφορετικά, και γι' αυτό η βούλησή του δεν μπορεί να είναι ελεύθερη (Σαργέντης, 2012, σσ. 85-86).

Ο Frankfurt φαίνεται να αντιλαμβάνεται διαφορετικά την ελευθερία που απαιτείται για να είναι κάποιος ηθικά υπεύθυνος από την ελευθερία που απαιτείται για να έχει κάποιος ελεύθερη βούληση.¹¹⁸ Γιατί η ελευθερία που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα απαιτεί με την σειρά της την εκούσια συμμετοχή του πράττοντος και όχι την ικανότητα να μπορεί κάποιος να πράττει και διαφορετικά (Frankfurt H. G., 2003, p. 22). Η ελευθερία όμως που ταυτίζεται με την ελεύθερη βούληση απαιτεί και την εκούσια συμμετοχή του πράττοντος αλλά και την ικανότητα να θέλει αλλά και να μπορεί κανείς να πράττει διαφορετικά, δηλαδή να μπορεί κάποιος να έχει την βούληση που επιθυμεί να έχει (Frankfurt H. G., 1982, p. 94).¹¹⁹

¹¹⁷ Στα νοητικά πειράματα, ο Frankfurt ενδιαφέρεται για τον καταλογισμό της ηθικής υπευθυνότητας στον πράττοντα άνθρωπο. Αυτό όμως για το οποίο δεν ενδιαφέρεται καθόλου είναι ο προσδιορισμός της βούλησης του πράττοντος. Όμως, τι είδους ηθική υπευθυνότητα θα μπορούσε να διασωθεί σε μια τέτοια περίπτωση; Κατά την γνώμη μου, το είδος της ηθικής υπευθυνότητας που διασώζει ο Frankfurt είναι πολύ «στενό», ακριβώς επειδή εστιάζει την προσοχή του σε μια μεμονωμένη πράξη και όχι στην συνολική βούληση του πράττοντος.

¹¹⁸ Είναι γεγονός ότι στην θεωρία του Frankfurt υπάρχουν κάποια κενά, αναφορικά με την σχέση που θα μπορούσε να έχει η ηθική υπευθυνότητα με την ελεύθερη βούληση. Η έλλειψη αναφοράς στην οντολογική αλλά και την εννοιολογική σύνδεση των δύο θεμελιακών εννοιών νομίζω ότι αφήνει πολλά ερωτηματικά κατ' αρχάς για την θέση της ηθικής υπευθυνότητας στην θεωρία αυτή. Ωστόσο, φαίνεται σαν η ελευθερία που απαιτείται για την ελεύθερη βούληση να εμπεριέχει εντός της και το είδος της ελευθερίας που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα (Σαργέντης, 2012, σσ. 90-91).

¹¹⁹ Με παρόμοιο τρόπο ο Fischer, ο οποίος συμφωνεί με τα νοητικά πειράματα του Frankfurt, υποστηρίζει και αυτός ότι η *ηθική υπευθυνότητα* δεν απαιτεί την ικανότητα να μπορούμε να πράττουμε διαφορετικά. Έτσι η ηθική υπευθυνότητα μπορεί να είναι τελικά συμβατή με μια συγκεκριμένη ερμηνεία ντετερμινισμού (αιτιοκρατία). Σε συμφωνία πάλι με την άποψη του Frankfurt, ο Fischer υποστηρίζει επίσης και αυτός ότι η *ελευθερία* με την σειρά της απαιτεί την ικανότητα να θέλουμε αλλά και να μπορούμε να πράττουμε διαφορετικά και γι' αυτό δεν μπορεί να είναι συμβατή με την προηγούμενη ερμηνεία ντετερμινισμού (Kane, The Oxford Handbook of Free Will, 2002, p. 18).

Ο διαχωρισμός του χαρακτηριστικού της *εκουσιότητας* του πράττοντος και του χαρακτηριστικού της ικανότητας να μπορούμε να *πράττουμε και διαφορετικά* συνηγορούν υπέρ της προηγούμενης άποψής μου ότι, σε σχέση με τον Frankfurt και την γενικότερη θεωρία του, ίσως τελικά θα ήταν προτιμότερο να αναφερόμαστε σε δύο διακριτές θεωρίες. Στην θεωρία του για την ηθική υπευθυνότητα και στην θεωρία του για την ελευθερία της βούλησης.

Ο Frankfurt επισημαίνει ότι, το να αναρωτιόμαστε σχετικά με το εάν η βούληση ενός ανθρώπου είναι ελεύθερη, δεν σημαίνει απλώς ότι αναρωτιόμαστε σχετικά με το τι πράττει ή το τι θα ήθελε να πράξει κάποιος. Το να έχει ένας άνθρωπος ελεύθερη βούληση σημαίνει ότι δεν *πράττει* απλώς διαφορετικά αλλά κυρίως ότι *θέλει* διαφορετικά (Frankfurt H. G., 1982, p. 90). Θα μπορούσε λοιπόν να θεωρηθεί ορθή η άποψη σχετικά με την ιεραρχική σχέση που φαίνεται να υπάρχει μεταξύ των δύο ελευθεριών που εισηγείται ο Frankfurt.¹²⁰ Με παρόμοιο ιεραρχικό τρόπο, συνήθως αναφερόμαστε και στην σχέση μεταξύ της «ελευθερίας της πράξης» και της «ελευθερίας της βούλησης» (Frankfurt H. G., 1982, p. 90). Το παράξενο, ωστόσο, αναφορικά με τον προηγούμενο πρωτότυπο διαχωρισμό των δύο διαφορετικών ελευθεριών του Frankfurt είναι ότι πλέον η ελευθερία της βούλησης δεν θεωρείται απαραίτητος όρος της ηθικής υπευθυνότητας, πράγμα το οποίο έρχεται σε αντίθεση με μια ολόκληρη φιλοσοφική παράδοση (Σαργέντης, 2012, σσ. 85-86).

Για τον Frankfurt λοιπόν, από την μια, υπάρχει ένα διαφορετικό είδος ελευθερίας, με την έννοια της *εκουσιότητας*, το οποίο απαιτείται για την απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας, η οποία μάλιστα δεν προϋποθέτει την δυνατότητα να μπορούμε να *πράττουμε διαφορετικά*, και, από την άλλη, υπάρχει ένα διαφορετικό είδος ελευθερίας, η οποία ταυτίζεται με την ελευθερία της βούλησης και η οποία

¹²⁰ Η θεωρία του Harry Frankfurt για την ελεύθερη βούληση χαρακτηρίζεται ως δομική θεωρία μέσα στην οποία τοποθετούνται ιεραρχικά τα διαφορετικά επίπεδα των επιθυμιών και των θελήσεων (Frankfurt H. G., 1982, p. 89). Τα διαφορετικά επίπεδα των επιθυμιών τα βρίσκουμε κυρίως στο ανθρώπινο είδος αλλά και σε διάφορα άλλα θηλαστικά είδη και αποτελούν τον βασικό κορμό της θεωρίας αυτής. Με παρόμοιο τρόπο θα μπορούσαμε να πούμε ότι και τα δύο είδη ελευθερίας που φαίνεται να εισηγείται ο Frankfurt θα μπορούσαν να τοποθετηθούν ιεραρχικά. Η ελευθερία που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα και στηρίζεται στην *εκουσιότητα* του πράττοντος, εμπεριέχεται στην ελευθερία που ταυτίζεται με την ελευθερία της βούλησης, ακριβώς επειδή αυτού του είδους η ελευθερία στηρίζεται και στην *εκουσιότητα* και στην δυνατότητα να *θέλει* αλλά και να μπορεί κανείς να *πράττει διαφορετικά*.

προϋποθέτει επιπλέον και την δυνατότητα να μπορούμε να πράττουμε διαφορετικά. Στην θεωρία αυτή, η ελεύθερη βούληση φαίνεται να είναι η ικανότητα να έχει κανείς την θέληση που επιθυμεί να έχει (Frankfurt H. G., 1982, p. 90). Το ζητούμενο τώρα είναι να μπορέσουμε να αντιληφθούμε τον τρόπο με τον οποίο δομεί ο Frankfurt την έννοια της ελεύθερης βούλησης στην θεωρία του, αλλά και να κατανοήσουμε τον λόγο, εξαιτίας του οποίου η θεωρία του για την ηθική υπευθυνότητα φαίνεται να εμπεριέχεται στην θεωρία του για την ελεύθερη βούληση (Σαργέντης, 2012, σσ. 90-91).

Με την ικανότητα της ελεύθερης βούλησης, αντιλαμβανόμαστε ότι, πρώτον, η ικανότητα αυτή αποδίδεται μονάχα στον άνθρωπο και, δεύτερον, ότι ο άνθρωπος, χάρη σ' αυτή την ικανότητα δεν **πράττει** μόνο διαφορετικά αλλά κυρίως **θέλει** διαφορετικά. Είναι αρκετά προφανές ότι και πολλά είδη ζώων μπορούν να πραγματοποιήσουν αυτό το οποίο επιθυμούν σε μια συγκεκριμένη στιγμή, αρκεί να μην υπάρχει κάποιο εξωτερικό εμπόδιο (Frankfurt H. G., 1982, p. 90). Ωστόσο, μονάχα στον άνθρωπο αποδίδουμε την ικανότητα της ελεύθερης βούλησης. Το ερώτημα που προκύπτει σχεδόν αβίαστα είναι το εξής. Για ποιον λόγο συμβαίνει κάτι τέτοιο; Για τον Frankfurt το θεμελιακό χαρακτηριστικό διαφοροποίησης του ανθρώπινου είδους από τα υπόλοιπα είδη είναι η έννοια του «προσώπου» (Frankfurt H. G., 1982, pp. 81-82). Μονάχα οι άνθρωποι μπορούν να χαρακτηριστούν «πρόσωπα», επειδή έχουν την ικανότητα της αναστοχαστικής αυτοαξιολόγησης, και ο Frankfurt διαβλέπει στο χαρακτηριστικό αυτό τον όρο εξαιτίας του οποίου θα μπορούσαμε να πούμε με βεβαιότητα εάν ένα συγκεκριμένο άτομο ενδιαφέρεται για το αν είναι ελεύθερη η βούλησή του ή όχι (Frankfurt H. G., 1982, p. 89).

Από τα προηγούμενα, προκύπτει ότι ο Frankfurt δεν αντιμετωπίζει σχολαστικά την σχέση της ηθικής υπευθυνότητας και της ελεύθερης βούλησης (Σαργέντης, 2012, σσ. 111, υποσ.66). Τούτο αφήνει πολλά ερωτηματικά για τον τρόπο κατανόησης της ίδιας της ηθικής υπευθυνότητας μέσα στην θεωρία αυτή. Για τον Frankfurt, ενώ, από την μια μεριά, υπάρχουν διαφορετικά επίπεδα, αναφορικά με τον τρόπο που φαίνεται να δομείται η ικανότητα της ελεύθερης βούλησης στο ανθρώπινο είδος, από την άλλη, δεν αναφέρεται συστηματικά στον τρόπο με τον

οποίο θα μπορούσε ή όχι να δομηθεί με την σειρά της η ηθική υπευθυνότητα. Είναι παρόμοιος ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας ή όχι;¹²¹

Από τα λεγόμενα του Frankfurt, φαίνεται να προκύπτει ότι η ελευθερία που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα απλώς εμπεριέχεται στο είδος της ελευθερίας που απαιτείται για να είναι η βούληση κάποιου ανθρώπου ελεύθερη. Κάτι τέτοιο όμως σημαίνει, επιπλέον, ότι το να διαθέτει κάποιος το είδος της ελευθερίας που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα, δεν μπορεί να σημαίνει ότι διαθέτει και το είδος της ελευθερίας που απαιτείται, ώστε η βούλησή του να είναι ελεύθερη. Με τα ίδια τα λόγια του συγγραφέα, «η υπόθεση ότι ένα πρόσωπο είναι ηθικά υπεύθυνο για αυτό που έχει κάνει δεν συνεπάγεται ότι το πρόσωπο ήταν σε θέση να έχει την βούληση που θα επιθυμούσε» (Frankfurt H. G., 1982, p. 94).

Ο Frankfurt αναφέρεται στα επίπεδα της δόμησης της ελεύθερης βούλησης με πολύ συγκεκριμένο τρόπο και αναρωτιέται σχετικά με την σημασία της έννοιας του «προσώπου», προσπαθώντας να κατανοήσει τον τρόπο λειτουργίας της συγκεκριμένης έννοιας στην συγκρότηση της ελεύθερης βούλησης του ανθρώπου. Ωστόσο, προκύπτει εύλογα μια απορία σχετικά με το αν θα μπορούσε να είναι κάτι ουσιαστικό η έννοια του «προσώπου» και για την ηθική υπευθυνότητα.¹²²

Στο σημείο αυτό, ας εξετάσουμε πιο αναλυτικά τα επιμέρους προβλήματα που προκύπτουν από τις θεωρίες του Frankfurt για την ηθική υπευθυνότητα και για την ελευθερία της βούλησης.

¹²¹ Το ερώτημα φαίνεται να γίνεται ακόμη πιο επιτακτικό, όταν αναλογιστούμε την απουσία της εξέτασης, από την μεριά του Frankfurt, της συνολικής βούλησης του υποκειμένου στα νοητικά του παραδείγματα. Τον Frankfurt φαίνεται να μην τον ενδιαφέρει ο γενικότερος ηθικός χαρακτήρας του πράττοντος. Όταν, όμως, κρίνουμε ένα υποκείμενο για μια πράξη του, μαζί με την συγκεκριμένη πράξη είναι λογικό να λαμβάνεται υπ' όψιν και ο γενικότερος ηθικός χαρακτήρας του υποκειμένου, καθώς και πολλοί άλλοι παράγοντες που συνοδεύουν την πράξη αυτή. Πώς είναι δυνατόν να υποθέτουμε ότι ένας μελλοντικός πράττων αντιλαμβάνεται και κατανοεί πλήρως την ηθική υπευθυνότητα, εφόσον κρίνεται γι' αυτήν, χωρίς μια ενδελεχή εξέταση της βούλησής του;

¹²² Οι Fischer και Ravizza θα προβάλλουν έναν επιπλέον ισχυρισμό αναφορικά με την έννοια του «προσώπου». Γι' αυτούς η έννοια αυτή δικαιολογεί και την ηθική υπευθυνότητα (Fischer & Ravizza, 1998, p. 1). Με την άποψη αυτή, θα ήθελα να τονίσω την σύνδεση που φαίνεται τελικά να έχει η ανθρώπινη βούληση με την ηθική υπευθυνότητα μέσα στις σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες. Ενώ για τον Frankfurt, η έννοια του «προσώπου» δικαιολογεί την ανθρώπινη βούληση, για τους Fischer και Ravizza, η έννοια αυτή δικαιολογεί την ηθική υπευθυνότητα.

3.10 Κριτική αποτίμηση των θεωριών του Frankfurt

Αποτιμώντας τις θεωρίες του Frankfurt, θα ήθελα να αναφερθώ στο σημείο εκείνο το οποίο θεωρώ πολύ ιδιαίτερο. Κατ' αρχάς, ο τρόπος με τον οποίο ο Frankfurt αντιμετώπισε την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων υπήρξε αρκετά πρωτότυπος σε σχέση με το πρόβλημα της ηθικής υπευθυνότητας. Νομίζω ότι τα νοητικά του πειράματα προβάλλουν έναν ιδιαίτερο τρόπο σκέψης ο οποίος είναι ικανός να μας φέρει αντιμέτωπους με μια έννοια φυσικής πραγματικότητας που είναι πολύ σημαντική για το ανθρώπινο είδος, ιδιαίτερα όταν αναλογιστούμε κάποιες εγγενείς αδυναμίες μας. Μήπως ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε την θέση μας στη Φύση περιορίζεται από τον τρόπο που κατανοούμε την ίδια την Φύση; Μήπως θεωρούμε και εμείς λανθασμένα ότι κατανοούμε με επάρκεια την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων και την έκταση των συνεπειών των πράξεων, όπως λανθασμένα θεωρεί ο Jones ότι πράττει ελεύθερα;¹²³

Η άποψή μου για την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων είναι αρκετά διαφορετική από την άποψη του Frankfurt, καθώς θεωρώ ότι η αρχή αυτή είναι αρκετά προφανής στην απλή ανθρώπινη καθημερινότητα. Όμως νομίζω ότι δεν είναι τόσο προφανής, ώστε να θεωρείται και μια *a priori* αλήθεια. Θεωρώ ότι η αρχή αυτή θα πρέπει να αποτελεί προϋπόθεση για την ορθή απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας, ακριβώς λόγω της προφάνειάς της, και λανθασμένα ο Frankfurt προσπαθεί να μας πείσει για το αντίθετο.

Σε σχέση με την άποψη του Frankfurt για την ελεύθερη βούληση, θεωρώ πολύ σημαντικό το γεγονός της ορθής διάκρισης της έννοιας του «προσώπου» και της ανάδειξης της θεμελιακής σύνδεσης της συγκεκριμένης έννοιας με την

¹²³ Ο συσχετισμός που επιχειρώ θα μπορούσε να δικαιολογηθεί με τον εξής συλλογισμό: ο Jones νομίζει ότι είναι ελεύθερος και ότι πράττει ελεύθερα. Κάτι τέτοιο όμως δεν ισχύει επειδή ο Black τον ελέγχει και πολύ απλά ο Jones έχει άγνοια σε σχέση με το γεγονός αυτό. Μήπως και εμείς θεωρούμε ότι κατανοούμε πλήρως την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων και την έκταση των συνεπειών τους, αλλά παρ' όλα αυτά, περιοριζόμαστε από άλλους παράγοντες, που συνδέονται και με την ανθρώπινη φυσιολογία αλλά και με τα όρια της ανθρώπινης γνώσης; Ως άνθρωποι περιοριζόμαστε από την ίδια μας την φύση σε σχέση με την γνώση που μπορούμε να αποκτήσουμε.

ανθρώπινη βούληση. Κατά την γνώμη μου, το στοιχείο αυτό αποδεικνύει την πολύ σημαντική συμβολή του συγκεκριμένου μελετητή στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης.

3.11 Η σπουδαιότητα της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων όπως αναδεικνύεται μέσα από εύλογες αντιρρήσεις

Εστιάζοντας στα ειδικότερα προβλήματα που παρουσιάζει η άποψη του Frankfurt για την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, θα πρέπει να δούμε τις αντιρρήσεις που εκφράζουν οι σύγχρονοι θεωρητικοί.

Κατ' αρχάς, πρέπει να αναφερθώ στο γεγονός ότι και ο ίδιος ο Frankfurt φαίνεται ότι τελικά, με κάποιο τρόπο, αποδέχεται την ύπαρξη των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Διαφορετικά, ο Black δεν θα χρειαζόταν να επέμβει εάν ο Jones επέλεγε να πραγματοποιήσει μια διαφορετική πράξη από αυτήν που επιθυμούσε ο Black. Από την στιγμή δηλαδή που ίσως χρειαστεί να επέμβει ο Black, αυτό σημαίνει ότι με κάποιον τρόπο ο Frankfurt δέχεται ότι υπάρχουν διαφορετικές εναλλακτικές επιλογές για τον Jones (Ginet, 2003, p. 77).

Ο Robert Kane συνοψίζει τις βασικές αντιρρήσεις των μελετητών του Frankfurt όσον αφορά την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Σύμφωνα με τον ίδιο, μια πρώτη αντίρρηση στα νοητικά πειράματα του Frankfurt είναι η εξής: Ας υποθέσουμε ότι ο Black επιθυμεί να πραγματοποιήσει ο Jones μια συγκεκριμένη πράξη A. Ο Jones όντως πραγματοποιεί την πράξη A *από μόνος του*, δηλαδή ο Black δεν χρειάζεται να επέμβει, και γι' αυτό όλοι εμείς υποθέτουμε ότι ο Jones είναι ηθικά υπεύθυνος γι' αυτήν. Αν όμως ο λόγος που θεωρούμε τον Jones υπεύθυνο είναι ότι τελικά πραγματοποίησε την πράξη *από μόνος του*, τότε στην ουσία ο Jones είχε εναλλακτικές δυνατότητες. Διότι θα μπορούσε απλώς να μην πραγματοποιήσει την πράξη A που επιθυμούσε ο Black και τότε κάτι τέτοιο θα μας έδειχνε ότι ο Jones είχε τελικά εναλλακτική δυνατότητα, την εναλλακτική δυνατότητα να μην

πραγματοποιήσει την A.¹²⁴ Ο Jones διαθέτει τουλάχιστον δύο εναλλακτικές δυνατότητες, να πραγματοποιήσει την πράξη A και να μην πραγματοποιήσει την πράξη A, επομένως ο ισχυρισμός του Frankfurt φαίνεται να μην ισχύει (Kane, 2005, p. 85).

Η συγκεκριμένη αντίρρηση ενώ λειτουργεί σωστά όταν υποθέτουμε ότι ο Black δεν παρεμβαίνει, παρατηρούμε ότι δεν λειτουργεί το ίδιο και καταλήγει σε άτοπο επιχείρημα, εάν τελικά ο Black παρέμβει για την αρχική επιλογή της πράξης. Διότι, στην περίπτωση αυτή, λέμε ότι τελικά ο Jones δεν μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνος, εφόσον δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά απ' ό, τι έπραξε. Έτσι, αν τελικά ο Black δεν παρέμβει, πώς θα μπορούσε, από την μια, να ισχύει η πρόταση ότι ο Jones είναι τελικά υπεύθυνος επειδή έπραξε την A *από μόνος του*, αλλά και, από την άλλη, ότι δεν είναι υπεύθυνος επειδή έπραξε την A *αυτή καθαυτή*, εφόσον η πράξη αυτή έχει ήδη επιλεγεί από τον Black; Ένας τέτοιος ισχυρισμός αποτελεί αντίφαση και δεν μπορεί να ισχύει λογικά (Kane, 2005, p. 85).

Μια δεύτερη αντίρρηση στα νοητικά πειράματα του Frankfurt είναι η εξής: Με ποιον τρόπο γνωρίζει ο Black το πότε πρέπει να παρέμβει; Φαίνεται εύλογη η απορία σχετικά με τον τρόπο που γνωρίζει ο Black ότι πρέπει να παρέμβει στην περίπτωση που ο Jones επιλέξει να πράξει κάτι διαφορετικό από αυτό που επιθυμεί ο Black. Κάτι τέτοιο ίσως σημαίνει ότι ο Black έχει κάποια πρωταρχική ένδειξη για το τι θα πράξει ο Jones, έτσι ώστε να μπορέσει να παρέμβει εγκαίρως. Αυτή όμως η ανάγκη της πρωταρχικής ένδειξης, που χρειάζεται ο Black, υποδεικνύει έναν διαφορετικό τρόπο με τον οποίο ο Jones φαίνεται και πάλι να έχει εναλλακτική δυνατότητα. Μπορεί απλώς ο Jones να πραγματοποιήσει μια διαφορετική ένδειξη από αυτήν που περιμένει ο Black (Kane, 2005, p. 86).

Οι υποστηρικτές του Frankfurt, σε σχέση με τις πρωταρχικές ενδείξεις, αναφέρουν ότι το πείραμα του Frankfurt θα μπορούσε να ισχύει ακόμη και αν ο Jones δώσει τελικά μια διαφορετική πρωταρχική ένδειξη είτε εκούσια είτε ακούσια.

¹²⁴ Φαίνεται δηλαδή σαν ο Frankfurt να μην λαμβάνει υπόψη του την ενδεχόμενη επιλογή της παράλειψης μιας πράξης ή απλώς της επιλογής της μη πραγματοποίησής της. Θα μπορούσε πολύ απλά ο Jones να παραλείψει την πραγματοποίηση μιας πράξης επειδή το ξέχασε ή απλώς να επιλέξει να μην πραγματοποιήσει την πράξη.

Υποστηρίζουν ότι, εάν ο Jones δώσει εκούσια μια διαφορετική πρωταρχική ένδειξη, τότε ο Black θα πρέπει απλώς να ελέγξει αυτή την εκούσια πρωταρχική ένδειξη. Εάν αντίθετα ο Jones δώσει ακούσια μια διαφορετική πρωταρχική ένδειξη, τότε η απουσία εκούσιου ελέγχου δεν μπορεί να στηρίξει με επάρκεια το πραγματικό νόημα των εναλλακτικών δυνατοτήτων (Fischer, 2002, pp. 288-289).¹²⁵ Οι ακούσιες εναλλακτικές δυνατότητες φυσικά και δεν μπορούν να θεωρηθούν επαρκή θεμέλια, τα οποία θα στηρίξουν την έννοια της ηθικής υπευθυνότητας (Kane, 2005, pp. 86-87).¹²⁶

Μια τρίτη αντίρρηση στα νοητικά πειράματα του Frankfurt, και η πιο σημαντική κατά τον Kane, είναι η «αντίρρηση του ιντετερμινιστικού κόσμου» (Indeterministic World Objection).¹²⁷ Ας υποθέσουμε ότι η επιλογή του Jones παραμένει ακαθόριστη μέχρι την στιγμή που τελικά πραγματοποιείται. Ο Black τότε δεν μπορεί να γνωρίζει τι θα επιλέξει ο Jones μέχρι την στιγμή που τελικά ο Jones επιλέγει. Σ' αυτή την περίπτωση, όμως, είναι αδύνατον για τον Black να παρέμβει εγκαίρως, εάν ο Jones επιλέξει κάτι διαφορετικό από αυτό που επιθυμεί ο Black. Στην περίπτωση αυτή, ο Jones είναι υπεύθυνος για την πράξη του αλλά επιπλέον έχει και εναλλακτικές δυνατότητες, εφόσον η επιλογή είτε της πράξης Α είτε της εναλλακτικής πράξης Β είναι μη καθορισμένες. Αν υποθέσουμε ότι ο Black θέλει να εξασφαλίσει το γεγονός ότι ο Jones θα πραγματοποιήσει τελικά την πράξη Α, τότε αυτό σημαίνει ότι ο Black θα πρέπει να επέμβει **εκ των προτέρων**, ώστε τελικά να

¹²⁵ Όπως ήδη έχω πει, ένας υποστηρικτής των πειραμάτων του Frankfurt είναι ο John Martin Fischer. Το ενδιαφέρον με την δική του άποψη είναι ότι προσπαθεί να εισαγάγει δύο διαφορετικά είδη ελέγχου, τον «καθοδηγητικό έλεγχο» (guidance control) και τον «ρυθμιστικό έλεγχο» (regulative control). Στην άποψη αυτή, που θα την αναλύσω εκτενέστερα στο επόμενο κεφάλαιο, η ηθική υπευθυνότητα μπορεί να είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό ως αιτιοκρατία (εφόσον δεν προϋποθέτει την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων), ενώ η ελευθερία δεν μπορεί να είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό ως αιτιοκρατία (εφόσον απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων) (Kane, 2002, pp. 17-18).

¹²⁶ Πάντως, η Ekstrom επισημαίνει ότι το θέμα δεν είναι να αναφερθούμε σ' αυτές τις πρωταρχικές ενδείξεις, αν υπάρχουν καθόλου. Αντίθετα, το πρόβλημα είναι να δούμε αν οι υποστηρικτές των ακραίων νοητικών πειραμάτων του Frankfurt υποθέτουν την αλήθεια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού στα πειράματα αυτά ή όχι. Αν υποθέτουν την αλήθεια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού τότε πολύ απλά η έννοια του χειραγωγού σ' αυτά τα πειράματα είναι περιττή (Ekstrom, 2002, p. 311).

¹²⁷ Η αντίρρηση αυτή έχει αρκετούς υποστηρικτές και όχι άδικα, κατά την γνώμη μου. Νομίζω ότι είναι μια πολύ ισχυρή αντίρρηση σε σχέση με τα νοητικά πειράματα του Frankfurt και τις συνέπειες των πειραμάτων αυτών. Για την συγκεκριμένη αντίρρηση, δες (Kane, 1985, p. 51), (Ginet, 2003, pp. 75-90), (Wynga, 1997, pp. 57-70), (Widerker, 1995, pp. 247-261).

πράξει ο Jones αυτό το οποίο επιθυμεί ο Black. Στην περίπτωση αυτή, όμως, ο Jones δεν μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του (Kane, 2005, pp. 87-88).

Εάν τελικά οι ελεύθερες επιλογές είναι ακαθόριστες, τότε ο Black, (χειραγωγός), πρέπει να επέμβει εκ των προτέρων, ώστε να διασφαλίσει ότι το άτομο το οποίο χειραγωγεί θα πράξει αυτό το οποίο αυτός επιθυμεί. Με τον τρόπο αυτό, όμως, ο χειραγωγούμενος δεν μπορεί να έχει την τελική ευθύνη για την πράξη του. Αν ο χειραγωγός τελικά δεν επέμβει, τότε ο χειραγωγούμενος έχει την τελική ευθύνη για την πράξη του αλλά επιπλέον έχει και εναλλακτικές δυνατότητες, εφόσον η επιλογή είναι ακαθόριστη (Kane, 2005, p. 88).

Η προσωπική μου αντίρρηση, ωστόσο, σε σχέση με τον ισχυρισμό του Frankfurt για την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, περιορίζεται σε ένα πολύ συγκεκριμένο σημείο. Για ποιον λόγο πρέπει να στηριχτούμε σε τόσο ακραία παραδείγματα, όπως το πείραμα του Jones, προσπαθώντας να αποδείξουμε ότι η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων δεν ισχύει ως προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα, ώστε να αντιμετωπίσουμε με επάρκεια το επιχείρημα της συνέπειας; Η αρχή αυτή μπορεί να φαίνεται εσφαλμένη στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης ντετερμινιστικής (αιτιοκρατικής) θεώρησης του κόσμου, αλλά θα μπορούσε να είναι συνεπής στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης ντετερμινιστικής-πιθανοκρατικής (βέβαιος καθορισμός πιθανοτήτων με μια ριζικά αβέβαιη λειτουργία των φυσικών νόμων) θεώρησης του κόσμου. Η οριστική διευθέτηση της ερμηνείας του ντετερμινισμού νομίζω ότι καλύπτει, αλλά και επιλύει, την όποια προβληματική σύνδεση της θέσης του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων.¹²⁸

Οι τρεις βασικές αντιρρήσεις, ιδιαίτερως η τρίτη, σε σχέση με τα νοητικά πειράματα του Frankfurt, δείχνουν τελικά ότι τα συγκεκριμένα πειράματα ίσως να μην μπορούν να στηρίξουν με επάρκεια αυτό το οποίο επιδιώκουν.¹²⁹ Η μη επαρκής

¹²⁸ Με την άποψη αυτή προσπαθώ να απαντήσω γενικότερα στις μελέτες οι οποίες ενστερνίζονται την θέση ότι το «επιχείρημα της συνέπειας» αποτελεί ένα «αξεπέραστο» εμπόδιο για την ασυμβατότητα της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων με μια συγκεκριμένη ωστόσο έννοια ντετερμινισμού (αιτιοκρατία).

¹²⁹ Η άποψη του Fischer ότι "διαισθητικά είναι πιθανό οι εναλλακτικές δυνατότητες να μην είναι συνδεδεμένες με ενδείξεις ηθικής υπευθυνότητας", ο οποίος είναι και υποστηρικτής των

στήριξη νομίζω ότι προέρχεται και από το γεγονός της ακρότητας των ίδιων των νοητικών πειραμάτων. Πρέπει να αποδείξουμε ότι η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων δεν ισχύει ως προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα, επειδή φαίνεται να μην μπορεί να είναι συμβατή με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό στη φύση (Ekstrom, 2002, p. 311). Όμως, η υποθετική δυνατότητα της συγκεκριμένης ερμηνείας του ντετερμινισμού δεν μπορεί να μας οδηγεί στην υποστήριξη της αλήθειας της. Το γεγονός ότι δεν έχουμε κατανοήσει με επάρκεια τα συμπεράσματα της κβαντικής μηχανικής, δεν μας επιτρέπει να θεωρούμε ως αληθή τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό.

Επιπλέον, είδαμε ότι οι συμπληρωματικές απόψεις του Azzone και του List τις οποίες παρουσίασα στην εναλλακτική ανάλυση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, συνηγορούν υπέρ της άποψης ότι η ικανότητα της ελεύθερης βούλησης φαίνεται να είναι μια διαφορετικού επιπέδου λειτουργία, η οποία δεν μπορεί να συγκριθεί με τις λειτουργίες που εκτελούνται στο φυσικό επίπεδο. Επειδή νομίζω ότι η ελευθερία της βούλησης κάθε ανθρώπου πρέπει να είναι το επαρκές κριτήριο για τον καταλογισμό της ηθικής του υπευθυνότητας, και επειδή η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων αποτελεί προϋπόθεση για την ελεύθερη βούληση, τότε η αρχή αυτή πρέπει να θεωρείται προϋπόθεση και για την ηθική υπευθυνότητα. Η άποψη αυτή μας οδηγεί σε μια περαιτέρω σκέψη. Η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων ίσως πρέπει να θεωρείται μια λειτουργία διαφορετικού επιπέδου, η οποία δεν μπορεί να συγκριθεί με τα γεγονότα που πραγματοποιούνται στο φυσικό επίπεδο.

3.12 Τα βασικά προβλήματα στην ιεραρχική κατασκευή του «προσώπου»

Όσον αφορά την ιεραρχική κατασκευή της έννοιας του «προσώπου» από τον Frankfurt, νομίζω ότι από την συγκεκριμένη κατασκευή αναδεικνύεται η

πειραμάτων του Frankfurt, αποδεικνύει του λόγου το αληθές. Πώς θα μπορούσε η "διαίσθηση" να δικαιολογήσει την ισχυριζόμενη μη-σύνδεση με επάρκεια (Fischer, 2002, p. 292);

«ιδιαιτερότητα» του ανθρώπινου είδους. Η αναστοχαστική αυτοαξιολόγηση των προσώπων διαφοροποιεί τον άνθρωπο από τα άλλα θηλαστικά. Ωστόσο, δεν αρκεί για να χαρακτηριστεί κάποιος «πρόσωπο». Η προσπάθεια κατανόησης του τρόπου με τον οποίο λειτουργεί η συγκεκριμένη ιεραρχική κατασκευή νομίζω ότι αποτελεί την πιο ουσιαστική συνεισφορά του Frankfurt.

Παρ' όλα αυτά, σε ό, τι αφορά την δομή της βούλησης των προσώπων, η θεωρία του Frankfurt παρουσιάζει κάποια επιμέρους προβλήματα. Ένα πρώτο πρόβλημα αφορά την σύγκρουση των επιθυμιών δεύτερου επιπέδου. Επιθυμίες δεύτερου επιπέδου μπορεί απλά να υπάρχουν χωρίς όμως να προέρχονται από τον ίδιο τον άνθρωπο. Αυτό που συμβαίνει σ' αυτή την περίπτωση είναι ότι τελικά ο άνθρωπος δεν μπορεί να δεσμευτεί αποτελεσματικά με μια πρώτου επιπέδου επιθυμία του και να σχηματίσει με τον τρόπο αυτό την βούλησή του. Μ' αυτόν τον τρόπο, όμως, ο άνθρωπος δεν μπορεί να σχηματίσει μια θέληση δεύτερου επιπέδου και κάτι τέτοιο τελικά θα στοιχίσει στον άνθρωπο και την ιδιότητα του «προσώπου» και την λειτουργία της ελεύθερης βούλησης (Σαργέντης, 2012, σ. 92).

Όπως αντιλαμβανόμαστε, υπάρχει πρόβλημα αναφορικά με τον τρόπο βάσει του οποίου ένας άνθρωπος θα μπορούσε να ταυτιστεί με μια από τις συγκρουόμενες επιθυμίες δεύτερου επιπέδου. Η απαίτηση αυτή με την σειρά της προϋποθέτει ένα ήδη σχηματισμένο «πρόσωπο», εφόσον πρέπει ένα ήδη σχηματισμένο «πρόσωπο» να ευθύνεται για την ταύτιση με μια επιθυμία δεύτερου επιπέδου και για τον σχηματισμό μιας θέλησης δεύτερου επιπέδου. Γίνεται σαφές ότι με την προηγούμενη λύση σχηματίζεται μια ατελείωτη σειρά από πρόσωπα, επιθυμίες, θελήσεις και επίπεδα, γεγονός το οποίο κατακερματίζει, στην ουσία, την έννοια του «προσώπου», την έννοια του «εαυτού» (Σαργέντης, 2012, σσ. 92-93).

Το παραπάνω πρόβλημα αναγνωρίζεται και από τον ίδιο τον Frankfurt. «Όταν ένα πρόσωπο ταυτίσει τον εαυτό του αποφασιστικά με μια πρώτου επιπέδου επιθυμία» (Frankfurt H. G., 1982, p. 91), τότε η σύγκρουση, κατά τον Frankfurt, επιλύεται. Με τον τρόπο αυτό, μπορεί να σταματήσει η ατέρμονη αλυσίδα από επιθυμίες και θελήσεις και να σχηματιστεί μια δεύτερου επιπέδου θέληση. Το γεγονός της *αποφασιστικότητας* της *δέσμευσης* του προσώπου σε μια πρώτου

επιπέδου επιθυμία και της *απόφασης* ότι δεν θέλει να τίθεται καμία περαιτέρω ερώτηση σχετικά με τις θελήσεις υψηλότερων επιπέδων, αποδεικνύει, για τον Frankfurt, ότι το πρόσωπο, μ' αυτό τον τρόπο, μπορεί να επιλύει τις συγκρούσεις των επιθυμιών δεύτερου βαθμού (Frankfurt H. G., 1982, p. 92).

Με τον τρόπο αυτό, ο Frankfurt ισχυρίζεται ότι σταματάει η ατελείωτη σειρά επιπέδων, ακόμη και αν αυτή όντως συνεχίζει να υφίσταται (Frankfurt H. G., 1982, pp. 91-92). Ο Watson εξετάζει συγκεκριμένα το σημείο αυτό, ρωτώντας ουσιαστικά για το ποιο μπορεί να είναι το βασικό χαρακτηριστικό, εξαιτίας του οποίου αποτρέπεται η άνοδος σε ολοένα και υψηλότερα επίπεδα. Η απλή *άρνηση* που επικαλείται ο Frankfurt, εξαιτίας της αποφασιστικής δέσμευσης, *άρνηση* η οποία συνίσταται στην «απόφαση» του «προσώπου» να δεσμευτεί αποφασιστικά και να σταματήσει την άνοδο σε υψηλότερα επίπεδα, συνιστά για τον Watson μια αυθαίρετη εξήγηση (Watson, 1975, p. 218). Ο Frankfurt απαντάει στην κριτική αυτή επειδή αναγνωρίζει το πρόβλημα. Αναλύει εκτενέστερα την έννοια της «αποφασιστικής δέσμευσης» και αναφέρεται στην σημαντική προσφορά της έννοιας της «απόφασης» για την συγκρότηση της έννοιας του «προσώπου». «Το πρόσωπο, όταν ταυτίζεται με μια συγκεκριμένη επιθυμία, συγκροτεί τον εαυτό του». Η ταύτιση λοιπόν σημαίνει ότι πλέον η επιθυμία ανήκει στον εαυτό του υποκειμένου, επειδή την έχει κάνει δική του μέσω της δικής του βούλησης (Frankfurt H. G., *Identification and Wholeheartedness*, 1987, p. 38). Με αυτόν τον τρόπο το υποκείμενο ξεπερνάει την σύγκρουση και συγκροτεί αυτήν την ψυχική κατάσταση που ο Frankfurt ονομάζει «ολοψυχία» (Frankfurt H. G., 1987, p. 44).

Από τα προηγούμενα, γίνεται κατανοητό ότι ο Frankfurt, στην προσπάθειά του να δικαιολογήσει την «δομή της βούλησης των προσώπων», χρησιμοποιεί κάποιες έννοιες που εκφράζουν βασικές ανθρώπινες λειτουργίες, όπως «επιθυμίες πρώτου επιπέδου», «επιθυμίες δεύτερου επιπέδου», «θελήσεις δεύτερου επιπέδου», «αποτελεσματική δέσμευση», «απόφαση», «ολοψυχία». Προκύπτει όμως εύλογα το ερώτημα για το τι μπορεί να *είναι* πραγματικά, ποιο μπορεί να είναι δηλαδή το περιεχόμενό τους, αλλά και από πού μπορεί να *προέρχονται*, όλες αυτές οι επιθυμίες πρώτου, δεύτερου κ.λπ. επιπέδου που χρησιμοποιεί ο Frankfurt για να δικαιολογήσει την βούληση των προσώπων.

Στην εισαγωγή του για το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, ο Σαργέντης εστιάζει στο προηγούμενο πρόβλημα, όταν αναφέρεται σ' ένα επιπλέον πρόβλημα που φαίνεται να έχει η δομή της βούλησης των προσώπων του Frankfurt και που αφορά την προέλευση των ίδιων των επιθυμιών (Σαργέντης, 2012, σ. 97). Νομίζω ότι είναι πολύ σωστή η επισήμανση αυτή, εφόσον θα μπορούσε να συνδεθεί με το παρόμοιο πρόβλημα που αφορά την προέλευση των στάσεων αντίδρασης του Strawson, στο οποίο έχω ήδη αναφερθεί στο προηγούμενο κεφάλαιο. Νομίζω ότι η προέλευση των «στάσεων αντίδρασης», καθώς και η προέλευση των «επιθυμιών» του Frankfurt, αποτελεί το κοινό προβληματικό σημείο αναφοράς σε σχέση και με τις δύο θεωρίες. Αν αναλογιστούμε κιόλας ότι το πρόβλημα της προέλευσης των στάσεων αντίδρασης αφορά μια θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα και το πρόβλημα της προέλευσης των επιθυμιών αφορά μια θεωρία για την ελεύθερη βούληση, τότε ίσως θα μπορούσαμε όχι μόνο να υποθέσουμε αλλά και να ισχυριστούμε την οντολογική σύνδεση της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Όσο και να προσπαθούν οι σύγχρονοι συμβατοκράτες να αποσυνδέσουν τις δύο θεμελιακές έννοιες, αυτές φαίνεται να συνδέονται πεισματικά μεταξύ τους.

4. Η ημισυμβατοκρατία του John Martin Fischer και του Mark Ravizza

Η συμβατοκρατική θεωρία των John Martin Fischer και Mark Ravizza, η ημισυμβατοκρατία (semi compatibilism)¹³⁰ όπως χαρακτηριστικά έχει ονομαστεί (Fischer J. M., 1994, p. 178) και (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 51-54), θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί συνέχεια της θεωρίας των «στάσεων αντίδρασης» του Strawson αλλά και της θεωρίας του Harry Frankfurt, σε σχέση με την απόρριψη της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων ως απαραίτητης προϋπόθεσης για την ηθική υπευθυνότητα. Η παραπάνω σύνδεση είναι εμφανής από τα λόγια των ίδιων των εισηγητών της. «Μια σημαντική διαφορά μεταξύ των προσώπων και των άλλων όντων είναι ότι μόνο τα πρόσωπα μπορεί να είναι ηθικώς υπεύθυνα γι' αυτό το οποίο πράττουν. Όταν δεχόμαστε ότι κάποιος είναι ένα ηθικώς υπεύθυνο υποκείμενο, κάτι τέτοιο εμπεριέχει την προθυμία της υιοθέτησης συγκεκριμένων στάσεων απέναντι στο πρόσωπο αυτό, και της συμπεριφοράς απέναντί του με έναν συγκεκριμένο τρόπο» (Fischer & Ravizza, 1998, p. 1).

Ενώ, όμως, στον Frankfurt η έννοια του «προσώπου» χρησιμοποιείται για να στηρίξει την ελευθερία της βούλησης (Frankfurt, 1971, pp. 5-20), παρατηρούμε ότι στους Fischer και Ravizza η έννοια αυτή χρησιμοποιείται για να στηρίξει την ηθική υπευθυνότητα. Κάτι τέτοιο φαίνεται να ενισχύει την άποψη μου ότι οι σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες είναι ιδιαίτερα προβληματικές, καθώς δεν ενδιαφέρονται για μια σχολαστική αντιμετώπιση του προβλήματος της σχέσης της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας, ενώ όπως γίνεται φανερό σε πολλές περιπτώσεις η σχέση αυτή είναι σημαντική.

Οι Fischer & Ravizza, με βάση την θεωρία του Strawson, υπερασπίζονται την ιδιαίτερη σημασία που έχουν οι στάσεις αντίδρασης στις διαπροσωπικές σχέσεις των ανθρώπων. Η υιοθέτηση της πρακτικής των στάσεων αντίδρασης απέναντι στον εαυτό μας και απέναντι στους άλλους, μας φέρνει αντιμέτωπους με κάτι πολύ

¹³⁰ Η ημισυμβατοκρατία αποτελεί μια θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα στην οποία εγείρονται οι λιγότερες ενστάσεις εναντίον της (Levy, 2007, pp. 123-124).

σημαντικό: Ότι υιοθετούμε μια συγκεκριμένη τακτική απέναντι σ' αυτούς που αναγνωρίζουμε ως *πρόσωπα*, η οποία έρχεται σε αντίθεση με την τακτική που υιοθετούμε στα *μη-πρόσωπα*. Οι εισηγητές της ημισυμβατοκρατίας βρίσκονται δεσμευμένοι με την προοπτική που υιοθετούμε απέναντι σε πρόσωπα. Σε αντίθεση με την προοπτική με την οποία αντιμετωπίζουμε τα πρόσωπα, η προοπτική με την οποία αντιμετωπίζουμε τα μη-πρόσωπα είναι «αντικειμενική», δηλαδή υιοθετούμε απέναντί τους τις αντικειμενικές στάσεις αντίδρασης. Συμπεριφερόμαστε στα μη-πρόσωπα σαν αντικείμενα που θα χρησιμοποιηθούν, θα αξιοποιηθούν, θα χειραγωγηθούν ή απλώς θα τα ευχαριστηθούμε. Η διαφορά είναι ότι δεν υιοθετούμε απέναντί τους συναισθηματικές στάσεις όπως δυσαρέσκεια ή αγάπη και περισσότερο τα αντιμετωπίζουμε από μια πιο αντικειμενική οπτική. Μ' αυτές τις θεωρητικές δεσμεύσεις, κάποιος μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, μονάχα εάν είναι κατάλληλος υποψήφιος για τις στάσεις αντίδρασης (Fischer & Ravizza, 1998, p. 6).

Με βάση την θεωρία του Frankfurt, οι εισηγητές της ημισυμβατοκρατίας χρησιμοποιούν παρόμοια νοητικά πειράματα, όπως τα *νοητικά πειράματα* τα οποία ο ίδιος επινόησε για να αναπτύξει την θεωρία του για την ηθική υπευθυνότητα. Ισχυρίζονται ότι τα πειράματα αυτά δείχνουν κάτι πολύ σημαντικό. Δείχνουν ότι έχουμε στην κατοχή μας το είδος του ελέγχου το οποίο δεν απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων και είναι αρκετό για την ηθική υπευθυνότητα. Γι' αυτόν τον λόγο, δεν θα πρέπει να μας ενδιαφέρει το αν ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός ή όχι.

Η σπουδαιότητα της ημισυμβατοκρατίας διακρίνεται κυρίως από δύο βασικές επιδιώξεις της. Οι εισηγητές της, από την μια, επιδιώκουν να δικαιολογήσουν τον διαχωρισμό της ηθικής υπευθυνότητας από την προϋπόθεση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, χρησιμοποιώντας παρόμοια νοητικά πειράματα με τα νοητικά πειράματα του Frankfurt και αναλύοντάς τα περαιτέρω. Από την άλλη, προσπαθούν να στηριχθούν σε μια ερμηνεία του ανθρώπινου μηχανισμού του ελέγχου, για να δικαιολογήσουν μια θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα, η οποία θα είναι συνεπής και με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό και με τον ιντετερμινισμό (Fischer J. M., 1999, p. 129).

4.1 Ο διαχωρισμός της ηθικής υπευθυνότητας από την ελευθερία

Η πρώτη βασική επιδίωξη των ημισυμβατοκρατών είναι ο διαχωρισμός της ηθικής υπευθυνότητας από την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Αυτό πρακτικά μεταφράζεται ως μια προσπάθεια διαχωρισμού της ηθικής υπευθυνότητας από την ίδια την ελευθερία. Η πρωτοτυπία, κατά την γνώμη μου, της θεωρίας των Fischer & Ravizza έγκειται στο γεγονός ότι είναι ταυτόχρονα συμβατοκρατική και ασυμβατοκρατική.

Στην ημισυμβατοκρατία, η άποψη για την ηθική υπευθυνότητα είναι μια συμβατοκρατική άποψη, εφόσον οι Fischer & Ravizza έχουν πειστεί από το επιχείρημα του Harry Frankfurt ότι κάποιος θα μπορούσε να είναι ηθικά υπεύθυνος ακόμα και αν δεν έχει εναλλακτικές δυνατότητες εξαιτίας του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Fischer J. M., 1999, p. 129).¹³¹ Αντίστοιχα, η άποψη για την ελευθερία είναι μια ασυμβατοκρατική άποψη καθώς οι εμπνευστές της, επίσης, έχουν πειστεί από τις συνέπειες του επιχειρήματος της συνέπειας (Van Inwagen, 1983, p. 16). Η ελευθερία να πράττει κανείς διαφορετικά απ' ό, τι πράττει φαίνεται να είναι ασύμβατη με την αλήθεια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Vihvelin, 1998, p. 406).

Με βάση τα παραπάνω, προκύπτουν ερωτήματα σε σχέση με τον τρόπο που αντιλαμβάνονται οι ημισυμβατοκράτες τις έννοιες του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και της ελευθερίας της βούλησης. Φαίνεται ότι στην ημισυμβατοκρατία δίνεται αποκλειστική σημασία στην έννοια της ηθικής

¹³¹ Όπως τονίζει και ο ίδιος ο Fischer, είναι πιθανόν ο ντετερμινισμός ως αιτιοκρατία να είναι συνεπής με την ηθική υπευθυνότητα, ακόμα και όταν η αιτιοκρατία αποκλείει τις εναλλακτικές δυνατότητες (Fischer J. M., *Recent Work on Moral Responsibility*, 1999, p. 129). Άποψη μου είναι ότι, ίσως, θα έπρεπε στην σύγχρονη συζήτηση να διαχωρίζουμε τους συμβατοκράτες μεταξύ αυτών που υποστηρίζουν την συμβατότητα της ηθικής υπευθυνότητας και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και αυτών που υποστηρίζουν την συμβατότητα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό. Ωστόσο, το αποκλειστικό ενδιαφέρον των περισσότερων σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών για την ηθική υπευθυνότητα, δημιουργεί συνεχώς ερωτήματα και για την θέση των θεωριών αυτών ως προς την ελεύθερη βούληση.

υπευθυνότητας και όχι στην έννοια της ελεύθερης βούλησης.¹³² Κάτι τέτοιο, όμως, προβληματίζει αρκετά, επειδή η ελευθερία της επιλογής φαίνεται να αποτελεί προαπαιτούμενο της ηθικής υπευθυνότητας, όπως υποστηρίζουν αρκετοί ασυμβατοκράτες (Van Inwagen, 1997, p. 373). Η θεωρία των Fischer και Ravizza υποβαθμίζει την σχέση αυτή. Όπως τονίζει ο Woodward, το βασικό πρόβλημα για τους ημισυμβατοκράτες είναι να πείσουν τελικά τους ασυμβατοκράτες ότι όντως η ηθική υπευθυνότητα μπορεί να διαχωριστεί από την ελευθερία (Woodward, 2002, pp. 540-541). Συμφωνώ με την άποψη του Woodward, διότι για το θέμα αυτό δεν δίνεται απάντηση πουθενά.

Στην ημισυμβατοκρατία, η ηθική υπευθυνότητα δεν απαιτεί την δυνατότητα να μπορούμε να πράττουμε διαφορετικά απ' ό,τι στην πραγματικότητα πράττουμε. Η ίδια η ελευθερία, όμως, φαίνεται να απαιτεί την παραπάνω δυνατότητα. Οι ημισυμβατοκράτες αντιλαμβάνονται την συγκεκριμένη δυνατότητα ως διπλή ικανότητα αναφορικά με το πράττειν (Fischer & Ravizza, 1998, p. 240). Συνέπεια της ερμηνείας της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων ως διπλής ικανότητας είναι ο διαχωρισμός της «πραγματικής ακολουθίας» μιας πράξης από την «υποθετική ακολουθία» μιας πράξης.¹³³

Ποια είναι, όμως, η «πραγματική ακολουθία» (actual sequence) μιας πράξης; Με τον όρο «πραγματική ακολουθία» μιας πράξης, οι συγγραφείς εννοούν αυτό το οποίο *συμβαίνει πραγματικά* και το οποίο αντιδιαστέλλεται με την «υποθετική ακολουθία» (hypothetical sequence), μ' αυτό το οποίο *θα μπορούσε να συμβεί*, δηλαδή το εναλλακτικό σενάριο. Κάποιος θα πρέπει να επικεντρωθεί στις ιδιότητες της «πραγματικής ακολουθίας» μιας πράξης για να παραγάγει την ηθική υπευθυνότητα (Fischer & Ravizza, 1998, p. 53). Με βάση την άποψη αυτή, οι Fischer και Ravizza ισχυρίζονται ότι μπορούν να δώσουν έναν ορισμό της ηθικής

¹³² Όπως ήδη έχω τονίσει, στην εξέταση των προηγούμενων συμβατοκρατικών θεωριών, η αποκλειστική ενασχόληση των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών με την ηθική υπευθυνότητα αφήνει τις θεωρίες αυτές ευάλωτες στην κριτική για την σχέση της ελευθερίας με την ηθική υπευθυνότητα.

¹³³ Το 1982, ο Fischer αναφέρθηκε στην έννοια της «πραγματικής ακολουθίας» (actual sequence) και την διαχώρισε από την έννοια της «υποθετικής ακολουθίας» (hypothetical sequence). Το ενδιαφέρον βρίσκεται στην άποψη του ότι στην πραγματική ακολουθία μιας πράξης βρίσκονται αρκετές πληροφορίες για να στηρίξουν με επάρκεια την ηθική υπευθυνότητα (Fischer J. M., *Responsibility and Control*, 1982, pp. 24-40).

υπευθυνότητας που να στηρίζεται στην «πραγματική ακολουθία» της πράξης, να στηρίζεται δηλαδή σε μια ερμηνευτική προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας, η οποία δεν απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, δεν απαιτεί δηλαδή και το εναλλακτικό σενάριο. Θεωρούν ότι τα πειράματα του Frankfurt μπορούν να μας κατευθύνουν στην σαφέστερη κατανόηση του τρόπου με τον οποίο ένα ιδιαίτερο είδος ελέγχου εμπλέκεται σε μια πράξη και δεν απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων (Fischer & Ravizza, 1998, p. 37). Αυτό που είναι σημαντικό, σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα, δεν είναι η ύπαρξη ή όχι εναλλακτικών πρακτικών επιλογών, αλλά αυτό που ένα υποκείμενο πράττει πραγματικά και ο τρόπος πραγματοποίησης της συγκεκριμένης πράξης (Fischer & Ravizza, 1998, p. 37).¹³⁴ Τα παραδείγματα του Frankfurt τονίζουν την σημασία αυτού που συμβαίνει πραγματικά (την πραγματική ακολουθία μιας πράξης) και δεν ασχολούνται με τα δευτερεύουσας σημασίας εναλλακτικά σενάρια. Οι Fischer και Ravizza, και ιδιαίτερα ο Fischer, προβάλλουν, στις ιδιότητες που εμπλέκονται στην πραγματική ακολουθία μιας πράξης, τα θεμέλια που απαιτούνται σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα (Della Roca, 1998, pp. 99-105).

Ας θυμηθούμε ξανά το νοητικό πείραμα του Jones και του Black (Frankfurt H. G., 2003, pp. 17-25): Το στοιχείο το οποίο υπονομεύει την ηθική υπευθυνότητα του πράττοντος, η χειραγώγηση του εγκεφάλου του Jones από τον Black, εμφανίζεται μονάχα στο εναλλακτικό σενάριο. Όσο το στοιχείο αυτό δεν επεμβαίνει, ο πράττων είναι ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του. Αυτό που πραγματικά συμβαίνει στο πείραμα του Frankfurt είναι ότι τελικά ο Jones είναι ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του, ακόμα και αν δεν έχει εναλλακτικές δυνατότητες, επειδή διαθέτει κάποιο είδος ελέγχου, εφόσον ο παράγοντας που υπονομεύει την ηθική του υπευθυνότητα, δηλαδή ο Black, δεν επεμβαίνει. Κάτι τέτοιο όμως σημαίνει ότι ο πράττων είναι όντως ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του, ακόμα και όταν στερείται το είδος του ελέγχου το οποίο απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων (Fischer & Ravizza, 1998, p. 37).

¹³⁴ Ο Michael McKenna εκφράζει την αντίρρησή του σε σχέση με το τι πραγματικά δείχνει η "πραγματική ακολουθία" μιας πράξης. Για τον ίδιο, η "πραγματική ακολουθία" τονίζει ότι ο άνθρωπος που πράττει φαίνεται να έχει τον έλεγχο και επάνω στις προθέσεις του. Ο έλεγχος όμως των προθέσεων απαιτεί την ύπαρξη της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων (McKenna, *Alternative possibilities and the failure of the counterexample Strategy*, 1997, pp. 71-85).

Η δεύτερη επιδίωξη της ημισυμβατοκρατίας, όπως έχω πει, είναι ότι οι εισηγητές της προσπαθούν να διατυπώσουν μια θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα η οποία στηρίζεται στον μηχανισμό του ελέγχου, και δεν εξαρτάται από το αν ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός ή όχι.¹³⁵ Το να μην εξαρτάται η ισχύς της ημισυμβατοκρατίας από το αν ισχύει ή όχι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός, μας εξηγεί με έμμεσο τρόπο τον λόγο εξαιτίας του οποίου οι ημισυμβατοκράτες φαίνεται να μην ασχολούνται καθόλου με το αποτέλεσμα του προβλήματος της σχέσης της ελεύθερης βούλησης και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού ή καλύτερα της σχέσης της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 17,26).

Στο σημείο αυτό, όμως, θα πρέπει να δούμε πιο αναλυτικά τον μηχανισμό του ελέγχου, εφόσον η θεωρία των Fischer & Ravizza στηρίζεται σ' αυτόν τον μηχανισμό.

4.2 Η ανάλυση του μηχανισμού του ελέγχου

Οι εισηγητές της ημισυμβατοκρατίας τονίζουν, συμφωνώντας με τον Dennett (Dennett, 1984, pp. 169-172), ότι αυτό που φοβόμαστε, ως συνέπεια της αλήθειας του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, είναι ότι η αλήθεια αυτής της θέσης συνεπάγεται την απουσία του μηχανισμού ελέγχου σε σχέση με τις ανθρώπινες πράξεις (Fischer & Ravizza, 1998, p. 26). Είναι όμως σ' αλήθεια έτσι; Οι μελετητές αυτοί όχι μόνο απαντούν αρνητικά στην ερώτηση αυτή, αλλά πολύ περισσότερο ισχυρίζονται ότι, σε ό, τι αφορά την ηθική υπευθυνότητα,¹³⁶ δεν χρειαζόμαστε

¹³⁵ Ωστόσο, η Vivienne Brown ισχυρίζεται ότι, στην περίπτωση που ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός, τότε το επιχείρημα των Fischer και Ravizza καταρρέει, ακριβώς επειδή η ικανότητα της άσκησης της «επιλογής» (choice), ικανότητα η οποία υπάρχει ως προϋπόθεση στο επιχείρημα των εισηγητών της ημισυμβατοκρατίας, δεν μπορεί να είναι διαθέσιμη αν ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός είναι αληθής (Brown, 2006, pp. 265-266).

¹³⁶ Ακόμη και η υποθετική απουσία της ηθικής υπευθυνότητας σ' ένα αιτιοκρατικό σύμπαν βρίσκει σθεναρές αντιδράσεις. Θα χρησιμοποιήσω το παράδειγμα ενός κοινωνικού πειράματος που διεξήχθη στο πανεπιστήμιο Utah, όπου ερευνήθηκαν τα ποσοστά συμφωνίας των συμμετεχόντων σε σχέση με κάποιες θεωρητικές προτάσεις. Μία από αυτές τις θεωρητικές προτάσεις αναφερόταν στην «απουσία της ηθικής υπευθυνότητας σ' ένα αιτιοκρατικό σύμπαν». Οι μισοί συμμετέχοντες έρχονταν αντιμέτωποι με μια επιπλέον θεωρητική πρόταση στην οποία δηλωνόταν ότι ήδη ζουν σ' ένα

καθόλου το είδος του ελέγχου που απαιτεί την προϋπόθεση των εναλλακτικών δυνατοτήτων (Fischer & Ravizza, 1998, p. 30).

Οι Fischer και Ravizza διακρίνουν δύο είδη ελέγχου στα νοητικά τους πειράματα τα οποία, όπως είπα, αποτελούν μια παρόμοια εκδοχή των πειραμάτων του Frankfurt (Fischer & Ravizza, 1998, p. 30). Τον καθοδηγητικό έλεγχο (guidance control) και τον ρυθμιστικό έλεγχο (regulative control).

Σ' ένα τέτοιο νοητικό πείραμα, ας φανταστούμε ότι η Sally οδηγεί το αυτοκίνητό της. Το αυτοκίνητο είναι λειτουργικό και η Sally επιθυμεί να στρίψει δεξιά. Ως αποτέλεσμα της πρόθεσής της να στρίψει δεξιά, ανάβει το δεξί φλας, στρίβει το τιμόνι και προσεκτικά οδηγεί το αυτοκίνητό της ώστε να στρίψει δεξιά. Υποθέτουμε περαιτέρω, ότι η Sally είναι ικανή να αναδιαμορφώσει την πρόθεσή της και αντί να στρίψει το αυτοκίνητό της δεξιά, να το στρίψει αριστερά. Σε μια τέτοια περίπτωση, βλέπουμε ότι η Sally *καθοδηγεί* το αυτοκίνητό της να στρίψει δεξιά αλλά θα μπορούσε, επίσης, να το *καθοδηγήσει* διαφορετικά και να στρίψει αριστερά. Η Sally ελέγχει το αυτοκίνητο και έχει στην κατοχή της ένα συγκεκριμένο είδος ελέγχου επάνω στις κινήσεις του αυτοκινήτου. Εφόσον η Sally *καθοδηγεί* το αυτοκίνητο με συγκεκριμένο τρόπο, λέμε ότι διαθέτει τον «καθοδηγητικό έλεγχο» (guidance control). Επιπλέον, επειδή η Sally έχει την δυνατότητα να καθοδηγήσει το αυτοκίνητο και σε μια διαφορετική κατεύθυνση, εάν το επιθυμούσε, λέμε ότι διαθέτει και «ρυθμιστικό έλεγχο» (regulative control) (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 30-31).

Ας φανταστούμε τώρα μια δεύτερη περίπτωση του ίδιου παραδείγματος. Η Sally ακόμα μια φορά καθοδηγεί το αυτοκίνητό της να στρίψει δεξιά. Αλλά στην περίπτωση αυτή, το αυτοκίνητο της είναι το αυτοκίνητο ενός εκπαιδευτή οδήγησης το οποίο έχει διπλό σύστημα ελέγχου. Μπορούμε επιπλέον να φανταστούμε ότι ο

αιτιοκρατικό σύμπαν, ενώ οι άλλοι μισοί συμμετέχοντες έρχονταν αντιμέτωποι με ακόμη μία θεωρητική πρόταση στην οποία δηλωνόταν ότι το αιτιοκρατικό σύμπαν αφορούσε κάποιο άλλο σύμπαν και όχι το δικό τους. Τα αποτελέσματα έδειξαν ότι τα ποσοστά συμφωνίας, σε σχέση με την απουσία της ηθικής υπευθυνότητας, υπήρξαν πιο υψηλά στους συμμετέχοντες στους οποίους δηλωνόταν ότι το αιτιοκρατικό σύμπαν αφορούσε κάποιο άλλο σύμπαν και όχι το δικό τους. Φαίνεται λοιπόν σαν η πλειοψηφία των ανθρώπων να είναι πρόθυμοι να δεχθούν την ηθική υπευθυνότητα στον δικό τους κόσμο, ακόμη και αν αυτός είναι αιτιοκρατικά καθορισμένος (Roskies & Nichols, 2008, pp. 371-388).

εκπαιδευτής βρίσκεται δίπλα στην Sally και της επιτρέπει να κατευθύνει το αυτοκίνητο στα δεξιά. Εάν η Sally έδειχνε οποιαδήποτε διάθεση να στρίψει το αυτοκίνητο σε μια διαφορετική κατεύθυνση, ο εκπαιδευτής θα επενέβαινε και θα οδηγούσε το αυτοκίνητο ώστε να κατευθυνθεί οπωσδήποτε δεξιά. Στο παράδειγμα αυτό, η Sally ελέγχει τις κινήσεις του αυτοκινήτου με την έννοια ότι μπορεί να το καθοδηγήσει για να στρίψει δεξιά. Έχει στην κατοχή της τον καθοδηγητικό έλεγχο του αυτοκινήτου. Δεν θα μπορούσε, όμως, να οδηγήσει το αυτοκίνητο σε καμία άλλη κατεύθυνση επειδή θα επενέβαινε ο εκπαιδευτής. Άρα, δεν έχει στην κατοχή της τον ρυθμιστικό έλεγχο του αυτοκινήτου (Fischer & Ravizza, 1998, p. 32).

Με το παράδειγμα της δεύτερης περίπτωσης οι Fischer & Ravizza ισχυρίζονται ότι κάποιος θα μπορούσε να διαθέτει ένα συγκεκριμένο είδος ελέγχου (καθοδηγητικός έλεγχος), χωρίς να διαθέτει το είδος του ελέγχου το οποίο απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων (ρυθμιστικός έλεγχος). Το είδος του ελέγχου το οποίο δεν απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων είναι αυτό το οποίο στηρίζει την ηθική υπευθυνότητα (Fischer & Ravizza, 1998, p. 32). Στην δεύτερη περίπτωση, είδαμε ότι η Sally διαθέτει τον καθοδηγητικό έλεγχο, ο οποίος είναι το είδος του ελέγχου το οποίο δεν απαιτεί την προϋπόθεση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Αυτό το είδος ελέγχου είναι το στοιχείο που ευθύνεται για την «υποτιθέμενη» ελεύθερη επιλογή της Sally να στρίψει το αυτοκίνητό της δεξιά. Μια πράξη για την οποία θεωρήθηκε ηθικά υπεύθυνη (Fischer & Ravizza, 1998, p. 31) και (Fischer J. M., 2006, pp. 8-10).¹³⁷ Από την άλλη, υπάρχει ο ρυθμιστικός έλεγχος ο οποίος απαιτεί την προϋπόθεση των εναλλακτικών δυνατοτήτων και την διαθέτει ο εκπαιδευτής που βρίσκεται στο αυτοκίνητο με το διπλό σύστημα ελέγχου. Γι' αυτό τον λόγο, ο ρυθμιστικός έλεγχος περιλαμβάνει μια διπλή δύναμη. Την δύναμη κάποιος πράττων ελεύθερα να πραγματοποιήσει την

¹³⁷ Ο Fischer προτείνει έναν τρόπο σύμφωνα με τον οποίο μπορούμε να σκεφτούμε την ελεύθερη και ηθικά υπεύθυνη πράξη. Υποστηρίζει ότι, όταν ένα υποκείμενο ασκεί τον καθοδηγητικό έλεγχο, φαίνεται σαν «να γράφει μια πρόταση στην ιστορία της δικής του ζωής» (Fischer J. M., 2006, p. 23). Η συγκεκριμένη αφηγηματική μεταφορά, όμως, φαίνεται σαν να αποκλείει κάτι πολύ σημαντικό για την εξάσκηση του καθοδηγητικού ελέγχου που είναι: η αξία του να ζεις με άλλους ανθρώπους με σχέσεις αμοιβαίας αυτοδικαιολόγησης των πράξεων. Με βάση την άποψη αυτή, θα πρέπει να θεωρείται σημαντική διακριτή αξία για την ελεύθερη και ηθικά υπεύθυνη πράξη, το να μπορεί κάποιος, «να φτιάχνει μια συζήτηση» (making a conversation) (Smith, 2006, pp. 213-214).

πράξη A και την δύναμη ο ίδιος πράττων να επιλέξει να πράξει κάτι διαφορετικό από την πράξη A (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 30-34).

Πρωταρχικός λοιπόν στόχος των εμπνευστών της ημισυμβατοκρατίας είναι να δείξουν την στενή σχέση μεταξύ της ηθικής υπευθυνότητας και της έννοιας του καθοδηγητικού ελέγχου. Η σημασία της θεωρίας αυτής βρίσκεται στην άποψη ότι ο καθοδηγητικός έλεγχος, από την μια, δεν προϋποθέτει την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων και, από την άλλη, είναι εκείνο το είδος του ελέγχου το οποίο δικαιολογεί την ηθική υπευθυνότητα.¹³⁸ Ακόμα και στα πειράματα του Frankfurt, συγκεκριμένα στο πείραμα του Jones και του Black (Frankfurt, 2003, pp. 17-25), διαπιστώνουμε ότι ο Jones χειραγωγείται από τον Black και αυτό σημαίνει ότι δεν έχει εναλλακτικές δυνατότητες, άρα δεν διαθέτει αυτό που οι Fischer και Ravizza ονομάζουν ρυθμιστικό έλεγχο (regulative control). Ο Jones όμως είναι ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του και φαίνεται να διαθέτει αυτό που οι Fischer και Ravizza ονομάζουν καθοδηγητικό έλεγχο (guidance control), εφόσον *πράττει από μόνος του* αυτό που επιθυμεί ο Black, και ο Black δεν χρειάζεται τελικά να επέμβει.

4.3 Η ανάλυση της έννοιας του καθοδηγητικού ελέγχου

Με ποιον τρόπο όμως αντιλαμβάνονται οι εισηγητές της ημισυμβατοκρατίας την έννοια του καθοδηγητικού ελέγχου; Ο καθοδηγητικός έλεγχος κατανοείται με βάση δύο θεμελιώδη χαρακτηριστικά. Την «κατοχή» (ownership), εκ μέρους του πράττοντος, του μηχανισμού αντίδρασης που απορρέει από μια σχετική συμπεριφορά¹³⁹ και την «ευαισθησία απέναντι σε λόγους» (reasons-

¹³⁸ Ο Carl Ginet ωστόσο διαφωνεί. Κατά την άποψη του, για την ηθική υπευθυνότητα, ενώ ένα στοιχείο σαν το στοιχείο του καθοδηγητικού ελέγχου είναι απαραίτητο, εντούτοις αυτό που επίσης είναι απαραίτητο είναι και οι ανοιχτές επιλογές (Ginet, 2006, p. 253).

¹³⁹ Η συγκεκριμένη "κατοχή" του μηχανισμού αντίδρασης παρουσιάζει κάποια επιμέρους προβλήματα. Ο Seth Shabo αναρωτιέται σχετικά με τον τρόπο που οι διάφοροι "μηχανισμοί αντίδρασης", που οδηγούν σε πράξεις, θα μπορούσαν ή όχι να εξατομικευθούν. Σε συνέχεια του συλλογισμού αυτού, ο Shabo αναφέρεται στην δυσκολία κατανόησης της θέσης των Fischer και Ravizza ότι ο "μηχανισμός αντίδρασης" μπορεί να βρίσκεται αληθινά στην κατοχή κάποιου ανθρώπινου υποκειμένου. Με ποιον τρόπο διάφορες ψυχολογικές δομές, των οποίων οι ρίζες είναι εξωτερικές (external) στα ανθρώπινα υποκείμενα, θα μπορούσαν να ανήκουν αληθινά σ' αυτά, με έναν υπεύθυνο και λογικό τρόπο (Shabo, 2005, pp. 103-114);

responsiveness) αυτού του μηχανισμού (Fischer & Ravizza, 1998, p. 241). Ο πράττων άνθρωπος θα πρέπει, σύμφωνα πάντα με το σκεπτικό αυτό, να αλληλεπιδρά κατάλληλα με τον κόσμο. Έτσι, ένα άτομο είναι υπεύθυνο για μια πράξη, εάν η πράξη αυτή προήλθε από τον δικό του μηχανισμό ευαισθησίας απέναντι στους λόγους που το οδήγησαν στην πράξη. Οι μηχανισμοί ευαισθησίας είναι ιδιαίτεροι και υποκειμενικοί. Κάθε άνθρωπος διαθέτει πολλούς και διαφορετικούς μηχανισμούς αντίδρασης οι οποίοι δημιουργούνται σύμφωνα με τις ιδιαίτερες πεποιθήσεις του (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 34-46, 241).¹⁴⁰

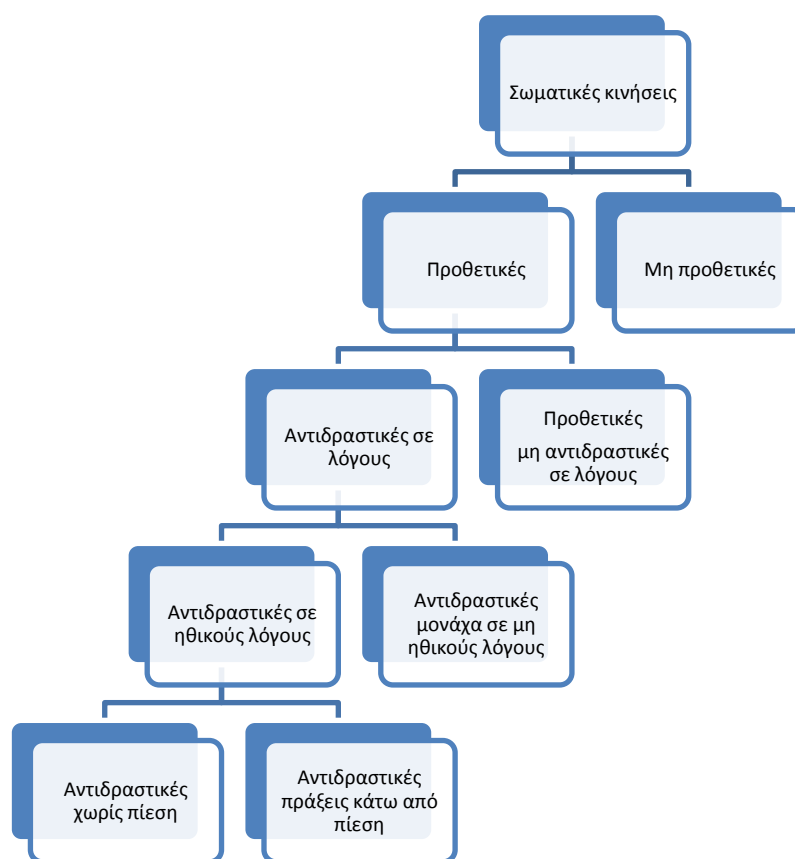
Οι Fischer και Ravizza, επιπλέον, διακρίνουν διαφορετικά είδη «ευαισθησίας απέναντι σε λόγους». Το ένα είδος αναφέρεται σε μια «ισχυρή ευαισθησία απέναντι σε λόγους» (strong reasons responsiveness) και το άλλο σε μια «ασθενή ευαισθησία απέναντι σε λόγους» (weak reasons responsiveness) (Fischer & Ravizza, 1998, p. 41).¹⁴¹ Κάθε άνθρωπος ξεχωριστά θα πρέπει να αναλαμβάνει την ευθύνη για τον δικό του μηχανισμό αντίδρασης σε λόγους, δηλαδή να αναλαμβάνει την ευθύνη για την συμπεριφορά που απορρέει από τον συγκεκριμένο μηχανισμό αντίδρασης. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι το να αναλαμβάνει κάποιος την ευθύνη για μια συγκεκριμένη πράξη του είναι απόρροια του γεγονότος ότι συνειδητά αναλαμβάνει την ευθύνη για την δημιουργία του μηχανισμού αντίδρασης, που τον οδήγησαν στην συγκεκριμένη πράξη (Fischer & Ravizza, 1998, p. 242).

Οι Fischer και Ravizza τονίζουν ότι η καταλληλότερη ερμηνεία αποδοχής και κατανόησης της «ευαισθησίας απέναντι σε λόγους» βρίσκεται κάπου ανάμεσα στην «ισχυρή ευαισθησία απέναντι σε λόγους» και την «ασθενή ευαισθησία απέναντι σε λόγους», δηλαδή στην «μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους» (moderate reasons responsiveness) (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 81-82, 243). Οι ίδιοι, προσπαθώντας

¹⁴⁰ Υπάρχουν αντιρρήσεις οι οποίες αφορούν κάποιες πιθανές περιπτώσεις, όπου ο πράττων τελικά δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του, παρόλο που ικανοποιεί τους απαραίτητους όρους για τον καθοδηγητικό έλεγχο (Todd & Tognazzini, 2008, pp. 685-692).

¹⁴¹ Ο Michael McKenna αναφέρεται στον διαχωρισμό αυτό, αναδεικνύοντας την προβληματική σύνδεση του καθοδηγητικού ελέγχου με την "ισχυρή ευαισθησία απέναντι σε λόγους" αλλά και με την "ασθενή ευαισθησία απέναντι σε λόγους" (McKenna, 2005, pp. 131-143). Οι Fischer και Ravizza αναγνωρίζουν τις συγκεκριμένες αδυναμίες γι' αυτό προτείνουν και ένα τρίτο ενδιάμεσο είδος σύνδεσης του καθοδηγητικού ελέγχου με την ευαισθησία απέναντι σε λόγους, την οποία ονομάζουν "μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους" (moderate reasons responsiveness) (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 62-85). Μ' αυτό το είδος της σύνδεσης του καθοδηγητικού ελέγχου είναι πρόθυμος να συμφωνήσει και ο Derk Pereboom (Pereboom, 2006, pp. 198-212).

να ερμηνεύσουν την «μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους», αναφέρουν ότι ένας μηχανισμός αντίδρασης θα έχει μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους, όταν, από την μια, θα υπάρχει μια κανονικότητα στην υποδοχή λόγων αντίδρασης, και, από την άλλη, θα υπάρχει τουλάχιστον μία αδύναμη αντιδραστικότητα στους συγκεκριμένους λόγους αντίδρασης (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 62-85). Για τον σκοπό αυτό, δημιουργούν ένα πρωτότυπο σχεδιάγραμμα, στο οποίο τοποθετούν με ακρίβεια τις έννοιες που συνθέτουν τον τρόπο που αντιλαμβάνονται την ανθρώπινη σωματική αντίδραση σε «λόγους».



Εικόνα 1¹⁴²

¹⁴² Για το συγκεκριμένο διάγραμμα, δες σχετικά (Fischer & Ravizza, 1998, p. 83).

Το σχεδιάγραμμα στοχεύει στο να τοποθετήσει με κάποια ακρίβεια τα διαφορετικά επίπεδα της αντιδραστικότητας τα οποία σχετίζονται με την ηθική υπευθυνότητα. Οι Fischer & Ravizza διαχωρίζουν τις σωματικές κινήσεις σε δύο είδη. Σ' αυτές τις κινήσεις οι οποίες γίνονται από πρόθεση και σ' αυτές οι οποίες δεν γίνονται από πρόθεση, είναι δηλαδή αντανακλαστικές όπως είναι π.χ. οι μυϊκοί σπασμοί και οι κρίσεις επιληψίας. Οι πράξεις που προκαλούνται απ' αυτές τις αντανακλαστικές κινήσεις δεν προέρχονται απ' τις ανθρώπινες επιθυμίες και γι' αυτό δεν προκαλούν τον μηχανισμό ευαισθησίας απέναντι σε λόγους.

Οι προθετικές πράξεις χωρίζονται με την σειρά τους στις πράξεις που υπάρχει μια αντιδραστικότητα σε λόγους και σ' αυτές που προκαλούνται από πρόθεση αλλά *αναγκαστικά* και σε πολύ ιδιαίτερες περιστάσεις. Τέτοιες αναγκαστικές πράξεις προκαλούνται π.χ. από πανικό. Μια πράξη τέτοιου είδους προκαλείται επιβεβλημένα γι' αυτό δεν θα μπορούσε να αξιολογηθεί ηθικά.

Οι προθετικές πράξεις, για τις οποίες υπάρχει μια αντιδραστικότητα σε λόγους, χωρίζονται κι αυτές σε δύο είδη. Σ' αυτές τις πράξεις οι οποίες πραγματοποιούνται από ανώτερα θηλαστικά ζώα, από παιδιά και από συγκεκριμένου τύπου ανθρώπους οι οποίοι είναι ψυχοπαθολογικά άρρωστοι. Αυτές οι πράξεις πραγματοποιούνται προθετικά, άρα συμβαίνουν επειδή ενεργοποιείται ένας μηχανισμός αντίδρασης. Παρ' όλα αυτά, ο μηχανισμός αντιδρά σ' ένα δίκτυο μη ηθικών λόγων. Οι πράξεις αυτές, και πάλι, δεν μπορούν να αξιολογηθούν ηθικά.

Στον αντίποδα, υπάρχουν οι πράξεις για τις οποίες τα ανθρώπινα υποκείμενα μπορούν να αξιολογηθούν για την ηθική τους υπευθυνότητα. Ωστόσο, υπάρχει ακόμα μια διάκριση. Είναι οι πράξεις στις οποίες οδηγούμαστε κάτω από σφοδρή πίεση. Στις πράξεις αυτές ο μηχανισμός αντίδρασης, ενεργοποιείται ταυτόχρονα από ηθικούς και μη ηθικούς λόγους. Οι συγγραφείς επιμένουν ότι, πάντοτε πρέπει να έχουμε στον νου μας το γεγονός ότι η ηθική υπευθυνότητα συνίσταται στην ορθολογική προσβασιμότητα στις στάσεις αντίδρασης. Κάποιος μπορεί να είναι κατάλληλος υποψήφιος για τις στάσεις αντίδρασης, αλλά μπορεί, επίσης, να μην τον κρίνουμε σωστά. Ένα στοιχείο το οποίο καταπολεμά την

εφαρμογή συγκεκριμένων στάσεων αντίδρασης είναι η πράξη η οποία συντελέστηκε κάτω από πίεση.

Τέλος, υπάρχουν οι πράξεις των οποίων τα υποκείμενα που τις πραγματοποιούν έχουν ξεκάθαρη προσβασιμότητα στις στάσεις αντίδρασης. Αυτές οι παραδειγματικές περιπτώσεις, αναφορικά με την ηθική υπευθυνότητα, είναι προθετικές πράξεις οι οποίες πραγματοποιούνται χωρίς πίεση και παράγονται από μηχανισμούς οι οποίοι αντιδρούν ταυτόχρονα σ' ένα δίκτυο από ηθικούς και μη-ηθικούς λόγους (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 82-84).

4.4 Μια πιο "ολοκληρωμένη" θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα;

Οι Fischer και Ravizza προσπαθούν να παρουσιάσουν μια θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα η οποία θα προκαλέσει τις λιγότερες ενστάσεις. Γι' αυτό τον λόγο, αναπτύσσουν την θεωρία τους γύρω απ' τις βασικές παραμέτρους κατά τις οποίες τα ανθρώπινα υποκείμενα αξιολογούνται ως ηθικώς υπεύθυνα. Υποστηρίζουν, δηλαδή, ότι τα βασικά συστατικά του καθοδηγητικού ελέγχου παραμένουν αναλλοίωτα και στις τρεις βασικές παραμέτρους οι οποίες αφορούν την ηθική υπευθυνότητα. Η πρώτη παράμετρος αφορά μια προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας που σχετίζεται με τις πράξεις (actions). Η δεύτερη αφορά μια προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας που σχετίζεται με τις συνέπειες (consequences). Η τρίτη αφορά μια προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας που σχετίζεται με τις παραλείψεις (omissions) (Fischer & Ravizza, 1998, p. 26).

Αν δεχτούμε ότι τα βασικά συστατικά του καθοδηγητικού ελέγχου τελικά παραμένουν ίδια και στις τρεις βασικές παραμέτρους -δηλαδή την ιδιαίτερη προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας και στις περιπτώσεις των *πράξεων* (actions) και στις *συνέπειες* που μπορεί να έχουν οι πράξεις μας (consequences)¹⁴³ αλλά και

¹⁴³ Ο Neal Judisch αναδεικνύει τα προβλήματα που φαίνεται να εμφανίζει η σύνδεση της "υπευθυνότητας των συνεπειών" (responsibility of consequences) με ένα θεμελιακό υποκειμενικό στοιχείο της θεωρίας των Fischer & Ravizza. Αυτό είναι ότι τα ανθρώπινα υποκείμενα είναι υπεύθυνα

στις περιπτώσεις των *παραλείψεών* μας (omissions) (Fischer & Ravizza, 1998, p. 254)-¹⁴⁴ θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι όντως οι Fischer και Ravizza προσπαθούν να προσεγγίσουν με πιο ολοκληρωμένο τρόπο το, "ανεξάρτητο" γι' αυτούς, πρόβλημα της ηθικής υπευθυνότητας. Μπορούμε να πούμε ότι μ' αυτήν την προσπάθεια δημιουργίας μιας πιο "ολοκληρωμένης" θεωρίας για την ηθική υπευθυνότητα, οι ημισυμβατοκράτες προσπαθούν να δικαιολογήσουν και την "οριστική" αποσύνδεση της ηθικής υπευθυνότητας από την ελευθερία (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 17-26).

Σε ό, τι αφορά την προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας που σχετίζεται με τις πράξεις, οι Fischer & Ravizza προτείνουν μια αναθεωρημένη εκδοχή της αντιδραστικότητας σε λόγους οι οποίοι οδηγούν τα ανθρώπινα υποκείμενα σε πράξεις. Υποστηρίζουν ότι ένας άνθρωπος είναι ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του όταν δρα εξαιτίας ενός μηχανισμού ο οποίος είναι ο δικός του μηχανισμός αντίδρασης σε λόγους. Με το σκεπτικό αυτό, η αντιδραστικότητα σε λόγους απαιτεί μια σύνδεση μεταξύ του λόγου και της πράξης. Αποφεύγουν, ωστόσο, να διευκρινίσουν το τι είναι ένας λόγος που οδηγεί σε πράξη (Bratman, 2000, p. 453).

Για τους Fischer & Ravizza η υποκειμενική πράξη στην πραγματική ακολουθία πρέπει να είναι προθετική, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι η πράξη συνδέεται επαρκώς με τους λόγους του εκάστοτε πράττοντος. Επιπλέον, ένας άνθρωπος, για να είναι υπεύθυνος, πρέπει να δρα στην βάση ενός μηχανισμού ο οποίος θα έχει μια κανονικότητα υποδοχής λόγων, για τους οποίους θα υπάρχει έστω μια αδύναμη αντιδραστικότητα. Τέλος, σ' αυτή την αναθεωρημένη εκδοχή, θα πρέπει το είδος της αντιδραστικότητας που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα

για τις πράξεις τους, μονάχα όταν αναγνωρίζουν τους εαυτούς τους ως κατάλληλους υποψηφίους για έπαινο ή κατάκριση (Judisch, 2007, pp. 357-375). Πώς θα μπορούσε, όμως, να υπάρξει μια ορθή απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας σε σχέση με τις συνέπειες, εάν το υποκείμενο δεν αναγνωρίζει τελικά τον εαυτό του ως κατάλληλο υποψήφιο για έπαινο ή κατάκριση;

¹⁴⁴ Σύμφωνα με την άποψη του Randolph Clarke, αυτό που απαιτείται για την υπευθυνότητα, στην ιδιαίτερη περίπτωση των παραλείψεων, διαφέρει αισθητά από αυτό που απαιτείται για την υπευθυνότητα στην περίπτωση των πράξεων. Η υπευθυνότητα στην περίπτωση των παραλείψεων δεν μπορεί να αποτελεί μια ειδική περίπτωση της υπευθυνότητας των πράξεων, όπως διατείνονται οι ημισυμβατοκράτες, αλλά, αντιθέτως, εκφράζει μια πολύ ιδιαίτερη και διακριτή περιοχή (Clarke, 2011, pp. 594-624). Στην δευτερεύουσα βιβλιογραφία, παρουσιάζονται κάποιες επιπλέον δυσκολίες σχετικά με την ηθική υπευθυνότητα που αφορά τις παραλείψεις (Byrd, 2007, pp. 56-67).

να χαρακτηρίζεται όχι, απλώς, από μια γενική αντιδραστικότητα σε λόγους, αλλά περισσότερο ως αντιδραστικότητα σ' ένα δίκτυο λόγων στο οποίο συμπεριλαμβάνονται και οι ηθικοί λόγοι. Αυτό το είδος της αντιδραστικότητας περιλαμβάνει μια δεκτικότητα σ' ένα κατάλληλο δίκτυο ηθικών λόγων. Την αναθεωρημένη εκδοχή οι Fischer & Ravizza την ονομάζουν «μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους» (*moderate reason responsiveness*). Αυτού του είδους η αντιδραστικότητα σε λόγους απαιτεί ένας πράττων, για να είναι ηθικά υπεύθυνος, να δρα εξαιτίας ενός μηχανισμού ο οποίος δέχεται τακτικά λόγους, μερικοί απ' τους οποίους είναι και ηθικοί λόγοι, και αντιδρά αδύναμα τουλάχιστον σε κάποιον απ' τους ηθικούς λόγους αυτούς (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 81-82).

Σε ό, τι αφορά την προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας που σχετίζεται με τις συνέπειες των πράξεων, οι ημισυμβατοκράτες υποστηρίζουν ότι οι πράττοντες μπορούν να είναι ηθικά υπεύθυνοι για μια *συγκεκριμένη συνέπεια* (*consequence-particular*), όπως εξίσου, και για μια *καθολική συνέπεια* (*consequence-universal*). Όταν μια συνέπεια χαρακτηρίζεται συγκεκριμένη, αυτό σημαίνει ότι η συνέπεια αυτή είναι το αποτέλεσμα μιας συγκεκριμένης ιστορίας. Αντίθετα, όταν μια συνέπεια χαρακτηρίζεται καθολική, σημαίνει ότι η συνέπεια αυτή θα μπορούσε να είχε προκληθεί και με διαφορετικούς τρόπους (Fischer & Ravizza, 1998, p. 97).

Σε σχέση με την *συγκεκριμένη συνέπεια* θα μπορούσαμε να πούμε ότι ισχύει το εξής γενικότερο μοντέλο. Κάποιος πράττων S διαθέτει τον καθοδηγητικό έλεγχο για μια συγκεκριμένη συνέπεια C στην περίπτωση που ο S διαθέτει τον καθοδηγητικό έλεγχο για μια πράξη A που έχει ως συνέπεια την C. Η πράξη A είναι το αποτέλεσμα του δικού του μηχανισμού μέτριας ευαισθησίας απέναντι σε λόγους. Έτσι, είναι λογικό να περιμένουμε ότι, αν ο S πιστεύει ότι η συνέπεια C όντως είναι το αποτέλεσμα της πράξης A, τότε είναι ηθικά υπεύθυνος για την συνέπεια αυτή (Fischer & Ravizza, 1998, p. 121).

Σε ό, τι αφορά την *καθολική συνέπεια* ισχύει το εξής. Κάποιος πράττων θα μπορούσε να είναι ηθικά υπεύθυνος για μια καθολική συνέπεια είτε μπορούσε να αποτρέψει την επικράτησή της είτε όχι. Ένα άτομο για να διαθέτει τον καθοδηγητικό έλεγχο μιας καθολικής συνέπειας, σημαίνει ότι η επικράτηση της

καθολικής συνέπειας πρέπει να προέρχεται από μια ακολουθία δύο επιπέδων η οποία επιδεικνύει μια αντιδραστικότητα. Κάτι τέτοιο, συμπεριλαμβάνει δυο παρελκόμενα. Από την μια, η κίνηση του σώματος του πράττοντος, ο οποίος το οδήγησε (σώμα) σε μια πράξη, θα πρέπει να προέρχεται από τον δικό του, μέτριας ευαισθησίας σε λόγους, μηχανισμό. Από την άλλη, το συμβάν που προέκυψε στον εξωτερικό κόσμο πρέπει να είναι κατάλληλα ευαίσθητο στις σωματικές κινήσεις του υποκειμένου (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 121-122).

Σε ό, τι αφορά την προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας που σχετίζεται με τις παραλείψεις των πράξεων, οι ημισυμβατοκράτες θα υποστηρίξουν ότι η *παράλειψη* μιας πράξης αναδεικνύει δύο βασικές περιπτώσεις.

Η πρώτη περίπτωση αφορά περιπτώσεις στις οποίες κάποιος αποτυγχάνει να πραγματοποιήσει κάτι *καλό*. Σε μία απ' αυτές ας υποθέσουμε ότι ο John προχωρά μόνος του στην παραλία και βλέπει ένα παιδί να πνίγεται στο νερό. Ο John γνωρίζει ότι θα μπορούσε να σώσει το παιδί με μικρή προσπάθεια, αλλά είναι απρόθυμος να σπαταλήσει ενέργεια για να το βοηθήσει. Αποφασίζει να μην βοηθήσει το παιδί και συνεχίζει την βόλτα του. Είναι ο John ηθικά υπεύθυνος που δεν προσπάθησε να σώσει το παιδί; Χωρίς να το γνωρίζει ο John, το παιδί πνίγεται ένα δευτερόλεπτο μετά την απόφαση του John να μην πηδήξει στο νερό. Οπότε, ακόμα και αν το ήθελε, ο John δεν θα μπορούσε να σώσει το παιδί. Τα ίδια τα γεγονότα τονίζουν ότι ο John δεν ήταν ηθικά υπεύθυνος που δεν έσωσε το παιδί. Ο John λοιπόν, είναι ηθικά υπεύθυνος που *αποφάσισε* να μην προσπαθήσει να σώσει το παιδί και ακόμα είναι ηθικά υπεύθυνος που *δεν προσπάθησε* να σώσει το παιδί, αλλά δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για το γεγονός ότι δεν έσωσε το παιδί (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 124-125).

Η δεύτερη περίπτωση αφορά περιπτώσεις στις οποίες κάποιος αποτυγχάνει να κάνει κάτι *κακό*. Σε μία τέτοια περίπτωση, ας υποθέσουμε ότι κάποιος είναι ένας μικροαπατεώνας ο οποίος παραμονεύει ένα αμάξι πολυτελείας το οποίο ανήκει σ' έναν άνδρα μεγάλης ηλικίας. Ο μικροαπατεώνας σκέφτεται να πλησιάσει το αυτοκίνητο και να ληστέψει τον άνδρα, όταν ξαφνικά αποφασίζει να συνεχίσει τον δρόμο του αδιαφορώντας. Ο μικροαπατεώνας είναι ηθικά υπεύθυνος που απέτυχε

να ληστέψει τον άνδρα; Χωρίς να το γνωρίζει ο μικροαπατεώνας, αλλά ούτε και ο ηλικιωμένος, η μαφία έχει τοποθετήσει ναρκωτικά στο πορτ-μπαγκάζ. Πέντε μαφιόζοι παρακολουθούν το αυτοκίνητο και έχουν οδηγίες να σκοτώσουν οποιονδήποτε πλησιάσει το αυτοκίνητο με κακές προθέσεις. Οι ημισυμβατοκράτες ισχυρίζονται ότι ο μικροαπατεώνας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος που απέτυχε να ληστέψει τον οδηγό. Αντιθέτως, ο μικροαπατεώνας μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνος για το ότι αποφάσισε να μην ληστέψει τον ηλικιωμένο οδηγό (πράξη) ή για το ότι δεν αποφάσισε να ληστέψει τον οδηγό (παραλείψη) και ακόμα για το ότι δεν προσπάθησε να ληστέψει τον οδηγό (παραλείψη). Αλλά ο μικροαπατεώνας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για το ότι δεν λήστεψε τον οδηγό, επειδή απλώς δεν θα μπορούσε, ακόμα και αν το ήθελε (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 126-127).

Οι παραπάνω περιπτώσεις αναδεικνύουν ότι κάποιος δεν θα μπορούσε να είναι ηθικά υπεύθυνος για την παραλείψη μιας πράξης την οποία, ούτως ή άλλως, δεν θα μπορούσε να πραγματοποιήσει ακόμα και αν το επιθυμούσε. Οι Fischer & Ravizza τονίζουν ότι οι πράξεις και οι παραλείψεις είναι ασύμμετρες σε σχέση με την απαίτηση των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι η ηθική υπευθυνότητα για μια πράξη δεν απαιτεί την ελευθερία της αποχής απ' την πραγματοποίησή της. Αντίθετα, η ηθική υπευθυνότητα για την αποτυχία πραγματοποίησης μιας πράξης απαιτεί την ελευθερία της πραγματοποίησής της (Fischer & Ravizza, 1998, p. 127).¹⁴⁵ Και στις δύο περιπτώσεις, τις περιπτώσεις που κάποιος θεωρείται θετικό υποκείμενο (πράξεις) και τις περιπτώσεις που κάποιος θεωρείται αρνητικό υποκείμενο (παραλείψεις), οι ημισυμβατοκράτες τονίζουν ότι τα δύο βασικά συστατικά του καθοδηγητικού ελέγχου παραμένουν ίδια. Γι' αυτό και η προσέγγιση της ηθικής υπευθυνότητας και στις δύο περιπτώσεις είναι συμμετρική (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 144-145).

¹⁴⁵ Ο Harry Frankfurt εκφράζει κάποιες αντιρρήσεις. Η ιδέα της ασυμμετρίας αυτού του είδους, μεταξύ των πράξεων και των παραλείψεων, για τον ίδιο είναι αδύνατη. Δεν προκύπτει κανένας θεμελιακός λόγος να ισχυριστούμε ότι οι περιπτώσεις όπου πραγματοποιούνται οι πράξεις θα μπορούσαν να είναι ηθικώς διαφορετικές απ' τις περιπτώσεις όπου δεν πραγματοποιούνται (Frankfurt H., 1994, pp. 620-623).

4.5 Δύο βασικά προβλήματα σε σχέση με την ασυμβατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και της ηθικής υπευθυνότητας¹⁴⁶

Υπάρχουν, όμως, ορισμένες προκλήσεις-επιχειρήματα που σχετίζονται με την ασυμβατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και της ηθικής υπευθυνότητας και τα οποία η ημισυμβατοκρατία πρέπει να αντιμετωπίσει. Αυτά είναι: Το πρόβλημα του «έμμεσου επιχειρήματος» (indirect argument) και το πρόβλημα του «άμεσου επιχειρήματος» (direct argument).¹⁴⁷

Έμμεσο Επιχείρημα (Indirect Argument)

Με το «έμμεσο επιχείρημα» οι ασυμβατοκράτες ισχυρίζονται ότι ο αιτιώδης ντετερμινισμός αποκλείει τις εναλλακτικές δυνατότητες και γι' αυτό αποκλείει την ίδια την έννοια του ελέγχου. Συνέπεια της θέσης αυτής είναι ότι ο αιτιώδης ντετερμινισμός αποκλείει την ίδια την ηθική υπευθυνότητα.

Οι Fischer και Ravizza διαχωρίζουν δύο βασικές εκδοχές του έμμεσου επιχειρήματος. Η πρώτη ονομάζεται «τροπική εκδοχή» (modal version), επειδή περιλαμβάνει μια συγκεκριμένη τροπική αρχή: Την αρχή της μεταφοράς της αδυναμίας ή την αρχή της μεταφοράς (The principle of the transfer of powerlessness). Για να καταλάβουμε την αρχή, θα πρέπει να κατανοήσουμε το γεγονός ότι, όταν μια πρόταση p επικρατεί και ένα άτομο S δεν έχει την δυνατότητα να πράξει οτιδήποτε, ώστε η πρόταση p να μην επικρατήσει, τότε η πρόταση p είναι

¹⁴⁶ Στο σημείο αυτό πρέπει να αναφερθώ σε ένα πολύ σημαντικό πρόβλημα. Οποιαδήποτε θεωρητική μελέτη αναφέρεται στην σχέση μεταξύ του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού στην φύση και την ηθική υπευθυνότητα, διαπράττει το σφάλμα της σύνδεσης δύο διαφορετικών περιγραφικών επιπέδων. Του φυσικού περιγραφικού επιπέδου και του επιπέδου στο οποίο περιγράφεται η ανθρώπινη συμπεριφορά (List, 2015, p. 1). Αποτελεί μια εύλογη απορία το γιατί συμβαίνει κάτι τέτοιο. Άποψή μου είναι ότι η ημισυμβατοκρατία ειδικότερα, όπως και κάθε άλλη θεωρία η οποία περιπλέκει τα πράγματα με τον τρόπο αυτό, θα έπρεπε να ασχοληθεί με το συγκεκριμένο πρόβλημα.

¹⁴⁷ Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση, δες σχετικά (Ravizza, 1994, pp. 61-93) και (Fischer & Stump, 2000, pp. 47-55).

εν δυνάμει αναγκαία σε σχέση με το άτομο *S*. Η *εν δυνάμει αναγκαιότητα* αποτελεί το είδος της αναγκαιότητας κατά την οποία το άτομο *S* δεν έχει τον έλεγχο για το αν τελικά η πρόταση *p* επικρατήσει ή όχι. Όταν μια πρόταση είναι *εν δυνάμει αναγκαία* και σχετίζεται με κάποιο άτομο, η πρόταση στην πραγματικότητα επικρατεί και το άτομο δεν έχει καμία επιλογή αναφορικά με την πρόταση αυτή. Συνοψίζοντας την πρώτη εκδοχή του έμμεσου επιχειρήματος: Όταν ένα άτομο είναι ανίσχυρο σε σχέση με μια πρόταση και η πρόταση αυτή οδηγεί σε μια επιπλέον πρόταση, τότε η αδυναμία του ανθρώπου σε σχέση με την πρώτη πρόταση οδηγεί ώστε το άτομο να είναι, επιπλέον, ανίσχυρο και σε σχέση με τη δεύτερη πρόταση (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 18-21).

Το επιχειρήμα καταλήγει σ' ένα εντυπωσιακό συμπέρασμα, εάν το δούμε διαφορετικά. Εφόσον δεν γνωρίζουμε αν ισχύει ή όχι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός, δεν γνωρίζουμε επίσης για το αν διαθέτουμε το είδος του ελέγχου το οποίο παραδοσιακά συνδέεται με την ηθική υπευθυνότητα. Αυτό σημαίνει ότι, σε σχέση με όσα γνωρίζουμε, ίσως να μην διαθέτουμε το σχετικό είδος του ελέγχου και γι' αυτό ίσως να μην είμαστε πρόσωπα (Fischer & Ravizza, 1998, p. 21).

Η δεύτερη εκδοχή του έμμεσου επιχειρήματος σχετίζεται με δύο βασικές διαισθητικές αρχές. Η πρώτη αφορά την αρχή της βεβαιότητας του παρελθόντος και η δεύτερη την αρχή της βεβαιότητας των νόμων της φύσης. Οι αρχές αυτές συνθέτουν την βασική ιδέα ότι οι φυσικοί νόμοι και το παρελθόν είναι ήδη καθορισμένα και εκτός του δικού μας ελέγχου. Ξεκινάμε με την υπόθεση ότι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός ισχύει. Υποθέτουμε περαιτέρω ότι κάποιο άτομο *S* πράττει την *A* σε χρόνο *T3*. Από την αλήθεια του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού έπεται ότι η κατάσταση του κόσμου σε χρόνο *T1*, σε συνδυασμό με τους νόμους της φύσης, συνεπάγεται ότι ο *S* θα πράξει την *A* σε χρόνο *T3*. Οι αρχές της βεβαιότητας του παρελθόντος και των νόμων της φύσης δηλώνουν ότι το άτομο *S* θα μπορούσε να προβεί σε μια οποιαδήποτε πράξη, μονάχα αν η πράξη αυτή θεωρηθεί επέκταση του δεδομένου παρελθόντος, κρατώντας τους φυσικούς νόμους σταθερούς. Με βάση το παράδειγμα, το άτομο *S* δεν θα μπορούσε να *αποφύγει* να πράξει την *A* σε χρόνο *T3* εάν αυτή η πράξη θεωρείται επέκταση του δεδομένου παρελθόντος, κρατώντας τους φυσικούς νόμους σταθερούς. Δεδομένης της αλήθειας του

αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, έπεται ότι το άτομο *S* δεν θα μπορούσε να πράξει κάτι διαφορετικό απ' αυτό που πραγματικά πράττει. Κάτι τέτοιο, επιπλέον, σημαίνει ότι το άτομο στερείται το είδος του ελέγχου το οποίο προϋποθέτει τις εναλλακτικές δυνατότητες (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 21-24).

Οι Fischer και Ravizza ισχυρίζονται ότι το έμμεσο επιχείρημα θα μπορούσε να διαμορφωθεί και χωρίς την αρχή της μεταφοράς της αδυναμίας. Πρέπει να αντιληφθούμε ότι, σε σχέση με το επιχείρημα, υπάρχουν δυο πολύ ισχυρότερες αρχές. Η αρχή της βεβαιότητας του παρελθόντος και η αρχή της βεβαιότητας των νόμων της φύσης αποτελούν αξεπέραστα εμπόδια και οποιαδήποτε προσπάθεια να αντικρούσει κανείς το έμμεσο επιχείρημα, επιχειρηματολογώντας κατά των αρχών αυτών, αποδεικνύεται μάταιη. Πώς θα μπορούσε κάποιος να αρνηθεί ότι τα πιθανά σενάρια που αφορούν το μέλλον μας στην πραγματικότητα δεν αποτελούν επεκτάσεις του ήδη διαμορφωμένου παρελθόντος μας; Και πώς θα μπορούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν την δυνατότητα να παραβιάσουν τους νόμους της φύσης; Γι' αυτούς τους λόγους, το έμμεσο επιχείρημα θα μπορούσε να σταθεί ακόμα και αν δεν υπήρχε η αρχή της μεταφοράς της αδυναμίας. Εδώ παρατηρούμε και τον λόγο εξαιτίας του οποίου οι Fischer και Ravizza προσπαθούν να βρουν ένα διαφορετικό είδος ελέγχου, το οποίο θα διαφέρει από το είδος του ελέγχου που απορρίπτεται απ' την βεβαιότητα του παρελθόντος και την βεβαιότητα των νόμων της φύσης, στην περίπτωση που ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 23-24).

Άμεσο Επιχείρημα (Direct Argument)

Με το «άμεσο επιχείρημα» (Direct Argument)¹⁴⁸ οι ασυμβατοκράτες ισχυρίζονται ότι, εάν ο αιτιώδης ντετερμινισμός είναι αληθής, τότε υπάρχει μια κατάσταση *B* του κόσμου στο μακρινό παρελθόν (κατά την οποία δεν υπήρχαν άνθρωποι), η οποία συνδέεται, εξαιτίας των νόμων της φύσης, με μια συγκεκριμένη

¹⁴⁸ Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση, δεξ σχετικά (Van Inwagen, *The Incompatibility of Responsibility and Determinism*, 1980, pp. 30-37).

πράξη A που κάποιος εκτελεί στο παρόν. Αφού, όμως, κανένας δεν μπορεί να θεωρηθεί ηθικά υπεύθυνος για την κατάσταση B του κόσμου στο μακρινό παρελθόν, και κανένας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για τους νόμους της φύσης οι οποίοι οδήγησαν από την κατάσταση B στην πράξη A, τότε κανένας δεν μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνος για την πράξη A (Fischer & Ravizza, 1998, p. 24).

Οι Fischer και Ravizza τονίζουν ότι για την ανάπτυξη του επιχειρήματος χρησιμοποιείται η αρχή της μεταφοράς της μη υπευθυνότητας (Principle of the Transfer of Non-responsibility). Η αρχή μας λέει ότι, εάν κανένας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για την πρόταση p και κανένας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για το γεγονός ότι εάν η p επικρατεί τότε επικρατεί και η πρόταση q, αυτό συνεπάγεται ότι κανένας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για την πρόταση q. Ειδικότερα, αν ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός είναι αληθής, τότε υπήρξε μια κατάσταση του κόσμου στο μακρινό παρελθόν B (προτού εμφανιστεί ο άνθρωπος), η οποία συνδέεται διαμέσου των φυσικών νόμων με μία συγκεκριμένη πράξη A που πραγματοποιεί κάποιος άνθρωπος στο παρόν. Αλλά, αφού κανένας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για την κατάσταση B του κόσμου στο μακρινό παρελθόν και κανένας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για τους νόμους της φύσης οι οποίοι οδηγούν από την κατάσταση B στην πράξη A, τότε κανένας δεν είναι ηθικά υπεύθυνος για κάθε πράξη A (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 24-25).¹⁴⁹

Οι Fischer και Ravizza προσπαθούν να μπλοκάρουν το άμεσο επιχείρημα, αντικρούοντας την αρχή της μεταφοράς της μη υπευθυνότητας. Παραδείγματα τα οποία προϋποθέτουν τον υπερκαθορισμό των ανθρωπίνων πράξεων δείχνουν ότι η αρχή της μεταφοράς της μη υπευθυνότητας είναι μη έγκυρη.

Χρησιμοποιούν το παράδειγμα της "διάβρωσης". Στο παράδειγμα αυτό, η Betty τοποθετεί κάποια εκρηκτικά στις ρωγμές ενός παγετώνα και πυροδοτεί τον μηχανισμό την χρονική στιγμή T1, θέλοντας να προκαλέσει μια χιονοστιβάδα η οποία θα συντρίψει το εχθρικό φρούριο την χρονική στιγμή T3. Ωστόσο, η Betty και

¹⁴⁹ Ωστόσο, ο Michael McKenna εκφράζει τις αντιρρήσεις του για το τελικό συμπέρασμα του «άμεσου επιχειρήματος», εφόσον υποστηρίζει ότι η αρχή της μεταφοράς της μη υπευθυνότητας αποτελεί μια ασυμβατοκρατική διαίσθηση (McKenna, *Saying Good-bye to the Direct Argument the Right Way*, 2008, pp. 349-383).

οι ανώτεροί της αξιωματικοί δεν γνωρίζουν ότι ο παγετώνας διαβρώνεται σταδιακά. Ακόμα και εάν η Betty δεν είχε τοποθετήσει τα εκρηκτικά στις ρωγμές, πάγος και πέτρες θα ελευθερώνονταν την χρονική στιγμή T2, προκαλώντας μια χιονοστιβάδα η οποία θα κατέστρεφε το εχθρικό φρούριο την χρονική στιγμή T3. Στο παράδειγμα αυτό, η Betty δεν είναι υπεύθυνη για την διάβρωση του παγετώνα. Επιπλέον, δεν είναι υπεύθυνη για το γεγονός ότι, εάν ο παγετώνας συνεχίσει να διαβρώνεται με τον τρόπο που διαβρώνεται, τότε το εχθρικό φρούριο θα καταστραφεί από μια χιονοστιβάδα την χρονική στιγμή T3. Και όμως, εξαιτίας του γεγονότος ότι η Betty ελεύθερα πυροδότησε τα εκρηκτικά την χρονική στιγμή T1, είναι εν μέρει ηθικά υπεύθυνη για το γεγονός ότι το εχθρικό φρούριο καταστράφηκε την χρονική στιγμή T3. Για τον λόγο αυτό, η αρχή της μεταφοράς της μη υπευθυνότητας πρέπει να απορριφθεί (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 249-250).

4.6 Η ιστορικότητα της έννοιας της ηθικής υπευθυνότητας

Ένα πολύ σημαντικό στοιχείο της ημισυμβατοκρατίας αποτελεί το γεγονός ότι οι Fischer και Ravizza ενδιαφέρονται να δείξουν ότι η ηθική υπευθυνότητα είναι ένα ιστορικό φαινόμενο. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι για την ηθική υπευθυνότητα απαιτείται μια διαδικασία ανάληψης ευθύνης (process of taking responsibility) (Fischer & Ravizza, *Responsibility and History*, 1994, p. 446). Επίσης, «το να είναι κάποιος ηθικά υπεύθυνος απαιτεί το παρελθόν να είναι μ' έναν συγκεκριμένο τρόπο» (Fischer & Ravizza, 1998, p. 207). Το ζήτημα της ιστορικότητας της ηθικής υπευθυνότητας, αλλά και γενικότερα της ιστορικότητας της ελεύθερης βούλησης, τίθεται από την στιγμή που οι νεότερες συμβατοκρατικές θεωρίες δεν αντιμετωπίζουν με επάρκεια το ζήτημα της προέλευσης των όρων των υπό εξέταση εννοιών (Σαργέντης, 2012, σ. 104).¹⁵⁰

¹⁵⁰ Συμφωνώ με τον Fischer και τον διαχωρισμό που υποστηρίζει σχετικά με την ελεύθερη πράξη, την ηθικά υπεύθυνη πράξη και την αυτόνομη πράξη. Φυσικά, αποτελούν διαφορετικές έννοιες. Ωστόσο, το πρόβλημα βρίσκεται στο αν πράγματι διαχωρίζονται ή αν με κάποιον τρόπο αλληλοσυμπληρώνονται (Fischer J. M., *Responsibility and Autonomy: the problem of mission creep*, 2012, pp. 165-184). Φαίνεται δηλαδή να υπάρχει σύνδεση, εφόσον η ελευθερία της επιλογής αποτελεί ένα προαπαιτούμενο για την ηθική υπευθυνότητα. Γιατί η ελευθερία είναι ο λόγος εξαιτίας

Στην ημισυμβατοκρατία, ωστόσο, γίνεται μια προσπάθεια προς την κατεύθυνση αυτή και η ηθική υπευθυνότητα αντιμετωπίζεται ως ένα αμιγώς ιστορικό φαινόμενο. Το ιδιαίτερο στοιχείο, με βάση το οποίο γίνεται αντιληπτή η προσπάθεια αυτή, είναι η ιδιαίτερη ανάδειξη του προβλήματος της χειραγώγησης σε όλες τις μορφές της (manipulation cases)¹⁵¹ (Fischer & Ravizza, 1998, p. 231). Ενώ η "αντιδραστικότητα σε λόγους" είναι μονάχα *τοπικά ιστορική*, η "κατοχή του μηχανισμού αντίδρασης", καθορισμένου με όρους διαδικασίας ανάληψης ευθύνης, καθιστά τον ορισμό του καθοδηγητικού ελέγχου *παγκόσμια ιστορικό* (Fischer & Ravizza, 1998, p. 231).

Οι Fischer και Ravizza, εξετάζοντας την διαρθρωτική και ανιστορική θεωρία του Frankfurt, εκφράζουν μια σωστή αντίρρηση. Πώς είναι δυνατόν η ηθική υπευθυνότητα να αξιολογηθεί με βάση κάποιες "επιφανειακές" ιστορικές ιδιότητες ενός υποκειμένου; Οι προσωπικές και επιφανειακές ιστορικές ιδιότητες ενός υποκειμένου θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν υπεύθυνες, αν και μόνο αν οι συγκεκριμένες ιστορικές ιδιότητες είναι ελεύθερες από περιπτώσεις χειραγώγησης. Η ηθική υπευθυνότητα απαιτεί, τουλάχιστον εν μέρει, την γνώση του τρόπου παραγωγής μιας πράξης, δηλαδή, το πώς προέκυψε μια συγκεκριμένη πράξη (Fischer & Ravizza, 1994, p. 437).¹⁵² Εάν ένα άτομο χειραγωγείται εγκεφαλικά μ'

του οποίου γινόμαστε αποδέκτες επαίνων και κατηγοριών. Και αυτή, κατά την γνώμη μου, αποτελεί μια σωστή σύνδεση των υπό εξέταση εννοιών (Greenspan, 2012, p. 188).

¹⁵¹ Το "επιχείρημα της χειραγώγησης" (manipulation argument) παραμένει μια πρόκληση για κάθε συμβατοκρατική θεωρία. Σχετικά με το "επιχείρημα της χειραγώγησης", δες (Kane, 1996), (Mele, 2006, pp. 138-144) και (Pereboom, Living Without Free Will, 2001, pp. 89-126). Το επιχείρημα δείχνει ότι δεν μπορεί να υπάρχει καμία εμφανής διαφορά μεταξύ των πράξεων ή των συμπεριφορών που προκλήθηκαν από έναν άνομο νευροχειρουργό, τον Θεό ή τους φυσικούς νόμους. Συνέπεια του επιχειρήματος είναι ότι, εάν η χειραγώγηση υπονομεύει την ηθική υπευθυνότητα, τότε την υπονομεύει και ο αιτιώδης ντετερμινισμός με τον ίδιο τρόπο. Στην περίπτωση των Fischer και Ravizza, το επιχείρημα υπονομεύει την αξίωση που έχουν, δηλαδή ότι η θεωρία της ηθικής υπευθυνότητας που προτείνουν ισχύει και στην περίπτωση που ο αιτιώδης ντετερμινισμός είναι αληθής (Franklin, 2006, pp. 173-192). Υπάρχουν, όμως, θεωρίες, που προσπαθούν να διαχωρίσουν τις περιπτώσεις αυτές, κατά τις οποίες ένα χειραγωγούμενο ανθρώπινο υποκείμενο διαφέρει αισθητά από ένα ανθρώπινο υποκείμενο το οποίο καθορίζεται αιτιοκρατικά από τους φυσικούς νόμους, σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα (Karitan, 2000, pp. 81-103). Επίσης, υπάρχουν θεωρίες στις οποίες γίνεται μια προσπάθεια διάσωσης της συμβατοκρατίας σε σχέση με την συμβατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού με την ηθική υπευθυνότητα (Shabo, Compatibilism and Moral Claimancy: An intermediate path to appropriate blame, 2012, pp. 158-186).

¹⁵² Προκύπτει όμως εύλογα η απορία σχετικά με το πώς, μέσα από αυτή την αναπτυξιακή εικόνα του υποκειμένου, μπορεί να προκύψει η απόκτηση των ουσιαστικών και "πρώτου επιπέδου" αξιών, οι οποίες με την σειρά τους θα οδηγήσουν το υποκείμενο στην ενίσχυση της ευθύνης του. Το

έναν οποιονδήποτε τρόπο, τότε το άτομο αυτό δεν μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνο για τον μηχανισμό ο οποίος το οδήγησε στην πραγματοποίηση μιας συγκεκριμένης πράξης, ακόμη και αν προσπαθεί να οικειοποιηθεί την ευθύνη της πράξης του.¹⁵³ Η ηθική υπευθυνότητα απαιτεί την διαδικασία της συνειδητής ανάληψης ευθύνης για το είδος του μηχανισμού ο οποίος σχετίζεται με μια συγκεκριμένη συμπεριφορά. Κάτι τέτοιο είναι πρακτικά αδύνατο να εφαρμοσθεί σε περιπτώσεις χειραγώγησης, επειδή οι χειραγωγούμενοι δεν μπορούν να αναλάβουν την ευθύνη της δημιουργίας των δικών τους μηχανισμών αντίδρασης (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 237-239). Ωστόσο, το πρόβλημα που εμφανίζεται και σ' αυτήν την περίπτωση είναι ότι, τελικά, ακόμα και η "συνειδητή" ανάληψη ευθύνης μπορεί κάλλιστα να είναι αποτέλεσμα χειραγώγησης (Σαργέντης, 2012, σ. 105) και (Bratman, 2000, p. 456).

4.7 Κριτική αποτίμηση της ημισυμβατοκρατίας

Με την ημισυμβατοκρατία, οι Fischer και Ravizza προσπαθούν να επιλύσουν κάποια σοβαρά προβλήματα των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών. Κατ' αρχάς, αναπτύσσουν μια θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα η οποία δεν θα εξαρτάται από την συμβατότητα ή την ασυμβατότητα της ηθικής υπευθυνότητας και του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Ωστόσο, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι αφήνουν ανοικτά ορισμένα σημαντικά προβλήματα, όπως είναι η σχέση της ελεύθερης βούλησης με την ηθική υπευθυνότητα και η συμβατότητα ή

πρόβλημα αναδεικνύει ο David Zimmerman, προτείνοντας ότι η ημισυμβατοκρατία, ως ιστορική θεωρία, θα πρέπει να «φυσικοποιήσει την αυτοδημιουργία σε πραγματικό χρόνο» (naturalized self-creation in real time) (Zimmerman, 2006, p. 224). Για μια αναλυτικότερη παρουσίαση της αντίρρησης του Zimmerman, δες σχετικά (Zimmerman D., That Was Then, This Is Now: Personal History vs. Psychological Structure in Compatibilist Theories of Autonomous Agency, 2003, pp. 638-671).

¹⁵³ Ωστόσο, και σ' αυτό το σημείο, προκύπτει μια συγκεκριμένη αντίρρηση. Άραγε ένας άνθρωπος, όταν προβαίνει στην πραγματοποίηση μιας πράξης, γνωρίζει με ακρίβεια την προέλευση της επιθυμίας που τον ωθεί να πράξει (Bratman, 2000, p. 457); Για ποιον λόγο υποθέτουμε ότι γνωρίζουμε με ακρίβεια: (α) Τους μηχανισμούς οι οποίοι μας οδηγούν σε πράξεις, και, (β) την διαδικασία της ανάληψης της ευθύνης για την δημιουργία των μηχανισμών αυτών; Κάλιστα, θα μπορούσε ένας νευροχειρουργός, του οποίου την δράση εμείς αγνοούμε, να έχει εμπλακεί στην δημιουργία των μηχανισμών αντίδρασης αλλά και στην γνώση των ίδιων των μηχανισμών αντίδρασης. Με βάση τις απόψεις αυτές, οι Fischer και Ravizza θα πρέπει να δώσουν κάποιες περαιτέρω διευκρινίσεις σε σχέση με τον τρόπο κατά τον οποίο ως υποκείμενα ωθούμαστε σε πράξεις (Speak, 2005, pp. 95-102).

ασυμβατότητα της ελεύθερης βούλησης με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό. Η ελευθερία της επιλογής ως προαπαιτούμενο της ηθικής υπευθυνότητας φαίνεται να μην μπορεί να ξεπεραστεί τόσο εύκολα, όσο και αν το προσπαθούν οι ημισυμβατοκράτες.

Στα θετικά σημεία συγκαταλέγεται, επιπλέον, το γεγονός ότι η θεωρία παρουσιάζεται σαν μια συνέχεια της θεωρίας του Strawson και των θεωριών του Frankfurt. Η επιρροή από την θεωρία των "στάσεων αντίδρασης" του Strawson βρίσκεται στο γεγονός ότι οι Fischer και Ravizza αναγνωρίζουν μια θεμελιακή σύνδεση μεταξύ της έννοιας του «προσώπου», της έννοιας της «ηθικής υπευθυνότητας» και της έννοιας των «στάσεων αντίδρασης». Μονάχα τα πρόσωπα αναγνωρίζονται ως ηθικώς υπεύθυνα για τις πράξεις τους και κάτι τέτοιο σημαίνει ότι υιοθετούμε απέναντι στους ανθρώπους τους οποίους χαρακτηρίζουμε ως πρόσωπα συγκεκριμένες στάσεις και συγκεκριμένη συμπεριφορά. Πρέπει να κατανοήσουμε ότι στην ημισυμβατοκρατία η θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα δεν υπαινίσσεται μονάχα μια απλή σύνδεση με την θεωρία των "στάσεων αντίδρασης" του Strawson. Πολύ περισσότερο, στην θεωρία αυτή, η ηθική υπευθυνότητα απαιτεί το γεγονός ότι τα ανθρώπινα υποκείμενα πρέπει να θεωρούν τους εαυτούς τους και τους γύρω τους κατάλληλους υποψήφιους για έπαινο ή για κατάκριση (Fischer & Ravizza, 1998, p. 1).

Η σύνδεση της ημισυμβατοκρατίας με την θεωρία του Frankfurt νομίζω ότι παρουσιάζεται σε δύο βασικά σημεία. Από την μια, οι Fischer και Ravizza διακρίνουν στην έννοια του "προσώπου" (person) την βασική αιτία, εξαιτίας της οποίας οι άνθρωποι ως πρόσωπα αξιολογούνται ως ηθικά υπεύθυνοι γι' αυτό το οποίο πράττουν (Fischer & Ravizza, 1998, p. 1). Με παρόμοιο τρόπο, ο Frankfurt διέκρινε στην έννοια του "προσώπου" την αιτία, εξαιτίας της οποίας η δομή της βούλησης των προσώπων διαφέρει από την δομή των επιθυμιών των "άλλων ζώων" (Frankfurt H. G., 1982, p. 81). Από την άλλη, νοητικά πειράματα όπως αυτά του Frankfurt χρησιμοποιούνται εκτενώς από τους Fischer και Ravizza σε μια προσπάθεια απόδειξης δύο θεμελιακών για την ημισυμβατοκρατία απόψεων: (α) Ότι η ηθική υπευθυνότητα μπορεί να διαχωριστεί από την ελεύθερη βούληση, έτσι ώστε, ακόμα και αν ο ντετερμινισμός ως αιτιοκρατία ακυρώνει την αρχή των

εναλλακτικών δυνατοτήτων, μιας εκ των τριών θεμελιακών προϋποθέσεων για την ελεύθερη βούληση, οι άνθρωποι θα πρέπει να συνεχίσουν να θεωρούνται ηθικά υπεύθυνοι για τις πράξεις τους. (β) Ότι η ηθική υπευθυνότητα εξαρτάται μονάχα από τον καθοδηγητικό έλεγχο ο οποίος δεν απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Ο καθοδηγητικός έλεγχος είναι το είδος του ελέγχου το οποίο στην πραγματικότητα διαθέτει ο χειραγωγούμενος των παραδειγμάτων του Frankfurt, εφόσον αυτός προβαίνει σε μια πράξη *από μόνος του* και χωρίς την συνδρομή του στοιχείου το οποίο θα υπονόμει την ηθική του υπευθυνότητα (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 29-41).

Επίσης, στα θετικά της θεωρίας συγκαταλέγεται το γεγονός ότι αναγνωρίζει, και προσπαθεί να αντιμετωπίσει με ουσιαστικό τρόπο, το πρόβλημα της ιστορικότητας της έννοιας της ηθικής υπευθυνότητας. Το πρόβλημα, όμως, συνεχίζει να υφίσταται και οι δημιουργοί της θεωρίας το γνωρίζουν πολύ καλά (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 230-231).

4.8 Το πρόβλημα της επιλογής

Η κριτική που ασκεί η Vivienne Brown στα νοητικά πειράματα του Frankfurt, κατ' επέκταση στα θεωρητικά πειράματα των Fischer & Ravizza, μας οδηγεί σ' ένα δίλημμα αναφορικά με την ισχύ των παραδειγμάτων αυτών. Το πρόβλημα εντοπίζεται στον τρόπο που οι προηγούμενοι θεωρητικοί χρησιμοποιούν την έννοια της «επιλογής» στα πειράματά τους. Και το ερώτημα που προκύπτει είναι αν τελικά το στοιχείο της επιλογής, το οποίο είναι απαραίτητο στα νοητικά πειράματα, υπαινίσσεται, με κάποιον τρόπο, την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Με άλλα λόγια, είναι τελικά απαραίτητη η *επιλογή* για την ηθική υπευθυνότητα ή όχι; Κατ' αρχάς, για την Brown, το στοιχείο της *επιλογής* είναι αυτό το οποίο προϋποθέτει την ύπαρξη των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Επιπλέον, όμως, το στοιχείο της επιλογής είναι αυτό το οποίο αποδεικνύει ότι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός δεν θα μπορούσε να ισχύει (Brown, 2006, p. 265).

Στα νοητικά πειράματα του Frankfurt εκφράζεται η πεποίθηση ότι ο χειραγωγούμενος *επιλέγει* από μόνος του να πραγματοποιήσει την πράξη που επιθυμεί ο χειραγωγός και για τον λόγο αυτό είναι ηθικά υπεύθυνος ακόμα και αν δεν έχει εναλλακτικές δυνατότητες (Frankfurt H. G., 2003, pp. 17-25). Μια βασική αντίρρηση, όπως τόνισα στο προηγούμενο κεφάλαιο, αναφέρεται στο γεγονός ότι η δυνατότητα εξάσκησης της *επιλογής* που υπαινίσσονται τα πειράματα αυτά, δείχνουν ότι ο χειραγωγούμενος έχει τουλάχιστον μία εναλλακτική δυνατότητα. Την εναλλακτική δυνατότητα ο χειραγωγούμενος *να μην επιλέξει* να πράξει την πράξη που επιθυμεί ο χειραγωγός.

Στα πειράματα των Fischer & Ravizza το άτομο που πραγματοποιεί μια πράξη και είναι ηθικά υπεύθυνο γι' αυτήν, άρα διαθέτει τον καθοδηγητικό έλεγχο, φαίνεται να χρησιμοποιεί και πάλι το στοιχείο της *επιλογής*. Στο πείραμα με το αυτοκίνητο, η Sally *επιλέγει* να στρίψει δεξιά επειδή το επιθυμεί, ασχέτως αν δεν γνωρίζει ότι δεν θα μπορούσε με κανέναν τρόπο να *επιλέξει* να στρίψει αριστερά.

Η εξάρτηση της θεωρίας του Frankfurt αλλά και της θεωρίας των Fischer & Ravizza απ' το στοιχείο της *επιλογής* δείχνει ότι οι θεωρίες αυτές είναι προβληματικές, ακριβώς επειδή το στοιχείο της *επιλογής* δείχνει ότι και η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων υφίσταται, έστω και με μινιμαλιστικό τρόπο, αλλά και ότι η ηθική υπευθυνότητα, και συγκεκριμένα οι προϋποθέσεις της, φαίνεται να εξαρτάται από την επίλυση του προβλήματος του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού (Brown, 2006, pp. 265-288).

4.9 Το πρόβλημα της οριστικής δικαιολόγησης του καθοδηγητικού ελέγχου

Το πρόβλημα είναι γενικότερο και παρουσιάζεται απ' την στιγμή που τα βασικά συστατικά του καθοδηγητικού ελέγχου δεν αποσαφηνίζονται πλήρως. Υπάρχουν τρεις βασικές έννοιες οι οποίες συγκροτούν τον καθοδηγητικό έλεγχο. 1) Η έννοια του *μηχανισμού* αντίδρασης, 2) η έννοια της *μέτριας ευαισθησίας*

απέναντι σε λόγους στους οποίους συμπεριλαμβάνονται και ηθικοί λόγοι και 3) η έννοια της κατοχής του μηχανισμού αντίδρασης (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 81-82, 237-238).

Η ύπαρξη ενός εσωτερικού μηχανισμού αντίδρασης απ' τον οποίο προέρχεται η ανθρώπινη πράξη αποδεικνύεται αρκετά περίπλοκη και συγκεχυμένη. Η ιδέα αυτή φαίνεται να περιλαμβάνει, εξίσου, και έναν μηχανισμό αντίδρασης σε ηθικούς λόγους, αλλά και μηχανισμούς οι οποίοι είναι μη ανακλαστικοί σε ηθικούς λόγους και διαφορετικών ειδών. Τέτοιοι μη ανακλαστικοί μηχανισμοί περιλαμβάνονται π.χ. σε περιπτώσεις χειραγώγησης από κάποιον τρίτο (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 215-216).

Η μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους είναι ιδιαίτερα σημαντική για τον καθοδηγητικό έλεγχο. Όμως, ο Bratman ισχυρίζεται ότι οι Fischer & Ravizza αποφεύγουν σχεδόν "αριστοτεχνικά" να αναλύσουν το τι είναι ένας λόγος ο οποίος οδηγεί στην πράξη (Bratman, 2000, p. 453). Ο ίδιος θεωρεί ότι κάτι τέτοιο γίνεται εσκεμμένα, με την έννοια ότι οι ημισυμβατοκράτες θέλουν να παρουσιάσουν μια ουδέτερη θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα η οποία θα βρίσκεται στο μέσον ανταγωνιστικών θεωριών αναφορικά με την φύση των ηθικών λόγων (Fischer & Ravizza, 1998, p. 68). Έτσι, ο προηγούμενος μηχανισμός που οδηγεί στην πράξη διαθέτει μια μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους εάν: α) μπορώ να αναγνωρίσω μια ποικιλία λόγων απ' τους οποίους κάποιος με οδηγούν σε μια πράξη και κάποιος άλλος όχι και, β) μπορεί να προσαρμόσει την συμπεριφορά μου σύμφωνα με κάποιους απ' αυτούς τους λόγους (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 81-82).

Η έννοια της κατοχής του μηχανισμού αντίδρασης αποτελεί ίσως την πιο περίπλοκη έννοια. Το να ανήκει ο μηχανισμός στο άτομο που πράττει, σημαίνει ότι το άτομο κατά το παρελθόν έχει αναλάβει την ευθύνη για την δημιουργία του μηχανισμού αυτού. Ο ίδιος ο μηχανισμός διαθέτει μια συγκεκριμένη ιστορία. Τι σημαίνει όμως το να αναλάβει ένα άτομο την ευθύνη για έναν μηχανισμό αντίδρασης; Σύμφωνα με τους συγγραφείς, η ανάληψη της ευθύνης για έναν μηχανισμό απαιτεί τρία συστατικά μεγάλης σημασίας. Το πρώτο είναι ότι κάποιος θα πρέπει να δει τον εαυτό του ως την πηγή της συμπεριφοράς του, με την έννοια

ότι οι επιθυμίες και οι προθέσεις του τον οδηγούν σε πράξεις. Το δεύτερο είναι ότι κάποιος πρέπει να βλέπει τον εαυτό του ως στόχο στάσεων αντίδρασης. Το τρίτο είναι ότι αυτές οι οπτικές του εαυτού πρέπει να βασίζονται σε αποδείξεις (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 210-214). Ο Bratman επιμένει σ' ένα βασικό πρόβλημα. Τα τρία συστατικά που απαιτούνται για να αναλάβει κάποιος την ευθύνη της δημιουργίας ενός μηχανισμού δεν εξηγούν με επάρκεια το πώς δημιουργείται ένας *συγκεκριμένος μηχανισμός*, αλλά αντιθέτως φαίνεται να προσδιορίζουν μια γενική ιδέα του τρόπου με τον οποίο κάποιος μπορεί να βλέπει τον εαυτό του ως ηθικώς υπεύθυνο υποκείμενο (Bratman, 2000, p. 454). Οι Fischer & Ravizza επιμένουν ότι η άποψη της ανάληψης ευθύνης για κάποιον συγκεκριμένο μηχανισμό μέτριας ευαισθησίας απέναντι σε λόγους αποτελεί μια θεμελιώδη ιδέα στην ανάπτυξη της θεωρίας τους. Ωστόσο, δεν εξηγούν πουθενά το πώς αναλαμβάνουμε την ευθύνη για κάποιον συγκεκριμένο μηχανισμό αντίδρασης (Fischer & Ravizza, 1998, p. 215).

Στο πρόβλημα της δικαιολόγησης των όρων του καθοδηγητικού ελέγχου νομίζω ότι βρίσκεται ένα επιπλέον πρόβλημα το οποίο συνδέεται και με την θεωρία του Strawson και με τις θεωρίες του Frankfurt. Το πρόβλημα εντοπίζεται στην *προέλευση* του ίδιου του μηχανισμού του ελέγχου. Η *προέλευση* του μηχανισμού αυτού, όπως επίσης και μια ενδεχόμενη εμπειριστατωμένη ερμηνεία και κατανόησή του, ίσως να μπορέσει να επιλύσει τα όποια προβλήματα ανακύπτουν στην ημισυμβατοκρατία σχετικά με τις επιδιώξεις της.

4.10 Ανακεφαλαίωση

Με την θεωρία των Fischer & Ravizza επετεύχθη μια συμβατοκρατική συνέχεια και μια σύγκλιση της θεωρίας του Peter Strawson και των θεωριών του Harry Frankfurt. Η ημισυμβατοκρατία αποτελεί μια θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα. Η σπουδαιότητα της άποψης αυτής βρίσκεται στο γεγονός ότι το είδος του ελέγχου που απαιτείται για να είναι κάποιος άνθρωπος ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, δεν απαιτεί με την σειρά του την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Η θεωρία αυτή δεν απαιτεί την επίλυση του προβλήματος της σχέσης

του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και του ιντετερμινισμού με την ηθική υπευθυνότητα, επειδή η θεωρία τους ισχύει είτε στην περίπτωση που ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός είναι αληθής είτε όχι.

Η θεωρία βασίζεται σε μια πρωτότυπη διάκριση του μηχανισμού του ελέγχου. Ο έλεγχος διακρίνεται σε δύο είδη, στον ρυθμιστικό και τον καθοδηγητικό. Ο ρυθμιστικός έλεγχος είναι το είδος του ελέγχου που απαιτεί την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, ενώ ο καθοδηγητικός έλεγχος είναι το είδος του ελέγχου το οποίο δεν απαιτεί την αρχή αυτή. Άρα, οι ημισυμβατοκράτες πρέπει πρώτα να δείξουν την στενή σχέση μεταξύ του καθοδηγητικού ελέγχου και της ηθικής υπευθυνότητας και έπειτα να εξηγήσουν σε τι συνίσταται ο έλεγχος αυτός.

Την σχέση του καθοδηγητικού ελέγχου με την ηθική υπευθυνότητα προσπαθούν να την αποδείξουν στηριζόμενοι σε νοητικά πειράματα όπως αυτά του Frankfurt. Επιπλέον, όμως, οι ημισυμβατοκράτες προσπαθούν να εξηγήσουν το πώς συγκροτείται ο καθοδηγητικός έλεγχος. Ο καθοδηγητικός έλεγχος στηρίζεται σε δύο χαρακτηριστικά. Α) Στην μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους και, β) στην κατοχή ενός μηχανισμού ο οποίος αντιδρά στην προαναφερθείσα μέτρια ευαισθησία απέναντι σε λόγους. Η διαδικασία ανάληψης της ευθύνης για την δημιουργία του μηχανισμού αντίδρασης αποτελεί μια επιπλέον παράμετρο.

Τα προβλήματα της θεωρίας νομίζω ότι είναι αρκετά. Ωστόσο, το βασικότερο πρόβλημα θεωρώ ότι είναι η προέλευση των όρων δικαιολόγησης του ίδιου του μηχανισμού του ελέγχου. Τι είναι ο έλεγχος; Πώς δημιουργήθηκε; Αυτό το οποίο είναι πραγματικά ο έλεγχος αντικατοπτρίζεται στην ημισυμβατοκρατία ή η ανάλυση του μηχανισμού του ελέγχου από τους ημισυμβατοκράτες είναι ελλιπής; Στα επόμενα κεφάλαια θα προσπαθήσω να δώσω μια απάντηση.

5. Η θεωρία του Gary Watson

Ο Gary Watson αναπτύσσει την θέση του για την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα, απορρίπτοντας την άποψη του Hume για την *επιθυμία*, τον *λόγο* και την *αξιολόγηση* η οποία είναι κοινή στις δομικές θεωρίες, όπως του Harry Frankfurt, και την κλασική συμβατοκρατία. Η άποψη του Hume ότι «ο λόγος είναι, και πρέπει μονάχα να είναι, σκλάβος των παθών» (Hume, 1888, p. 415), παρουσιάζει για τον Watson ένα πρόβλημα. Για τον Watson, το ότι ένα άτομο *αξιολογεί* με την συνδρομή του Λόγου δεν μπορεί να θεωρείται το ίδιο με το ότι ένα άτομο *επιθυμεί*, σε οποιοδήποτε επίπεδο (Watson, *Free Action and Free Will*, 1987, p. 150). Το 1975 ο Watson στο άρθρο του «Free Agency»¹⁵⁴ (Watson, *Free Agency*, 1975, pp. 205-220) αναφέρεται σε μια σημαντική διάκριση, όσον αφορά την έννοια της *αξιολόγησης*, η οποία θα τον βοηθήσει στη συνέχεια να παρουσιάσει έναν επαρκέστερο ορισμό για την ελεύθερη πράξη. Ο ορισμός αυτός είναι απαραίτητος για την ολοκληρωμένη κατανόηση του ανθρώπινου κινήτρου και της υπευθυνότητας (Watson, *Free Agency*, 1982, p. 96).

Σύμφωνα με τον κλασικό ορισμό της ελευθερίας, *ένα άτομο είναι ελεύθερο στο βαθμό που είναι σε θέση να κάνει ή να πάρει αυτό το οποίο επιθυμεί* (Watson, 1982, p. 96). Για τον Watson, ο προηγούμενος ορισμός καλύπτει τις πιο σημαντικές χρήσεις της έννοιας «ελεύθερος». Ωστόσο, για τον ορισμό αυτό υπάρχουν πολλές αντιρρήσεις. Μια απ' αυτές, η οποία αποτελεί την αντίρρηση με την οποία θα ασχοληθεί κυρίως ο Watson, είναι ότι ο προηγούμενος ορισμός είναι πολύ *φτωχός* ώστε να μπορέσει να καλύψει με επάρκεια την συζήτηση για τις ελεύθερες πράξεις και την ελεύθερη βούληση (Watson, 1982, p. 96). Για τον Watson, η συγκεκριμένη αντίρρηση δεν ευσταθεί. Είναι λάθος να θεωρούμε ότι ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός υπονοεί ότι όλες οι πράξεις και οι επιλογές έχουν τα ίδια χαρακτηριστικά. Οι ψυχαναγκαστικές συμπεριφορές το αποδεικνύουν αυτό. Στην

¹⁵⁴ Το άρθρο εκδόθηκε πρώτη φορά το 1975 (Watson, 1975, pp. 205-220). Εκδόθηκε, όμως, ξανά και το 1982 στην συλλογή του Gary Watson, *Free Will* (1st edition) (Oxford University Press, 1982) σελ. 96-110. Για το συγκεκριμένο άρθρο, θα χρησιμοποιήσω ως βιβλίο αναφοράς την συλλογή του Watson.

πραγματικότητα, όμως, αυτό που αποδεικνύουν οι συμπεριφορές αυτές είναι οι διαφορετικές πηγές των πράξεων. Αυτό το οποίο διακρίνεται ξεκάθαρα απ' τις ψυχαναγκαστικές συμπεριφορές, είναι ότι οι επιθυμίες και τα συναισθήματα φαίνεται να είναι ριζικά ανεξάρτητα απ' το αξιακό σύστημα των υποκειμένων (Watson, 1982, pp. 109-110).¹⁵⁵

Εάν αναλύσουμε τον προηγούμενο ορισμό της ελεύθερης πράξης, φαίνεται ότι, όταν κάποιος πραγματοποιεί κάτι από πρόθεση, τότε σίγουρα μπορούσε εκείνη την χρονική στιγμή να το πραγματοποιήσει. Άρα, ήταν ελεύθερος να το πραγματοποιήσει. Επομένως, απ' την ανάλυση του κλασικού ορισμού, προκύπτει η ταύτιση της ελεύθερης και της προθετικής πράξης. Όμως, όπως ήδη έχω τονίσει, η ταύτιση των ελεύθερων και των προθετικών πράξεων είναι προβληματική, και το γεγονός αυτό αναδεικνύεται απ' τις ψυχαναγκαστικές συμπεριφορές (Watson, 1982, pp. 96-97).

Ακόμα και όταν κάποιος δρα από *πρόθεση*, τούτο δεν σημαίνει απαραίτητα ότι έχει τον έλεγχο της πράξης του, δηλαδή δεν σημαίνει ότι είναι ελεύθερος. Τέτοιες περιπτώσεις είναι οι περιπτώσεις π.χ. των εθισμένων ή των ψυχασθενών. Ουσιαστικά, το συγκεκριμένο πρόβλημα αποτέλεσε τον έναν απ' τους τέσσερις λόγους απομάκρυνσης απ' την κλασική συμβατοκρατία.¹⁵⁶ Οι εσωτερικοί καταναγκασμοί της βούλησης, και οι συνέπειες που αυτοί οι καταναγκασμοί έχουν, έπρεπε να αντιμετωπιστούν απ' τους σύγχρονους συμβατοκράτες (Σαργέντης, 2012, σσ. 76-77).

Ο Watson, λοιπόν, προσπαθεί να αναπτύξει έναν συλλογισμό, ο οποίος θα διακρίνει το *επιθυμώ* απ' το *αξιολογώ*. Με την συνδρομή της διάκρισης αυτής, θα μπορέσει να παρουσιάσει επαρκέστερα τον προηγούμενο ορισμό της ελευθερίας. Η περίπτωση της ανελεύθερης πράξης τον βοηθάει ως προς την κατεύθυνση αυτή. Διότι, σύμφωνα με την άποψη του Watson, στην περίπτωση της ανελεύθερης

¹⁵⁵ Το ενδιαφέρον με την άποψη του Watson βρίσκεται στο γεγονός ότι, ενώ η διαπίστωση της ύπαρξης των ψυχαναγκαστικών συμπεριφορών λειτούργησε αρνητικά ως προς την ισχύ του κλασικού ορισμού της ελεύθερης πράξης, ο ίδιος εκμεταλλεύτηκε την διαπίστωση αυτή για να στηρίξει τις διαφορετικές πηγές που έχουν τα ανθρώπινα κίνητρα.

¹⁵⁶ Αναφέρθηκα στους τέσσερις λόγους απομάκρυνσης απ' την κλασική συμβατοκρατία στην σελίδα 82 (βλ. υποσημείωση 70).

πράξης, το άτομο αποτυγχάνει να αποκτήσει αυτό το οποίο *περισσότερο επιθυμεί* ή *αξιολογεί* και η παρεμπόδιση προς την πράξη αυτή, την οποία επιθυμεί περισσότερο το άτομο, προέρχεται απ' την δική του βούληση. Η αδυναμία αυτή οφείλεται στο δικό του «σύστημα κινήτρων». Υπό αυτή την έννοια, η πράξη δεν μπορεί να είναι ελεύθερη (Watson, 1982, p. 97).

5.1 Ελεύθερη Πράξη

Η άποψη του Watson για την ελεύθερη πράξη βασίζεται στο γεγονός ότι αυτό το οποίο επιθυμεί περισσότερο ένα άτομο μπορεί να μην είναι τελικά η αιτία της κινητοποίησης του ατόμου για την πραγματοποίηση μιας πράξης. Το παραπάνω συμπέρασμα του Watson προκύπτει απ' το γεγονός ότι η *έκταση* με την οποία ένα άτομο επιθυμεί κάτι δεν καθορίζεται μόνο απ' την *δύναμη* των επιθυμιών ή των κινήτρων του. Στην περίπτωση αυτή, όμως, ανακύπτει ένα ερώτημα: Αν αυτό το οποίο περισσότερο επιθυμεί ένα άτομο δεν είναι αυτό το οποίο περισσότερο *έντονα* επιθυμεί, τότε με ποια έννοια είναι αληθές το γεγονός ότι το επιθυμεί; (Watson, 1982, p. 98).

Ο Watson, για να απαντήσει στην ερώτηση αυτή, αντιπαραθέτει την άποψη του Hume και την άποψη του Πλάτωνα για τον πρακτικό συλλογισμό. Στον Hume υπάρχει μια διάκριση μεταξύ του Λόγου και των Παθών. Στην άποψη αυτή, ο Λόγος δεν είναι πηγή κινήτρων αλλά μια λειτουργία η οποία απλώς καθορίζει τι είναι αληθές και τι ψευδές. Είναι μια λειτουργία που ενδιαφέρεται μόνο για «γεγονότα» και τις «σχέσεις μεταξύ ιδεών». Ο Λόγος παραμένει απολύτως "βουβός" στην ερώτηση που σχετίζεται με το τι πρέπει να κάνουμε (Hume, 1888, pp. 413-415). Αντίστοιχα, για τον Πλάτωνα, το λογικό μέρος της ψυχής είναι ένα μέρος το οποίο από μόνο του αποτελεί πηγή αξιακών κινήτρων. Μια γενική μορφή του πλατωνικού μοντέλου είναι ότι υπάρχουν κάποιες επιθυμίες που απορρέουν απ' το λογικό μέρος της ψυχής, οι οποίες είναι επιθυμίες για το Αγαθό (αξίες), και κάποιες επιθυμίες που απορρέουν απ' το άλογο μέρος της ψυχής και είναι σκέτες επιθυμίες (Watson, 1982, p. 98).

Η άποψη του Watson συντάσσεται με το πλατωνικό μοντέλο επειδή και γι' αυτόν η έννοια της *αξίας* βρίσκεται άρρηκτα συνδεδεμένη με την έννοια του Λόγου, την έννοια του *αγαθού* και την έννοια του *αξιόλογου*. Από την σύνδεση αυτή, φαίνεται να είναι άλλο πράγμα κάποιος να αξιολογεί και να σκέφτεται με αγαθό τρόπο μια κατάσταση η οποία αξίζει να προαχθεί, και άλλο πράγμα απλώς να επιθυμεί ή να θέλει η κατάσταση αυτή να επικρατήσει.

Επιπλέον, όμως, ο Watson ισχυρίζεται, ότι το να σκέφτεται κάποιος με *αγαθό τρόπο* ένα πράγμα είναι το ίδιο σαν να το *επιθυμεί*. Γι' αυτόν τον λόγο, και ακριβώς επειδή η αξιολόγηση αποτελεί ένα ουσιαστικό μέρος της αγαθής σκέψης και της αγαθής κρίσης, είναι κατάλληλο να μιλάμε για επιθυμίες οι οποίες προκύπτουν από αξιολογήσεις και ανήκουν στο λογικό μέρος της ψυχής. Έτσι, ο Λόγος αποτελεί μια πρωτότυπη πηγή πράξεων. Οι αξίες προμηθεύουν λόγους για την ανάληψη δράσης. Ωστόσο, ο Watson αναφέρεται στην βασική αντίθεση μεταξύ των *αξιών* και των *επιθυμιών*. Πολλά απ' τα αντικείμενα των απλών επιθυμιών δεν θεωρούνται αγαθά και γι' αυτό τον λόγο θα μπορούσαμε να τα χαρακτηρίσουμε παράλογα. Αυτή είναι και η αιτία γιατί οι απλές επιθυμίες είναι "βουβές" ως προς το τι θεωρείται *καλό* και *αγαθό* (Watson, 1982, p. 99).

Αν αναλογιστούμε τον κλασικό ορισμό της ελεύθερης πράξης ως την ικανότητα κάποιος να αποκτήσει αυτό το οποίο επιθυμεί, τότε, στην περίπτωση που ο πλατωνικός διαχωρισμός της ψυχής είναι σωστός, φαίνεται να αντιμετωπίζουμε ένα πρόβλημα. Διότι, η οποιαδήποτε απλή αναφορά στην απόκτηση αυτού του οποίου επιθυμείται συνήθως αποπροσανατολίζει, επειδή η απλή επιθυμία θεωρείται ως η μοναδική πηγή κινήτρων. Παρ' όλα αυτά, ο Watson υποστηρίζει ότι η θεωρία του είναι πλατωνική με την έννοια ότι στην άποψη αυτή συμπεριλαμβάνεται μια σημαντική διάκριση μεταξύ του *αξιολογώ* και του *επιθυμώ*, η οποία στηρίζεται στο ότι η *αξιολόγηση* και οι *επιθυμίες* αποτελούν ανεξάρτητες πηγές κινήτρων. Για τον Watson, η πλατωνική διάκριση προσφέρει μία απάντηση στον προβληματισμό που είδαμε παραπάνω. Δηλαδή, υπό ποια έννοια, *αυτό το οποίο κάποιος περισσότερο επιθυμεί διαφέρει απ' αυτό το οποίο αποτελεί το αντικείμενο μιας εντονότερης επιθυμίας*; Το ερώτημα μπορεί να απαντηθεί, όταν κατανοήσουμε ότι "*αυτό το οποίο περισσότερο κάποιος επιθυμεί*" θα μπορούσε να

είναι είτε "το αντικείμενο το οποίο κάποιος εντονότερα επιθυμεί" είτε "το αντικείμενο στο οποίο κάποιος δίνει περισσότερη αξία". Το πρόβλημα των ελεύθερων πράξεων παρουσιάζεται απ' την στιγμή που αυτό το οποίο κάποιος επιθυμεί μπορεί να μην είναι αυτό στο οποίο δίνει περισσότερη αξία, και αυτό στο οποίο κάποιος δίνει περισσότερη αξία μπορεί να μην είναι αυτό για το οποίο, τελικώς, κινητοποιήθηκε ώστε να το αποκτήσει (Watson, 1982, p. 100).

Η αναγνώριση της διαφοράς μεταξύ του να επιθυμώ κάτι απ' το να αξιολογώ κάτι είναι ένα αρκετά δύσκολο εγχείρημα και για τον λόγο αυτό ο Watson προτείνει δυο βασικούς τρόπους με τους οποίους μπορούμε να αναγνωρίσουμε την διαφορά αυτή. Ο πρώτος αφορά την πιθανότητα αυτό το οποίο κάποιος επιθυμεί να μην μπορεί να θεωρηθεί, με κανέναν τρόπο, αξιόλογο ή καλό. Ο δεύτερος αφορά την πιθανότητα ότι, ακόμα και αν κάποιο άτομο πραγματικά δίνει αξία σ' αυτό το οποίο επιθυμεί, η δύναμη με την οποία το επιθυμεί μπορεί να μην αντικατοπτρίζει σωστά την αξία του αντικειμένου. Αυτό σημαίνει ότι, ακόμα και αν το αντικείμενο το οποίο επιθυμεί κάποιος είναι αξιόλογο, μπορεί να μην κρίνεται γενικώς ως το πιο αξιόλογο για μια ορισμένη περίσταση. Παρ' όλα αυτά, η επιθυμία κάποιου γι' αυτό μπορεί να είναι εντονότερη απ' την επιθυμία γι' αυτό το οποίο είναι περισσότερο αξιόλογο (Watson, 1982, p. 100).

Σε σχέση με τον πρώτο τρόπο, ο Watson παρουσιάζει δύο περιπτώσεις. Η πρώτη αφορά μια γυναίκα η οποία έχει μια ξαφνική παρόρμηση να πνίξει το παιδί της που φωνάζει στο μπάνιο. Η δεύτερη αφορά έναν παίκτη σκουός, ο οποίος, υποφέροντας από μία ατιμωτική ήττα, επιθυμεί να συνθλίψει τον αντίπαλό του, χτυπώντας τον στο πρόσωπο με τη ρακέτα. Στις περιπτώσεις αυτές, είναι λάθος να υποθέσουμε ότι η μητέρα με κάποιον τρόπο δίνει αξία στον πνιγμό του παιδιού της ή ότι ο παίκτης του σκουός δίνει αξία στον τραυματισμό και τον πόνο του αντιπάλου του. Ωστόσο, ένιωσαν μια επιθυμία για τις πράξεις αυτές. Οι συγκεκριμένοι πράττοντες είναι πιθανόν να μην θεωρούν ότι οι πράξεις τις οποίες επιθυμούν έχουν μια αρχική αξία η οποία αντισταθμίστηκε, με κάποιον τρόπο, από άλλους παράγοντες (Watson, 1982, pp. 100-101).

Τα παραδείγματα αυτά φαίνεται να τονίζουν ότι η διάκριση ανάμεσα στο *επιθυμώ* και στο *αξιολογώ* παρατηρείται μονάχα σε στιγμές ξαφνικών παρορμήσεων, ερεθισμάτων και αντιδράσεων. Ο Watson, ωστόσο, επισημαίνει ότι δεν υπάρχει κάποιος εμφανής λόγος στο γιατί κάποιο άτομο να μην μπορεί να αποξενωθεί, με παρόμοιο τρόπο, και από μια επίμονη επιθυμία (Watson, 1982, p. 101).

Σε σχέση με τον δεύτερο τρόπο, ο Watson παρουσιάζει την περίπτωση ενός ανθρώπου ο οποίος θεωρεί ότι οι σεξουαλικές του ορμές είναι έργο του διαβόλου και αντικατοπτρίζουν την διεφθαρμένη του φύση. Ένας τέτοιος άνθρωπος αποξενώνεται απ' τις σεξουαλικές του επιθυμίες και δεν αναγνωρίζει, ούτε εκ πρώτης όψεως, κανέναν σκοπό στην σεξουαλική δραστηριότητα. Ο άνθρωπος αυτός δεν δίνει καμία αξία στις σεξουαλικές επιθυμίες και το γεγονός ότι έχει σεξουαλικές ορμές απέναντι σε συγκεκριμένες δραστηριότητες, είναι ένα θέμα το οποίο δεν τον απασχολεί καθόλου. Στο παράδειγμα αυτό, ας αντιδιαστείλουμε το παράδειγμα ενός ανθρώπου άγαμου ο οποίος αποφάσισε ότι η εγκράτεια αποτελεί την πιο ολοκληρωμένη μορφή ζωής γι' αυτόν. Στην περίπτωση αυτή, αυτό στο οποίο έχει δώσει σημασία ο άγαμος, για να αποφασίσει, τελικώς, ότι η εγκράτεια αποτελεί γι' αυτόν την ιδανική μορφή ζωής, είναι η αξία της σεξουαλικής δραστηριότητας. Από την οπτική του, υπάρχει κάποια αξία στην σεξουαλική δραστηριότητα αλλά, παρ' όλα αυτά, αποφάσισε ότι έχει περισσότερη αξία η στάση της εγκράτειας. Για το ένα άτομο (άγαμο) η σεξουαλική δραστηριότητα συνιστά απώλεια, έστω αμελητέα, σε σχέση με τα οφέλη της εγκράτειας. Για το άτομο του πρώτου παραδείγματος (αδιάφορο), η αποχή απ' την σεξουαλική δραστηριότητα δεν συνιστά καμία απώλεια (Watson, 1982, p. 101).

Για τον Watson η διάκριση μεταξύ του *αξιολογώ* και του *επιθυμώ* δεν είναι μια διάκριση μεταξύ διαφορετικών επιθυμιών, αναφορικά με το περιεχόμενό τους. Σύμφωνα με τον συλλογισμό αυτό, φαίνεται ότι δεν υπάρχει τίποτα ιδιαίτερο στο περιεχόμενο των επιθυμιών του υποκειμένου το οποίο αποκλείει κάποιες επιθυμίες, απ' το σύνολο των επιθυμιών που αισθάνεται, οι οποίες βασίζονται στις αξίες του υποκειμένου. Η συγκεκριμένη διάκριση σχετίζεται περισσότερο με την *πηγή* της επιθυμίας ή ακόμα καλύτερα με τον *ρόλο* της επιθυμίας σ' ολόκληρο το

υποκειμενικό σύστημα των επιθυμιών και των σκοπών. Όπως αναφέρει κι ο ίδιος, η διάκριση «περισσότερο έχει να κάνει με το γιατί το υποκείμενο επιθυμεί αυτό το οποίο επιθυμεί». Απ' την επιθυμία μου να πιω νερό δεν έπεται απαραίτητα ότι διψάω. Θα μπορούσα να θέλω να πιω νερό για να σταματήσει ο βήχας που έχω ή επειδή πραγματικά διψάω ή ακόμα επειδή νιώθω ενόχληση στον λαιμό μου. Αυτή η απλή επιθυμία φαίνεται να έχει τρεις πιθανές πηγές, οι οποίες, όμως, μπορεί να μην είναι εντελώς ανεξάρτητες μεταξύ τους (Watson, 1982, p. 102).

Όλα τα προηγούμενα φαίνεται να συνηγορούν υπέρ ενός μοντέλου, στο οποίο τα πρόσωπα χωρίζονται αναπόφευκτα σε δύο μέρη. Η διάκριση, όμως, που επιχειρεί ο Watson δεν αποσκοπεί στο να χωρίσει τον άνθρωπο σε δύο διακριτά μέρη. Αντίθετα, στην άποψη του κάποιες δραστηριότητες αξιολογούνται μονάχα επειδή είναι αντικείμενα των ανθρώπινων ορέξεων. Η δίψα και η πείνα αποτελούν κάποια ενδεικτικά παραδείγματα. Αξιολογούμε θετικά την δραστηριότητα της κατάποσης του νερού στον βαθμό που παρέχει την δυνατότητα της διατήρησης της ζωής. Επιπλέον, όμως, ίσως αξιολογούμε θετικά την δραστηριότητα αυτή, επειδή αποτελεί μια ευχάριστη δραστηριότητα. Το παράδειγμα αυτό δεν υποδεικνύει ότι δεν υπάρχει καμία διάκριση μεταξύ του αξιολογώ και του επιθυμώ. Αντίθετα, το παράδειγμα υποδεικνύει ότι η αξία που τοποθετείται επάνω σε συγκεκριμένες δραστηριότητες εξαρτάται από το ότι οι δραστηριότητες αυτές συνηγορούν στην εκπλήρωση κάποιων επιθυμιών, οι οποίες εμμένουν ανεξάρτητα απ' αυτό το οποίο αξιολογούμε (Watson, 1982, p. 103).

Εξαιτίας της σύνδεσης του Λόγου με τις ορέξεις, η σχέση της αξιολόγησης με το κίνητρο παρουσιάζεται αρκετά περίπλοκη. Η δραστηριότητα της αξιολόγησης βασίζεται στην πιθανότητα να θέλουμε, ανεξάρτητα απ' την κρίση μας, να πράξουμε κάτι. Διότι, αν δεν θέλεις κάτι, δεν υπάρχει λόγος να το αξιολογήσεις. Η άποψη αυτή, αναφορικά με την διάκριση που επιχειρεί ο Watson μεταξύ του αξιολογώ και του επιθυμώ, δεν στηρίζεται σε έναν αναπόφευκτο διαχωρισμό μεταξύ του Λόγου και της όρεξης. Οι δραστηριότητες οι οποίες κινητοποιούνται απ' τις ορέξεις θα μπορούσαν εξίσου πολύ καλά να συνθέτουν τις πιο αξιόλογες πτυχές στην ζωή ενός ανθρώπου. Η διάκριση του Watson περισσότερο μας προδιαθέτει για την πιθανότητα ενός τέτοιου διαχωρισμού. Εάν υπάρχουν ανεξάρτητες πηγές οι οποίες

κινητοποιούν ένα άτομο και οι οποίες διαχωρίζονται απ' τις αξίες του ατόμου, τότε το άτομο είναι πιθανόν μερικές φορές να κινητοποιείται να πράξει πράγματα τα οποία δεν θεωρεί ότι έχουν κάποια αξία. Για τον Watson η πιθανότητα αυτή αποτελεί το θεμέλιο του προβλήματος της ελεύθερης πράξης: Ένα άτομο μπορεί να παρεμποδίζεται απ' την δική του θέληση (Watson, 1982, p. 104).

Καταλήγοντας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το *σύστημα αξιών* ενός ατόμου είναι εκείνο το σύνολο των σκέψεων, οι οποίες, όταν συνδυάζονται με τις πραγματικές πεποιθήσεις του ατόμου, αποδίδουν ορισμένες κρίσεις. Το να αποδώσεις σ' ένα ον την ιδιότητα του ελεύθερου υποκειμένου προϋποθέτει να είσαι ένα ον το οποίο κάνει κρίσεις τέτοιου είδους. Όμως, για να είναι κάποιος ένα τέτοιο ον, σημαίνει ότι πρέπει να δώσει αξία σε εναλλακτικές καταστάσεις πραγμάτων και αυτό σημαίνει να τις κατατάσσει με όρους αξίας (Watson, 1982, p. 105).

Το *σύστημα κινήτρων* ενός ατόμου είναι εκείνο το σύνολο αντιλήψεων που το κινητοποιούν για να πράξει. Αναγνωρίζουμε το σύστημα κινήτρων του ατόμου, όταν αναγνωρίζουμε τι το κινητοποιεί. Η πιθανότητα της μη ελεύθερης πράξης αποδεικνύεται από το γεγονός ότι το αξιολογικό σύστημα και το κινητηριακό σύστημα ενός ατόμου μπορεί να μην συμπίπτουν. Τα συστήματα αυτά εναρμονίζονται όταν αυτό το οποίο καθορίζει τις κρίσεις του υποκειμένου, αναφορικά με τα πράγματα που το απασχολούν, καθορίζει και τις πράξεις του. Έτσι, ένα ελεύθερο υποκείμενο έχει την ικανότητα να μετατρέπει τις αξίες που έχει θέσει στην ζωή του σε πράξεις (Watson, 1982, pp. 105-106).

Συμπερασματικά, *ένα πρόσωπο είναι ένα ανθρώπινο υποκείμενο το οποίο πραγματοποιεί μια ελεύθερη πράξη όταν είναι σε θέση να μετατρέψει τις αξίες του σε πράξεις*. Η διάκριση την οποία υπερασπίστηκε ο Watson κατανοείται στο πλαίσιο της αντίθεσης μεταξύ της *ελεύθερης* και της *προσθετικής* πράξης, αλλά και επιλύει τα όποια προβλήματα φαίνεται να προκύπτουν απ' την παράλογη ταύτισή τους (Watson, 1982, pp. 105-106).

5.2 Η επιρροή του Harry Frankfurt

Όσον αφορά την θεωρία του Frankfurt, ο Watson προβληματίζεται ως προς τα βασικά χαρακτηριστικά της δομής της βούλησης των προσώπων. Όπως είδαμε, στην κριτική παρουσίαση της θεωρίας του Frankfurt για την ελεύθερη βούληση, τα χαρακτηριστικά αυτά είναι η κατοχή ενός *δεύτερου επιπέδου θέλησεων* και η κατοχή ενός *πρώτου επιπέδου επιθυμιών*. Ο Frankfurt κατασκευάζει την έννοια της βούλησης των προσώπων, στηριζόμενος στην έννοια της *αποτελεσματικής επιθυμίας*. Η *αποτελεσματική επιθυμία* οδηγεί ένα πρόσωπο στην πράξη. Έτσι, κάποιος για να έχει μια *δεύτερου επιπέδου θέληση*, σημαίνει ότι θέλει μια συγκεκριμένη επιθυμία να είναι η βούλησή του (Watson, 1982, p. 107).

Ο Watson θεωρεί ότι η άποψη του Frankfurt, συνδέεται κι αυτή με το πλατωνικό μοντέλο, όπως η δική του. Η σύνδεση φαίνεται να είναι εμφανής απ' τον τρόπο που αυτή η θεωρία προσπαθεί να συγκροτήσει ιεραρχικά την "δομή της βούλησης των προσώπων". Επιπλέον, η διάκριση του Frankfurt μεταξύ του πρώτου και του δεύτερου επιπέδου επιθυμιών, αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, έναν διαφορετικό τρόπο να αναφερθεί κανείς στις επιθυμίες οι οποίες ανήκουν "περισσότερο" στο άτομο σε σχέση με κάποιες άλλες. Η διάκριση αυτή αποτελεί το κομβικό σημείο σύνδεσης της θεωρίας του Frankfurt με την θεωρία του Watson.

Σε ό, τι αφορά την θεωρία του Frankfurt, ο Watson ισχυρίζεται ότι, για την συγκρότηση της βούλησης των προσώπων, το χαρακτηριστικό της θέλησης δεύτερου επιπέδου στην πραγματικότητα δεν είναι απαραίτητο. Με βάση την άποψη του Frankfurt, στην περίπτωση της σύγκρουσης επιθυμιών δεύτερου επιπέδου, το άτομο θα πρέπει να ταυτιστεί με μία απ' τις δύο συγκρουόμενες επιθυμίες, έτσι ώστε να δημιουργήσει μια θέληση δεύτερου επιπέδου. Για να ταυτιστεί όμως με μία ορισμένη επιθυμία, θα έπρεπε ήδη να υπάρχει ένας σχηματισμένος *εαυτός* με βάση τον οποίο θα επέλεγε (Watson, 1982, pp. 107-108).

Το προηγούμενο συμπέρασμα προκύπτει μέσα από ένα ερώτημα: «Θα μπορούσε κάποιος να θεωρηθεί εθελόνιο αναφορικά με τις θελήσεις και τις επιθυμίες δεύτερου επιπέδου;». Αυτό που στην πραγματικότητα αναρωτιέται ο

Watson είναι για το ποιος θα μπορούσε να είναι ο λόγος εξαιτίας του οποίου «αποτρέπεται η εθελονιότητα αναφορικά με τις υψηλότερου επιπέδου θελήσεις ενός ατόμου. Τι δίνει σ' αυτές τις θελήσεις μια ειδική σχέση προς αυτό το ίδιο το άτομο;». Είναι ανώφελο να απαντήσουμε ότι κάποιος δημιουργεί απλώς μια «αναπόφευκτη δέσμευση» μ' αυτές, όπως ισχυρίζεται ο Frankfurt (Watson, 1982, p. 108).

Η προηγούμενη δυσκολία δείχνει ότι η έννοια της διάταξης των επιθυμιών και των θελήσεων, τελικά, δεν λειτουργεί όπως επιθυμεί ο Frankfurt. Δεν μας εξηγεί το γιατί ή το πώς μια συγκεκριμένη επιθυμία, στο σύνολο των επιθυμιών ενός ατόμου, έχει μια ιδιαίτερη ιδιότητα η οποία την καθιστά παραδόξως δική του. Για τον Watson, τα ανθρώπινα υποκείμενα συχνά διαμορφώνουν αξίες, σκεφτόμενοι εναλλακτικές επιλογές τις οποίες μέχρι τότε δεν είχαν επιθυμήσει. Σε μια αρχική κατάσταση τα υποκείμενα δεν ρωτούν τον εαυτό τους ποια απ' όλες τις επιθυμίες τους επιθυμούν να είναι αποτελεσματική στην πράξη. Αντίθετα, αυτό το οποίο αναρωτιούνται σχετίζεται με το ποια πρακτική διαδρομή αξίζει να επιδιωχθεί. Η αρχική πρακτική ερώτηση σχετίζεται με τις πρακτικές διαδρομές και όχι με τον εαυτό τους. Στο σημείο όπου ο Frankfurt διαχωρίζει την ψυχολογική δομή σε πρώτου και δεύτερου επιπέδου επιθυμίες, ο Watson την διαχωρίζει με βάση τις διαφορετικές πηγές κινήτρου (Watson, 1982, p. 109).

5.3 Η θέση του Watson για την ηθική υπευθυνότητα

Η θεωρία του Watson είναι μια «δομική» θεωρία. Ωστόσο, διαφέρει, απ' την θεωρία του Frankfurt, στο ότι δεν είναι «ιεραρχική». Περισσότερο, είναι μια «δομική θεωρία πολλαπλών πηγών». Ο Watson, αντί να εστιάσει στην *ιεραρχία* των επιθυμιών, επικεντρώνεται στις διαφορετικές πηγές των επιθυμιών. Υπάρχουν κάποιες αξιακές προτιμήσεις οι οποίες προέρχονται απ' τον Λόγο ή αντικατοπτρίζουν αυτό το οποίο ο Λόγος προτείνει. Υπάρχουν, όμως, και κάποιες κινητηριακές προτιμήσεις, οι οποίες δεν προέρχονται απ' τον Λόγο, όπως είναι π.χ. οι ορεκτικές προτιμήσεις. Οι αξιακές επιθυμίες, στην πραγματικότητα, φαίνεται να

αντικατοπτρίζουν αυτά τα οποία υπερασπίζεται ένα άτομο όταν σκέφτεται την ζωή του ως ολότητα (Fischer & Ravizza, 1998, p. 185).

Από την παραπάνω άποψη, αναφορικά με τον ρόλο των αξιών, μπορούμε να συμπεράνουμε και την θέση του Watson για την ηθική υπευθυνότητα. Ένα άτομο είναι ηθικά υπεύθυνο για τις πράξεις του, στον βαθμό που υπάρχει μια δομή η οποία συνδέει τις αξιακές και τις κινητηριακές επιθυμίες του ατόμου αυτού και η δομή αυτή το οδηγεί στην πραγματοποίηση μιας πράξης (Fischer & Ravizza, 1998, p. 185).

Η Wolf αναφέρει ότι αυτός είναι ο ουσιαστικός λόγος εξαιτίας του οποίου κατατάσσει την θεωρία του Watson στις θεωρίες ενός *βαθύτερου εαυτού* (deep self view). Συμφωνεί με την άποψή του ότι για την ηθική υπευθυνότητα απαιτείται κάτι περισσότερο από το να κάνει κάποιος κάτι μονάχα από πρόθεση. Με την σειρά της, ισχυρίζεται ότι μια περαιτέρω ανάλυση της θεωρίας του Watson θα μας δείξει ότι κάποιος, για να είναι ένα υπεύθυνο υποκείμενο, δεν αρκεί μονάχα να έχει τον έλεγχο της βούλησής του. Επιπλέον, η βούλησή του πρέπει περισσότερο να αποτελεί μια έκφραση του χαρακτήρα ο οποίος προκύπτει από αυτόν τον ίδιο και δεν είναι απλώς μια ψυχολογική κατάσταση μέσα του (Wolf, *Sanity and the metaphysics of responsibility*, 1987, pp. 49-50).

Ωστόσο, σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα, ο Watson είναι περισσότερο γνωστός για μια πολύ σημαντική διάκριση. Στο άρθρο του «Two Faces of Responsibility»¹⁵⁷ αναδεικνύει ένα βασικό πρόβλημα. Φαίνεται να είναι άδικο να θεωρούμε κάποιον *υπεύθυνο* για μια πράξη, εάν η πράξη αυτή δεν μπορεί να του *καταλογιστεί* πραγματικά. Υπάρχει διαφορά σε σχέση με την ευθύνη (accountability) και την περίπτωση του καταλογισμού ευθύνης (attributability).¹⁵⁸ Ένα παράδειγμα

¹⁵⁷ Το άρθρο εκδόθηκε πρώτη φορά το 1996 (Watson, 1996, pp. 227-248). Εκδόθηκε, όμως, ξανά και το 2004 στην συλλογή του Gary Watson, *Agency and Answerability* (Oxford University Press, 2004) σελ.260-288. Για το συγκεκριμένο άρθρο, θα χρησιμοποιήσω ως βιβλίο αναφοράς την συλλογή του Watson.

¹⁵⁸ Η συγκεκριμένη διάκριση ανέδειξε ένα νέο θεωρητικό πεδίο αντιπαράθεσης. Πλέον, υπάρχουν θεωρητικές μελέτες οι οποίες προσπαθούν να εστιάσουν στις διαφορές των βασικών όρων που συνθέτουν το πρόβλημα της ηθικής υπευθυνότητας. Οι όροι αυτοί αφορούν την ευθύνη (accountability), του καταλογισμού της ευθύνης (attributability) και του να θεωρείται κάποιος υπόλογος (answerability) για μια πράξη (Shoemaker, *Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility*, 2011, pp. 602-632). Αλλά και μελέτες

αποτελούν οι πράξεις για τις οποίες ευθύνονται ψυχολογικοί καταναγκασμοί. Σε τελική ανάλυση, το ερώτημα για την ηθική υπευθυνότητα αφορά περισσότερο στο κατά πόσο η ανθρώπινη πράξη ή η συμπεριφορά ενός ατόμου φανερώνει τις αξιολογικές του κρίσεις και δεσμεύσεις ως προσωπικότητα (Eshleman, 2014).

Η διάκριση αυτή στην πραγματικότητα φανερώνει τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουν την ηθική υπευθυνότητα θεωρητικοί όπως ο Harry Frankfurt και ο Peter Strawson. Ενώ, δηλαδή, το ενδιαφέρον του Frankfurt για την ηθική υπευθυνότητα εστιάζει κυρίως σε μεταφυσικά προβλήματα για την συγκρότηση του ηθικού υποκειμένου (Frankfurt H. , 1988, p. vii), το ενδιαφέρον του Strawson για την ηθική υπευθυνότητα εστιάζει στο πώς συμπεριφερόμαστε σε σχέση με τους άλλους. Ο Frankfurt αντιμετωπίζει την υπευθυνότητα περισσότερο με όρους καταλογισμού ευθύνης (attributability), ενώ ο Strawson αντιμετωπίζει την υπευθυνότητα στο πλαίσιο των κοινωνικών σχέσεων και των στάσεων αντίδρασης που δημιουργούνται εντός τους και ασχολείται με το εάν οι κοινωνικές πρακτικές απόδοσης δικαιοσύνης, που αποτελούν έκφραση των στάσεων αυτών, δικαιολογούνται ή όχι (Strawson P. F., 1982, p. 67). Ο Strawson, δηλαδή, αντιμετωπίζει την υπευθυνότητα περισσότερο με όρους ευθύνης (accountability). Ο Watson διαβλέπει σε τέτοιου είδους μελέτες τις διαφορετικές προσεγγίσεις της υπευθυνότητας (Watson, 2004, p. 264) και μέσα από την δική του μελέτη προσπαθεί να αναδείξει το πότε κάποιο άτομο θα πρέπει να δώσει λόγο για τις πράξεις του (answerability) (Watson, Agency and Answerability, 2004).

Πιο συγκεκριμένα, φαίνεται ότι υπάρχουν δύο βασικά είδη ενδιαφέροντος με τα οποία οι άνθρωποι αντιμετωπίζουν την ηθική υπευθυνότητα. Τα ενδιαφέροντα αυτά μπορεί να έχουν διαφορετικές πηγές αλλά είναι κοινά στην ηθική ζωή. Το ένα είδος ηθικού ενδιαφέροντος σχετίζεται με την μέριμνα που δείχνουμε ως προς το να ζήσουμε μια καλή και ηθικώς αξιοπρεπή ζωή. Αυτό το είδος φανερώνει τις δεσμεύσεις μας σε επίπεδο αξιών. Το άλλο είδος ηθικού ενδιαφέροντος σχετίζεται με την μέριμνα που δείχνουμε ως προς την ανταποδοτική

οι οποίες αποφαίνονται για μία ενοποιημένη θεωρία ηθικής υπευθυνότητας στην οποία συνθέτονται οι βασικοί όροι (Smith, *Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account*, 2012, pp. 575-589).

και αντισταθμιστική δικαιοσύνη που υιοθετεί η κοινωνία της οποίας είμαστε μέλη (Watson, 2004, pp. 285-286).

Ένα αναλυτικότερο παράδειγμα το οποίο θα μας βοηθήσει στην κατανόηση των δύο βασικών εννοιών της υπευθυνότητας είναι το εξής: Ας υποθέσουμε ότι κάποιος οδηγεί ένα πολύ γρήγορο αυτοκίνητο στην εθνική οδό Αθηνών-Λαμίας. Αναπτύσσει υπερβολική ταχύτητα με αποτέλεσμα το ένα από τα μπροστινά λάστιχα να σκάσει και το αυτοκίνητο να αρχίσει να κάνει επικίνδυνους ελιγμούς στο οδόστρωμα. Ο οδηγός προσπαθεί να ανακτήσει τον έλεγχο του αυτοκινήτου, ωστόσο το αυτοκίνητο συγκρούεται στο δεξί προστατευτικό τμήμα της εθνικής οδού. Το αυτοκίνητο σύρεται με σφοδρότητα, κολλημένο στην προστατευτική μπάρα της οδού και οδηγείται με πολύ μεγάλη ταχύτητα σε μια έξοδο της οδού η οποία οδηγεί σ' έναν χώρο στάθμευσης πλησίον της οδού. Στον χώρο στάθμευσης, βρίσκεται παρκαρισμένο ένα αυτοκίνητο στο οποίο ξεκουράζονται δύο άτομα. Το αυτοκίνητο συγκρούεται με το σταθμευμένο όχημα και ο οδηγός του μαζί με τους επιβαίνοντες του σταθμευμένου οχήματος βρίσκουν τραγικό θάνατο. Ο οδηγός του αυτοκινήτου έχει την τελική ευθύνη για τον θάνατο των δύο ατόμων ή όχι; Αυτό που μπορούμε να πούμε με σιγουριά είναι ότι ο οδηγός είναι ηθικά υπεύθυνος για το ότι ανέπτυξε πολύ μεγάλη ταχύτητα στην εθνική οδό. Αυτό όμως που δυσκολευόμαστε να πούμε με σιγουριά είναι το αν θα έπρεπε, επιπλέον, να του καταλογίσουμε τον θάνατο των δύο ατόμων στο σταθμευμένο όχημα. Πολλοί παράγοντες μαζί, τους οποίους δεν μπορούμε να υπολογίσουμε, συνετέλεσαν ώστε το όχημα που έτρεχε με μεγάλη ταχύτητα να συγκρουστεί με το σταθμευμένο όχημα.

Φαίνεται λοιπόν να υπάρχουν εύλογες αντιρρήσεις οι οποίες σχετίζονται με την ανταποδοτική και αντισταθμιστική δικαιοσύνη. Οι αντιρρήσεις αυτές αναδεικνύουν την απαίτηση του ελέγχου ως τον απαραίτητο όρο σε σχέση με την απόδοση της τελικής ευθύνης (Watson, 2004, pp. 273-274). Διότι, απλώς και μόνο επειδή θεωρούμε κάποιον υπεύθυνο για κάποιο ζήτημα, αυτό δεν σημαίνει ότι το ζήτημα αφορά απαραίτητως κάποιο ηθικό ή νομικό θέμα. Το να θεωρώ υπεύθυνο τον πρωθυπουργό της χώρας μου για την οικονομική δυσπραγία των τελευταίων δύο ετών, σημαίνει ότι τον κρίνω με βάση την αποτυχία του να κάνει την δουλειά

του. Αυτό, όμως, το οποίο κρίνεται σε μια τέτοια περίπτωση δεν είναι, κατ' ανάγκη, μια ηθική αποτυχία (Watson, 2004, p. 274).

Ο Watson θίγει ένα ακόμη σημαντικό ζήτημα. Το να αποδίδουμε ηθική ευθύνη στις ανθρώπινες πράξεις περιλαμβάνει μια ιδέα σε σχέση με την αξιοπιστία των επικείμενων κυρώσεων. Αυτό σημαίνει, ότι οι πρακτικές σύμφωνα με τις οποίες κρίνουμε τους άλλους ως υπεύθυνους μας οδηγούν σε δύο βασικά ερωτήματα. Το πρώτο είναι: Σύμφωνα με ποιες αρχές οι ανθρώπινες σχέσεις υπόκεινται στην επιβολή κυρώσεων; Το δεύτερο είναι: Τι είδους κυρώσεις πρέπει να επιβάλλονται σε μια συγκεκριμένη κατάσταση; Με βάση τις ερωτήσεις αυτές, ο Watson προβαίνει σε μια γενίκευση. Τονίζει ότι *είναι άδικο να επιβάλλουμε κυρώσεις στους ανθρώπους, εκτός και εάν είχαν μια εύλογη δυνατότητα να αποφύγουν να τις υποστούν* (Watson, 2004, pp. 275-276).

5.4 Κριτική αποτίμηση της θεωρίας του Watson

Η σπουδαιότητα της θεωρίας του Watson θα μπορούσε να παρουσιαστεί μέσα από τρία θεμελιακά, κατά την γνώμη μου, ζητήματα:

1) Ο Watson υιοθετεί τον κλασικό ορισμό της ελεύθερης πράξης και συνθέτει μια σύγχρονη θεωρία για την ελεύθερη βούληση. Μια θεωρία η οποία μας βοηθά να κατανοήσουμε με περισσότερη ακρίβεια την ανθρώπινη προθετικότητα και την σχέση της με την ηθική υπευθυνότητα. Ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός δεν υπονοεί ότι όλες οι ανθρώπινες πράξεις και επιλογές έχουν την ίδια πηγή προέλευσης. Αντιθέτως, οι ανθρώπινες πράξεις και επιλογές φαίνεται να προέρχονται από διαφορετικές πηγές.

2) Ο Watson αναγνωρίζει το γεγονός ότι είναι άλλο πράγμα να θεωρούμε κάποιον *υπεύθυνο* για μια πράξη και άλλο πράγμα να μπορούμε να του *καταλογίσουμε* πραγματικά την πράξη αυτή. Η συγκεκριμένη μελέτη του Watson ανέδειξε τον διαφορετικό τρόπο προσέγγισης του προβλήματος της ηθικής υπευθυνότητας. Επιπλέον, νομίζω ότι η αναγνώριση αυτή ανέδειξε την σημασία του

να μπορούμε ορθώς να καταλογίσουμε την ευθύνη για μια πράξη σε κάποιο άτομο, εστιάζοντας στην ηθικότητά του.

3) Κατά την γνώμη μου, η γενικότερη θεωρία του Watson συνιστά μια ευφυή σύγκλιση του παλαιού ορισμού της ελευθερίας με σύγχρονα συμπεράσματα. Συμφωνεί με τον κλασικό ορισμό της ελεύθερης πράξης και αναδεικνύει το πρόβλημα των εσωτερικών ψυχολογικών καταναγκασμών που ανέκυψε για τον κλασικό ορισμό σε διπλό πλεονέκτημα. Από την μια, χρησιμοποιεί το πρόβλημα των εσωτερικών ψυχολογικών καταναγκασμών για να δείξει ότι οι ανθρώπινες επιθυμίες που οδηγούν σε πράξεις προέρχονται από διαφορετικές πηγές. Από την άλλη, χρησιμοποιεί το πρόβλημα των εσωτερικών ψυχολογικών καταναγκασμών για να αποδείξει ότι είναι άδικο να θεωρούμε κάποιον τελικώς υπεύθυνο για μια πράξη, εάν δεν μπορούμε να του την καταλογίσουμε πραγματικά και ανέδειξε ένα νέο θεωρητικό πεδίο αντιπαράθεσης.

5.5 Το πρόβλημα της συγκρότησης των αξιών

Το πρόβλημα, εν μέρει, αποτελεί μια παραλλαγμένη οπτική του προβλήματος της προέλευσης των επιθυμιών διαφορετικών επιπέδων στον Frankfurt. Με ποια έννοια αναγνωρίζει ένα άτομο ποιες αξίες είναι αυτές που πραγματικά αξίζουν και ποιες αξίες είναι αυτές στις οποίες το άτομο επιλέγει να δώσει αξία, αλλά στην πραγματικότητα δεν έχουν; Με άλλα λόγια, με ποιον τρόπο αναγνωρίζονται οι πραγματικές αξίες; Ακόμη περισσότερο, με ποιον τρόπο αναγνωρίζουμε ότι ο πραγματικός μας εαυτός δεν είναι το αποτέλεσμα δυνάμεων τις οποίες είμαστε ανίκανοι να ελέγξουμε; (Wolf S. , 1990, pp. 76-77). Η θεωρία του Watson δεν αναφέρεται σ' έναν σαφή και ξεκάθαρο τρόπο, με βάση τον οποίο τα άτομα επιλέγουν αξίες οι οποίες ισχύουν "αντικειμενικά". Δεν ενδιαφέρεται, δηλαδή, για το αν υπάρχουν αξίες οι οποίες ισχύουν για όλους τους ανθρώπους και είναι ανεξάρτητες απ' τις υποκειμενικές τους πεποιθήσεις (Wolf S. , 1990, pp. 30-32).

Το προηγούμενο πρόβλημα, πρακτικά αποτελεί την πιο ουσιαστική κριτική που δέχεται η θεωρία του Watson απ' την Suzan Wolf. Η Wolf στις θεωρίες του «βαθύτερου εαυτού»¹⁵⁹, στις οποίες κατατάσσει και την θεωρία του Watson, αντιπαραβάλλει μια σημαντική αντίρρηση. Οι θεωρίες του «βαθύτερου εαυτού» τονίζουν ότι ένα άτομο είναι υπεύθυνο, μονάχα αν είναι ικανό να διαμορφώσει τις πράξεις του πάνω στην βάση των αξιών του. Για την Wolf ωστόσο απαιτείται κάτι περισσότερο. Ένα άτομο είναι υπεύθυνο, μονάχα αν είναι ικανό να διαμορφώσει τις πράξεις του πάνω στην βάση των αξιών του και αν είναι ικανό να διαμορφώσει τις αξίες του πάνω στην βάση του τι είναι Αληθινό και Αγαθό (Wolf S. , 1990, p. 75). Την άποψη της Wolf θα την παρουσιάσω εκτενέστερα στο επόμενο κεφάλαιο.

Μια γενικότερη παρατήρηση αφορά στο γεγονός ότι φαίνεται να παρουσιάζεται μια σύνδεση στους όρους που συνθέτουν τις παλαιότερες συμβατοκρατικές θεωρίες με τους όρους που συνθέτουν τις επόμενες. Στην πραγματικότητα ο εισηγητής μιας μετέπειτα συμβατοκρατικής θεωρίας αναρωτιέται και θέτει ερωτήματα επάνω στον ορισμό στον οποίο κατέληξε συμπερασματικά ο εισηγητής της προηγούμενης θεωρίας. Με το σκεπτικό αυτό, όμως, θα μπορούσαμε εξίσου να αναρωτηθούμε επάνω σ' αυτό το οποίο ισχυρίζεται και η Wolf. Ποιο είναι το κριτήριο με βάση το οποίο κάτι θα μπορούσε να θεωρηθεί Αληθινό και Αγαθό; Νομίζω ότι είναι αρκετά δύσκολο να υπάρξει μια σαφής και ξεκάθαρη απάντηση.

Στον παραπάνω προβληματισμό της Wolf θα προσθέσω και τον γενικότερο προβληματισμό της συγκεκριμένης διατριβής αναφορικά με την προέλευση των όρων που συνθέτουν τις θεωρίες του Strawson, του Frankfurt, των Fischer & Ravizza και του Watson και την ενδεχόμενη σύνδεση των όρων αυτών με την θεωρία της Εξέλιξης. Με την παραδοχή αυτή, η ερώτηση είναι προφανής. Τελικά, από πού προέρχονται οι αξίες του ανθρώπου;

¹⁵⁹ Θα αναλύσω τις θεωρίες αυτές στο επόμενο κεφάλαιο.

6. Η θεωρία της Suzan Wolf

Στην βάση της διάκρισης των αξιών και των απλών επιθυμιών που μας εισήγαγε η θεωρία του Gary Watson, μπορούμε να πούμε ότι αναπτύσσεται και η συμβατοκρατική θεωρία της Suzan Wolf. Η θεωρία αυτή, όμως, αντιμετωπίζει με πιο ουσιαστικό τρόπο το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και το πρόβλημα της ηθικής υπευθυνότητας. Η Wolf αναπτύσσει τον συλλογισμό της, στηριζόμενη και στις προγενέστερες συμβατοκρατικές θεωρίες του Peter Strawson και του Harry Frankfurt. Ωστόσο, στο βιβλίο της *Freedom within Reason* (Wolf S. , 1990), αντιμετωπίζει τα προηγούμενα προβλήματα μέσα από μια νέα προοπτική.

Κατ' αρχάς, συμφωνεί με την άποψη του Strawson αναφορικά με την ηθική υπευθυνότητα. Ένας άνθρωπος για να είναι ηθικά υπεύθυνος θα πρέπει να είναι κατάλληλος υποψήφιος συγκεκριμένων συμπεριφορών και κρίσεων. Επιπλέον, θα πρέπει να συμμετέχει και σ' ένα συγκεκριμένο δίκτυο κοινωνικών πρακτικών, πρακτικές οι οποίες εκφράζουν το δίκτυο των συμπεριφορών και των κρίσεων. Για την Wolf, όμως, φαίνεται να υπάρχει μια σαφής και ξεκάθαρη σύνδεση της υπευθυνότητας με την ελεύθερη βούληση.¹⁶⁰ Κάποιος για να είναι υπεύθυνος για τις πράξεις του θα πρέπει οι πράξεις του αυτές να εναπόκεινται σ' αυτόν τον ίδιο, να αποτελούν δηλαδή μια "προέκταση" της βούλησής του. Για τον λόγο αυτό, η Wolf θέτει δύο ερωτήματα τα οποία παρουσιάζουν τα βασικά προβλήματα με πιο ουσιαστικό τρόπο. Σε σχέση με το πρόβλημα της υπευθυνότητας, αναρωτιέται: *Πώς είναι, τελικά, δυνατή η υπευθυνότητα;* Και σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης: *Τι είδους όντα πρέπει να είμαστε εάν θέλουμε να είμαστε υπεύθυνοι για τα αποτελέσματα της βούλησής μας;* Η Wolf προσπαθεί να δώσει απαντήσεις στα ερωτήματα αυτά (Wolf S. , 1990, pp. 3-4).

¹⁶⁰ Παρατηρούμε ότι στην θεωρία της Wolf υπάρχει μια ξεκάθαρη τοποθέτηση αναφορικά με την σχέση της ηθικής υπευθυνότητας και της ελεύθερης βούλησης. Η συγκεκριμένη αλλαγή είναι πολύ σημαντική αν αναλογιστούμε ότι σε προγενέστερες συμβατοκρατικές θεωρίες όπως του Peter Strawson και του Harry Frankfurt, αλλά και σε μεταγενέστερες όπως των Fischer & Ravizza, δεν υπάρχει κάποια ουσιαστική συζήτηση ως προς την σχέση αυτή.

Η Wolf ξεκινάει τον συλλογισμό της στηριζόμενη σ' αυτό το οποίο χαρακτηρίζει ως *Δίλημμα της Αυτονομίας* (The dilemma of Autonomy). Με τον όρο αυτονομία εννοεί την ελευθεροκρατική έννοια της ελευθερίας. Κάποιος για να είναι ελεύθερος θα πρέπει ο ίδιος να νομοθετεί για τον εαυτό του. Ο όρος της αυτονομίας, όμως, παρουσιάζει μια θεμελιακή αντίφαση. Θεωρείται συγχρόνως *αδύνατος* αλλά και *αναγκαίος* για την ηθική υπευθυνότητα.¹⁶¹ *Αναγκαίος*, διότι ένα άτομο, για να θεωρείται υπεύθυνο για τις πράξεις του, θα πρέπει το περιεχόμενο της βούλησής του, το οποίο καθορίζει την συμπεριφορά του, να εναπόκειται σ' αυτό το ίδιο και πουθενά αλλού. *Αδύνατος*, επειδή ένα άτομο, για να είναι πραγματικά υπεύθυνο για τις πράξεις του, θα πρέπει όχι μόνο η συμπεριφορά του να εναπόκειται στον εαυτό του αλλά με την σειρά του και αυτός ο εαυτός θα πρέπει να εναπόκειται σ' έναν βαθύτερο εαυτό, δημιουργώντας μια ατέρμονη σειρά εαυτών, η οποία στην πραγματικότητα κατακερματίζει την έννοια του εαυτού. Η δυσκολία αυτή ενδιαφέρει ιδιαίτερα την Wolf. Αν είναι να υπάρξει μια θετική λύση στο πρόβλημα της υπευθυνότητας και της ελεύθερης βούλησης, τότε θα πρέπει να βρούμε έναν τρόπο ο οποίος θα παρουσιάζει διαφορετικά το συμπέρασμα ότι ο όρος της αυτονομίας είναι όπως τον παρουσίασε πρωτύτερα. Για τον λόγο αυτό, πρέπει να δείξει είτε ότι η αναγκαιότητα της αυτονομίας για την υπευθυνότητα δεν ευσταθεί, είτε ότι, παρ' όλα τα φαινόμενα και την αδυνατότητα του όρου της αυτονομίας, «είναι πιθανόν, και μάλιστα εύλογο, να νομίζουμε ότι την ικανοποιούμε τακτικά» (Wolf S., 1990, pp. 13-15).¹⁶²

Για τον σκοπό αυτό, αναλύει δύο βασικές θεωρίες οι οποίες φαίνεται να προσφέρουν τις πιο εύλογες απαντήσεις σε ό, τι αφορά το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Την «θεωρία του πραγματικού εαυτού» (Real-self view) και την «θεωρία της Αυτονομίας» (Autonomy view). Παρουσιάζει, ωστόσο, και μια τρίτη θεωρία, την «θεωρία του Λόγου» (Reason view), η οποία για

¹⁶¹ Η Wolf με τον τρόπο αυτό αντιτίθεται στους ελευθεροκράτες. Το πρόβλημα της αντίφασης του όρου της αυτονομίας αποτελεί, κατά την γνώμη μου, έναν επαρκή και ουσιαστικό λόγο απομάκρυνσης απ' την ελευθεροκρατία.

¹⁶² Το πρόβλημα της αυτονομίας, στην πραγματικότητα η αντίφαση την οποία παρουσιάζει ο όρος αυτός, δείχνει την σημασία του εγχειρήματος της Wolf η οποία προσπαθεί να υπερασπιστεί την μη αναγκαιότητα του όρου για την ηθική υπευθυνότητα. Με τον τρόπο αυτό, φαίνεται ότι αντιμετωπίζει με έναν θετικό τρόπο ένα "αξεπέραστο" πρόβλημα.

την ίδια αποτελεί την καλύτερη δυνατή απάντηση σε σχέση με το προηγούμενο πρόβλημα.

6.1 Η θεωρία του Πραγματικού εαυτού (Real-self view)

Η Wolf, κατ' αρχάς, αντιπαραθέτει το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας στο δίλημμα της Αυτονομίας. Όπως είπαμε, ο όρος της αυτονομίας φαίνεται να είναι συγχρόνως ένας *αναγκαίος* όρος για την υπευθυνότητα και ένας όρος ο οποίος είναι *αδύνατος* γιατί ένα άτομο, για να είναι πραγματικά υπεύθυνο για τις πράξεις του, θα πρέπει όχι μόνο η συμπεριφορά του να εναπόκειται στον εαυτό του αλλά με την σειρά του και αυτός ο εαυτός θα πρέπει να εναπόκειται σ' έναν βαθύτερο εαυτό, δημιουργώντας μια ατέρμονη σειρά εαυτών. Έτσι, για την Wolf, μια θετική υπεράσπιση της υπευθυνότητας θα πρέπει να στηρίζεται σε μία από δύο πιθανές εξηγήσεις. Η πρώτη αφορά μια εναλλακτική ερμηνεία της υπευθυνότητας η οποία δεν θα εξαρτάται απ' τον όρο της αυτονομίας και η δεύτερη αφορά μια συνεκτική έννοια αυτονομίας την οποία θεωρούμε ότι ικανοποιούμε τακτικά (Wolf S. , 1990, pp. 15,26,45). Σε ό, τι αφορά την πρώτη πιθανή εξήγηση, η Wolf την συνδέει με την «θεωρία του Πραγματικού Εαυτού» (Real-self view), μια θεωρία στην οποία κάνει μια προσπάθεια να αναλύσει μια μη αυτόνομη προοπτική του ελεύθερου και υπεύθυνου υποκειμένου. Σε ό, τι αφορά την δεύτερη πιθανή εξήγηση, η Wolf την συνδέει με την «θεωρία της Αυτονομίας» (Autonomy view), στην οποία θα προσπαθήσει να επεξεργαστεί μια συγκεκριμένη μορφή του όρου της αυτονομίας.

Μη αυτόνομη αντίληψη της υπευθυνότητας

Συνήθως, για να απαλλάξουμε από την υπευθυνότητα κάποιους ανθρώπους, σε ορισμένες εξαιρετικές περιπτώσεις, χρησιμοποιούμε διαισθητικά τον όρο της

αυτονομίας. Τέτοιες περιπτώσεις αφορούν πράξεις και επιλογές οι οποίες πραγματοποιούνται από άτομα που είναι θύματα ύπνωσης, θύματα εξαναγκασμού αλλά και θύματα ψυχαναγκαστικών συμπεριφορών. Στα άτομα αυτά δεν μπορούμε να προσδώσουμε την ικανότητα της αυτονομίας και γι' αυτό θεωρούμε ότι δεν είναι υπεύθυνα για τις πράξεις τους. Ωστόσο, ο όρος της αυτονομίας προβληματίζει γενικότερα, ακριβώς επειδή, όπως είδαμε, είναι συγχρόνως *αναγκάιος* για την ηθική υπευθυνότητα και *αδύνατος* γιατί ένα άτομο, για να είναι πραγματικά υπεύθυνο για τις πράξεις του, θα πρέπει όχι μόνο η συμπεριφορά του να εναπόκειται στον εαυτό του αλλά με την σειρά του και αυτός ο εαυτός θα πρέπει να εναπόκειται σ' έναν βαθύτερο εαυτό, δημιουργώντας μια ατέρμονη σειρά εαυτών. Από την μία, η *αδυνατότητα* του όρου της αυτονομίας φαίνεται να εξαιρεί όλα τα ανθρώπινα υποκείμενα από την υπευθυνότητα και, από την άλλη, η *αναγκαιότητα* του όρου της αυτονομίας ως απαραίτητης προϋπόθεσης για την υπευθυνότητα, παρουσιάζει την ίδια την έννοια της υπευθυνότητας ως μια έννοια η οποία δεν μπορεί να έχει κανένα νόημα (Wolf S. , 1990, pp. 26-27).

Η Wolf αναρωτιέται αν θα μπορούσε να υπάρξει μια εναλλακτική εξήγηση η οποία και πάλι θα δικαιολογεί, με διαφορετικό όμως τρόπο, το γεγονός ότι απαλλάσσουμε με διαισθητικό τρόπο τα θύματα των προβληματικών περιπτώσεων απ' την υπευθυνότητα. Η εξήγηση αυτή θα πρέπει να επικεντρώνεται σε χαρακτηριστικά τα οποία θα διακρίνουν αυτές τις εξαιρετικές περιπτώσεις απ' τις αντίστοιχες τυπικές και μη προβληματικές περιπτώσεις. Με τον τρόπο αυτό, η Wolf προσπαθεί να διακρίνει έναν πιο επιεική όρο για την υπευθυνότητα, σε σχέση με τον όρο της αυτονομίας, ο οποίος, σε συμφωνία και με τις διαισθήσεις μας, θα αποκλείει τα άτομα των προβληματικών περιπτώσεων χωρίς να απειλεί τον γενικότερο ισχυρισμό μας ότι ως άνθρωποι πρέπει να είμαστε υπεύθυνοι για τον εαυτό μας και τις πράξεις που προέρχονται απ' αυτόν (Wolf S. , 1990, p. 27).

Για τον σκοπό αυτό επικαλείται τον David Hume, όπως και ο Watson, και συμφωνεί με τον διαχωρισμό της «αναγκαιότητας» που αυτός προτείνει.¹⁶³ Ο Hume

¹⁶³ Παρατηρούμε τους σύγχρονους συμβατοκράτες, όπως τον Watson και την Wolf, να προσπαθούν να βρουν ερείσματα στην κλασική συμβατοκρατία και σ' έναν απ' τους σημαντικότερους, κατά την γνώμη μου, εκπρόσωπο της, τον David Hume. Κάτι τέτοιο νομίζω είναι ενδιαφέρον, επειδή μια "διαφορετική" ανάγνωση των κλασικών συμβατοκρατών μπορεί να

υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο διαφορετικά είδη *αναγκαιότητας*. Συγκεκριμένα, ισχυρίζεται ότι υπάρχει μια *αναγκαιότητα* η οποία υπαινίσσεται ότι κάτι πραγματοποιείται βίαια, με δύναμη και με περιορισμό, κάτι το οποίο δεν μας φαίνεται κατανοητό. Η *αναγκαιότητα* αυτή είναι αντίθετη απ' την ελευθερία του αυθορμητισμού (*liberty of spontaneity*). Επιπλέον, όμως, υπάρχει και μια *αναγκαιότητα*, που συνδέεται αξεδιάλυτα με την ιδέα της αιτιότητας, η οποία είναι αντίθετη απ' την ελευθερία εξ αδιαφορίας (*the liberty of indifference*) (Hume, 1888, pp. 407-408). Σύμφωνα με τον Hume, η *αναγκαιότητα* η οποία είναι αντίθετη απ' την ελευθερία του αυθορμητισμού ευθύνεται για το ότι οι περιπτώσεις, π.χ., των θυμάτων ύπνωσης, των θυμάτων εξαναγκασμού ή των διανοητικά ασθενών, είναι προβληματικές. Η άποψη αυτή στην πραγματικότητα υπαινίσσεται ότι η ελευθερία του αυθορμητισμού είναι όρος για την ίδια την υπευθυνότητα. Η Wolf τονίζει ότι στις προβληματικές περιπτώσεις, που είδαμε προηγουμένως, οι πράξεις που πραγματοποιούν τα άτομα αυτά καθίστανται αναγκαίες από εξωτερικές, κατά κάποιον τρόπο, αιτίες και όχι απ' τον "βαθύτερο" εαυτό των ατόμων. Σ' αυτές τις περιπτώσεις, ωστόσο, αποτυγχάνουμε να διαχωρίσουμε τα διαφορετικά είδη αναγκαιότητας, με βάση τον διαχωρισμό του Hume, και γι' αυτό θεωρούμε λανθασμένα ότι ο όρος της αυτονομίας, ως προϋπόθεση για την υπευθυνότητα, απαιτεί μονάχα την ελευθερία εξ αδιαφορίας. Αυτό που στην πραγματικότητα ισχυρίζονται ο Hume και η Wolf, είναι ότι όταν αποκλείουμε κάποιους ανθρώπους απ' την ηθική υπευθυνότητα, το κάνουμε επειδή θεωρούμε ότι δεν είναι αυτόνομοι σε σχέση με την αιτιοκρατία. Αυτό που ισχύει, όμως, είναι ότι σ' αυτές τις εξαιρετικές περιπτώσεις οι άνθρωποι περιορίζονται από άλλους παράγοντες οι οποίοι είναι ανεξάρτητοι απ' το ζήτημα της αιτιοκρατίας (Wolf S. , 1990, p. 27).

Η αποτυχία της διάκρισης των δύο διαφορετικών ειδών *αναγκαιότητας* ευθύνεται για το ότι συγχέουμε λανθασμένα τα προβληματικά στοιχεία που συνθέτουν τις περιπτώσεις αυτές. Συνέπεια της αποτυχίας αυτής, είναι ότι θεωρήσαμε λανθασμένα ότι ο όρος της αυτονομίας προϋποθέτει ότι ένα υπεύθυνο υποκείμενο δεν διαθέτει την ελευθερία του αυθορμητισμού και, απλώς,

αποδειχθεί πολύ σημαντική αναφορικά με το ενδεχόμενο μιας ενοποιημένης σύγχρονης συμβατοκρατικής θεωρίας.

προϋποθέτει ότι ένα υπεύθυνο υποκείμενο διαθέτει την ελευθερία εξ αδιαφορίας. Η άποψη αυτή, όμως, είναι μερικώς σωστή (Wolf S. , 1990, p. 27).

Σε φυσιολογικές συνθήκες, ένα άτομο πράττει ελεύθερα όταν είναι ικανό να συμπεριφέρεται με βάση την βούλησή του, η οποία με την σειρά της κυβερνιέται απ' το σύνολο των επιθυμιών του ατόμου. Αν αναλογιστούμε, όμως, συγκεκριμένες περιπτώσεις θα διαπιστώσουμε ότι το μοντέλο της ελεύθερης πράξης στο οποίο αναφέρεται η Wolf είναι πολύ απλοϊκό και στην ουσία είναι δύσκολο να διαχωρίσουμε, με βάση το μοντέλο αυτό, τις φυσιολογικά ελεύθερες πράξεις απ' τις διαισθητικά ανελεύθερες.¹⁶⁴ Με τον όρο *διαισθητικά ανελεύθερες πράξεις*, η Wolf έχει κατά νου συγκεκριμένες περιπτώσεις στις οποίες το άτομο περιορίζεται απ' τις δικές του επιθυμίες αλλά και ιδιαίτερες περιπτώσεις στις οποίες το άτομο νιώθει αναγκασμένο να δράσει από μια βούληση η οποία δεν είναι στην πραγματικότητα δική του. Για τις περιπτώσεις αυτές, η Wolf ισχυρίζεται ότι το άτομο τελικά *αποξενώνεται* απ' τις επιθυμίες του ή καλύτερα *αποξενώνεται* απ' την δική του βούληση (Wolf S. , 1990, p. 28).

Το θετικό μοντέλο της Wolf, σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα, χαρακτηρίζεται όχι με όρους *ποσότητας* επιθυμιών, αλλά αντίστοιχα με όρους *ποιότητας* συγκεκριμένων επιθυμιών.¹⁶⁵ Κάτι τέτοιο είναι πολύ σημαντικό, επειδή το χαρακτηριστικό που διαχωρίζει την μη αλλοτριωμένη από την αλλοτριωμένη πράξη είναι ότι η βούληση των μη αλλοτριωμένων υποκειμένων προκύπτει απ' τον μη αλλοτριωμένο *εαυτό τους*. Απ' τον *πραγματικό τους εαυτό*, τον εαυτό σύμφωνα με τον οποίο κάποιο υποκείμενο αναγνωρίζεται. Στην πραγματικότητα, για το είδος και την ποιότητα των επιθυμιών της βούλησης του εαυτού του κρίνεται κάθε άτομο σε σχέση με την υπευθυνότητα. Έτσι, και σε συμφωνία με τα όσα έχει υποστηρίξει έως τώρα η Wolf, το μοντέλο της ελεύθερης πράξης που προτείνει είναι ένα μοντέλο σύμφωνα με το οποίο οι πράξεις ενός υποκειμένου για να είναι ελεύθερες

¹⁶⁴ Παρατηρούμε λοιπόν, ότι η Wolf, όπως και ο Watson, προσπαθεί να αντιμετωπίσει το γεγονός ότι ο κλασικός ορισμός της ελεύθερης πράξης είναι αρκετά "στενός" και δεν μπορεί να καλύψει το σύνολο των διαφορετικών πηγών των πράξεων.

¹⁶⁵ Με βάση την διάκριση αυτή, γίνεται φανερό και το συγκριτικό πλεονέκτημα της γενικότερης τοποθέτησης της Wolf, επειδή, σε σχέση με την ελεύθερη πράξη, φαίνεται να ασχολείται με την *ποιότητα* των επιθυμιών που οδηγούν στην πράξη και όχι με την *ποσότητα* των διαφορετικών επιλογών.

πρέπει να κυβερνώνται από την βούλησή του και η βούλησή του να κυβερνάται από τον μη αλλοτριωμένο και πραγματικό εαυτό του (Wolf S. , 1990, p. 30).

Για να κατανοήσουμε, όμως, το τι είναι ο πραγματικός εαυτός η Wolf μας καλεί να αναλογιστούμε επάνω στην διάκριση που εισήγαγε το 1975 ο Gary Watson μεταξύ των αξιών και των επιθυμιών (Watson, 1982, pp. 96-110). Όπως είδαμε, για τον Watson οι αξίες και οι επιθυμίες αποτελούν διαφορετικές πηγές κινήτρων. Με παρόμοιο τρόπο και η Wolf ισχυρίζεται ότι οι πράξεις που καταλογίζονται στον πραγματικό εαυτό ενός ατόμου, προέρχονται αποκλειστικά απ' το δικό του αξιακό σύστημα. Αυτό, όμως, πρακτικά σημαίνει ότι η συμπεριφορά ενός ατόμου καταλογίζεται στον πραγματικό του εαυτό, αν το άτομο αυτό έχει την ικανότητα συγχρόνως: α) Να κυβερνά την συμπεριφορά του στην βάση της δικής του βούλησης και, β) να κυβερνά την βούλησή του στην βάση του δικού του αξιακού συστήματος. Με βάση τον ορισμό αυτό, μπορούμε να εξηγήσουμε και το γιατί τα θύματα της ύπνωσης, του εξαναγκασμού και των ψυχολογικών ασθενειών δεν τα κρίνουμε ως ηθικώς υπεύθυνα για τις πράξεις τους. Δεν μπορούμε να καταλογίσουμε τις πράξεις των ατόμων αυτών στον *πραγματικό και βαθύτερο* εαυτό τους. Το γεγονός αυτό, μας κατευθύνει να μην τους θεωρούμε υπεύθυνους για αυτό το οποίο πράττουν (Wolf S. , 1990, pp. 30-34).

Με τον τρόπο αυτό, η Wolf φαίνεται να προτείνει έναν διαφορετικό όρο, απ' τον όρο της αυτονομίας, σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα. Η συμπεριφορά ενός ατόμου που θα μπορούσε να καταλογιστεί στον πραγματικό του εαυτό, είναι ένας όρος της υπευθυνότητας, που δικαιολογεί την τάση μας να σκεφτόμαστε ότι κάποια άτομα δεν είναι υπεύθυνα για την συμπεριφορά τους, χωρίς, ωστόσο, να αμφιβάλλουμε για την πιθανότητα κάθε άτομο να πρέπει να θεωρείται υπεύθυνο για τις πράξεις του. Αυτός ο εναλλακτικός όρος, του καταλογισμού της συμπεριφοράς ενός ατόμου στον πραγματικό του εαυτό, αποτελεί μια διαφορετική ερμηνεία απέναντι στην ερμηνεία ότι η υπευθυνότητα απαιτεί την αυτονομία (Wolf S. , 1990, p. 35).

Σύμφωνα με τα παραπάνω, η Θεωρία του Πραγματικού Εαυτού (Real Self View) για την ελεύθερη πράξη, απαιτεί ένα άτομο να διαθέτει έναν πραγματικό

εαυτό και, επιπλέον, απαιτεί την ικανότητα του καταλογισμού της συμπεριφοράς του ατόμου στον πραγματικό του εαυτό. Για την Wolf δεν έχει σημασία από πού προέρχεται ο εαυτός αυτός.¹⁶⁶ Πολύ περισσότερο, η Wolf υποστηρίζει ότι με τον όρο αυτό φαίνεται να αντιμετωπίζεται και το πρόβλημα της αδυνατότητας της αυτονομίας. Εφόσον ο αναγκαίος όρος άλλαξε, για την Wolf κάτι τέτοιο φαίνεται να σημαίνει, επιπλέον, ότι άλλαξαν και οι συνέπειες στην αδυνατότητα του όρου της αυτονομίας. Αν η πραγματικότητα της αυτονομίας απαιτεί μια επ' άπειρον αναδρομή σε διαφορετικούς εαυτούς, ο εναλλακτικός όρος που η ίδια προτείνει φαίνεται να μην απαιτεί την συγκεκριμένη επ' άπειρον αναδρομή (Wolf S. , 1990, pp. 34-35).¹⁶⁷

Εάν, λοιπόν, ο Hume έχει δίκιο, αναφορικά με τα διαφορετικά είδη *αναγκαιότητας*, τότε το να αποδεχτούμε την αυτονομία ως όρο για την υπευθυνότητα είναι λάθος. Το λάθος βασίζεται στο ότι συγχέουμε την ιδέα της *αιτιότητας* με την ιδέα του *περιορισμού*. Η Wolf παρουσιάζει την σύγχυση αυτή σε δύο επιπλέον έννοιες, την έννοια του *πραγματικού εαυτού* ενός ατόμου και την έννοια του *αδιαφοροποίητου εαυτού*. Ο λόγος εξαιτίας του οποίου δεχόμαστε τον όρο της αυτονομίας ήταν επειδή δεν μπορούσαμε να αναγνωρίσουμε την ψυχολογική περιπλοκότητα των ανθρώπινων υποκειμένων. Υπήρχε, δηλαδή, αδυναμία στο να αναγνωρίσουμε τους διαφορετικούς τρόπους με βάση τους οποίους ένα άτομο μπορεί να προκληθεί να δράσει ή αδυναμία στο να αναγνωρίσουμε τους διαφορετικούς τύπους ελέγχου που θα μπορούσε να έχει ένα άτομο επάνω στην βούλησή του. Οι περιπλοκότητες αυτές μας δείχνουν ότι τα προβλήματα εμφανίζονται όχι επειδή εξετάζουμε το αν προκλήθηκαν κάποιες πράξεις αλλά στο πώς προκλήθηκαν αυτές οι πράξεις. Η Wolf επισημαίνει ότι τα όποια προβλήματα παρουσιάζονται, αναφορικά με την ψυχολογική περιπλοκότητα,

¹⁶⁶ Ωστόσο, το ζήτημα της προέλευσης των βασικών όρων που συνθέτουν τις σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες αποτελεί ένα απ' τα σημαντικότερα ζητήματα της συγκεκριμένης διατριβής. Θεωρώ ότι το να γνωρίσουμε από πού προέρχεται ο βαθύτερος εαυτός μας, αν πραγματικά διαθέτουμε κάποιον, είναι ένα πολύ σημαντικό ζήτημα.

¹⁶⁷ Μου είναι, ωστόσο, δύσκολο να κατανοήσω τον τρόπο με τον οποίο ο εναλλακτικός όρος που προτείνει η Wolf για την υπευθυνότητα, δεν απαιτεί και ο ίδιος μια επ' άπειρον αναδρομή σε εαυτούς. Με ποιον τρόπο ένα άτομο κατανοεί ότι διαθέτει έναν πραγματικό εαυτό; Με ποιον τρόπο τον διακρίνει; Το σημείο αυτό, μου φαίνεται ότι χρειάζεται περαιτέρω διευκρινίσεις.

τελικά, έχουν σχέση με το είδος του ελέγχου το οποίο ασκούν τα άτομα επάνω στην συμπεριφορά τους (Wolf S. , 1990, pp. 34-35).¹⁶⁸

6.2 Η θεωρία της Αυτονομίας (Autonomy View)

Με την Θεωρία του Πραγματικού Εαυτού, η Wolf παρουσίασε ένα ισχυρό επιχειρήμα για να εγκαταλειφθεί ο προβληματικός όρος της αυτονομίας. Παρ' όλα αυτά, η θεωρία αυτή εξακολουθεί να είναι ελλιπής. Ακόμα και αν εξηγεί κάποιες εμφανείς διαφορές μεταξύ πλήρως ανεπτυγμένων και χωρίς περιορισμούς προσώπων, και ατόμων, τα οποία, με κάποιον τρόπο, περιορίζονται, αποτυγχάνει, εντέλει, να εξηγήσει κάποιες εμφανείς διαφορές μεταξύ των πλήρως ανεπτυγμένων και χωρίς περιορισμούς προσώπων. Μόνο τα πρόσωπα μπορούν και πράττουν σύμφωνα με τις αξίες τους και το γεγονός αυτό φαίνεται να συνδέεται με το γεγονός ότι αποδίδουμε την υπευθυνότητα στα πρόσωπα. Ωστόσο, οι αξίες φαίνεται να διαφέρουν από πρόσωπο σε πρόσωπο και η θεωρία του πραγματικού Εαυτού αποτυγχάνει στην ουσία να εξηγήσει το γιατί η προηγούμενη σύνδεση είναι σχετική. Στην πραγματικότητα, με τον τρόπο αυτό, η θεωρία του πραγματικού Εαυτού αποτυγχάνει να εξηγήσει το γιατί η ίδια η υπευθυνότητα έχει κάποιο νόημα (Wolf S. , 1990, pp. 46-47).

Τα όποια κενά υπάρχουν, σε σχέση με την θεωρία αυτή, φαίνεται και πάλι να καλύπτονται μονάχα απ' τον όρο της αυτονομίας. Η Wolf τονίζει ότι για τον λόγο αυτό, ίσως, θα ήταν προτιμότερο να ακολουθήσουμε την δεύτερη πιθανή εξήγηση. Με ποιον τρόπο θα μπορούσε η αυτονομία, ως όρος της υπευθυνότητας, να κατανοηθεί συνεκτικά, αλλά και πώς θα μπορούσε, επιπλέον, να εφαρμοστεί; Όταν αναλογιζόμαστε τις ανθρώπινες πράξεις συνήθως σκεφτόμαστε ότι αυτές πραγματοποιούνται σε συμφωνία με αυτό το οποίο επιθυμεί περισσότερο ή αξιολογεί ως καλύτερο ο πράττων. Εάν, όμως, αναρωτηθούμε επάνω στο γιατί

¹⁶⁸ Το σημείο αυτό είναι κομβικό, καθότι δείχνει την επιρροή που άσκησε η θεωρία της Wolf στην μετέπειτα θεωρία των Fischer & Ravizza. Η έννοια του μηχανισμού του ελέγχου και η σχέση του με την ανθρώπινη συμπεριφορά, η οποία οδηγεί σε πράξεις, δημιουργεί επιπλέον προβληματισμούς σχετικά με τα προβλήματα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας.

κάποιο υποκείμενο αξιολογεί, τότε ψάχνουμε να βρούμε μια συνδυαστική απάντηση η οποία αναγκαστικά θα πρέπει να επικεντρώνεται στην επιρροή που ασκούν στο υποκείμενο η κληρονομικότητα και το περιβάλλον του. Μια απάντηση αυτού του είδους, όμως, εμφανίζει το άτομο απλώς ως έναν ενδιάμεσο κρίκο σε μια αλυσίδα η οποία εκτείνεται από την κληρονομικότητα και το περιβάλλον μέχρι την τελική συμπεριφορά του. Οι πράξεις του ατόμου απλώς εκτυλίσσονται και μοιραία θα πραγματοποιηθούν στην σειρά των φυσικών γεγονότων. Εάν, όμως, δεν θελήσουμε να απαντήσουμε στο *γιατί* κάποιο άτομο έχει τις αξίες που έχει, τότε το γεγονός ότι ένα άτομο έχει αξίες, φαίνεται να είναι ανεξήγητο. Απ' την άλλη, εάν ο ρόλος του ατόμου στον κόσμο δεν είναι καθορισμένος, τότε το γεγονός ότι έχει τις αξίες που έχει φαίνεται να είναι αυθαίρετο και τυχαίο. Η Wolf επιμένει ότι αν θέλουμε να κατανοήσουμε τον εαυτό μας ως αυτόνομο υποκείμενο, τότε και οι δύο προηγούμενες εναλλακτικές πρέπει να απορριφθούν (Wolf S. , 1990, p. 47).

Αυτόνομη αντίληψη της υπευθυνότητας

Εξαιτίας της απόρριψης των δύο προηγούμενων εναλλακτικών, η Wolf προσπαθεί να παρουσιάσει μια τρίτη εναλλακτική. Με την άποψη αυτή, αναπτύσσει μια αντίληψη για το πώς *θα έμοιαζε* ένα αυτόνομο υποκείμενο. Η Wolf, όμως, τονίζει, ότι ακόμη και αν αντιληφθούμε το πώς ένα αυτόνομο υποκείμενο θα έμοιαζε, είναι κάτι το οποίο στην πραγματικότητα δεν μας χρειάζεται για να αποκτήσει νόημα η αίσθηση που έχουμε για τον εαυτό μας ως υπεύθυνου όντος (Wolf S. , 1990, p. 48).

Σύμφωνα με τα όσα έχει υποστηρίξει η Wolf στο προηγούμενο κεφάλαιο, φαίνεται ότι οι αξίες αποτελούν κίνητρα τα οποία προκύπτουν απ' τον πραγματικό εαυτό του υποκειμένου. Το τι αξίες, όμως, έχουμε φαίνεται να είναι θέμα επιλογής. Ακριβώς επειδή αξιολογούμε ότι μερικές επιθυμίες αξίζουν περισσότερο από κάποιες άλλες, φαίνεται ότι η ίδια η διαδικασία της αξιολόγησης των επιθυμιών του εαυτού μας βρίσκεται υπεράνω απ' τις επιθυμίες του εαυτού μας. Στο μοντέλο

αυτό, διαπιστώνουμε ότι ο εαυτός που αξιολογεί είναι σαν να παρατηρεί τον εαυτό που επιθυμεί. Μ' αυτή την σειρά, ο εαυτός που επιθυμεί φαίνεται να είναι "προϊόν" των επιρροών της κληρονομικότητας και του περιβάλλοντος ή αλλιώς φαίνεται να αποτελεί μια αυθαίρετη συλλογή τυχαίων διατάξεων. Η άποψη αυτή, ισχυρίζεται η Wolf, στην πραγματικότητα λέει ότι εάν ήμασταν μονάχα εαυτοί που απλώς επιθυμούσαν, τότε είναι σχεδόν βέβαιο ότι δεν θα ήμασταν ούτε ελεύθεροι ούτε υπεύθυνοι (Wolf S. , 1990, p. 50).

Σύμφωνα με τα προηγούμενα, είναι φυσιολογικό να θεωρήσουμε ότι ο εαυτός που αξιολογεί είναι ο *αυτόνομος εαυτός*. Παρ' όλα αυτά, είναι αρκετά αμφίβολο το αν μπορούμε πραγματικά να χαρακτηρίσουμε την διαδικασία της επιλογής που φαίνεται ότι διαθέτουμε σε σχέση με τις αξίες μας σαν εμπειρία αυτόνομης επιλογής. Διότι, η ιδέα ότι επιλέγουμε τι να πράξουμε, μ' έναν τρόπο ο οποίος δεν καθορίζεται απαραίτητα μονάχα απ' την δύναμη των επιθυμιών που δεν έχουν αξία, δεν σημαίνει ότι οι επιλογές δεν μπορούν να καθορίζονται μ' έναν διαφορετικό τρόπο. Αν γίνουμε πιο προσεκτικοί, θα διαπιστώσουμε ότι η ικανότητα να διαμορφώνουμε αξίες μπορεί να χαρακτηριστεί ως μια υψηλότερου επιπέδου λειτουργία. Το γεγονός ότι οι αξίες μας, σε αντίθεση με τις απλές επιθυμίες, μπορούν και ελέγχονται ή μπορούν και επιλέγονται σε συμφωνία με τον Λόγο, μας κάνει να αναγνωρίσουμε στον εαυτό μας που αξιολογεί τον ορθολογικό εαυτό μας (Wolf S. , 1990, p. 51).

Όμως, ακόμα και αν αναγνωρίσουμε στον εαυτό μας που αξιολογεί τον ορθολογικό εαυτό μας, μένει να απαντήσουμε στο ερώτημα αν τελικά ο εαυτός που αξιολογεί μπορεί να είναι αυτόνομος. Ήδη η Wolf έχει τονίσει, ότι όταν ένα άτομο πράττει αυτό το οποίο περισσότερο επιθυμεί να πράξει, κάτι τέτοιο δεν υπονοεί ότι είναι και αυτόνομο. Γιατί, αν ένα άτομο δεν μπορεί να ελέγξει τις επιθυμίες τις οποίες έχει, τότε δεν μπορεί να ελέγξει και το ότι πράττει εξαιτίας της δυνατότερης επιθυμίας που έχει. Αυτό, όμως, σημαίνει ότι δεν έχει τον τελικό έλεγχο των πράξεών του. Με παρόμοιο τρόπο, αν ο Λόγος είναι μια λειτουργία την οποία το άτομο δεν μπορεί απλώς παρά να έχει, και η λειτουργία αυτή, με την σειρά της, δημιουργεί κίνητρα με τα οποία το άτομο δεν μπορεί απλώς παρά να πράττει, τότε

και πάλι το άτομο δεν μπορεί να έχει τον τελικό έλεγχο των πράξεών του (Wolf S. , 1990, pp. 51-52).

Το επιπρόσθετο ερώτημα για το αν η ορθολογική πράξη μπορεί να θεωρηθεί αυτόνομη, θα μπορούσε να απαντηθεί αν σκεφθούμε την εξής διαδικασία. Αν δεν εξαρτάται από εμάς το ότι είμαστε ορθολογικά υποκείμενα και αν το να είμαστε ορθολογικά υποκείμενα δεν σημαίνει απαραίτητα ότι εξαρτάται από εμάς το ότι έχουμε λόγους και το ότι δρούμε βάση αυτών, τότε η πράξη σε συμφωνία με τον Λόγο δεν είναι περισσότερο αυτόνομη απ' την πράξη η οποία πραγματοποιείται σε συμφωνία με κάθε άλλη ψυχολογική διαδικασία. Ωστόσο, μερικές απ' τις εμπειρίες που έχουμε, σε σχέση με τις αξίες που επιλέγουμε να είναι δικές μας και να πράττουμε σε συμφωνία μ' αυτές, φαίνεται να είναι συμβατές με την άποψη ότι επιλέγουμε σε συμφωνία με τον Λόγο. Με άλλα λόγια, κινητοποιούμαστε στην πράξη απ' τον Λόγο. Αλλά η εμπειρία του εαυτού μας ως ορθολογικού υποκειμένου δεν μπορεί και πάλι να χαρακτηριστεί ως εμπειρία αυτονομίας. Έτσι, φαίνεται σαν να υπάρχει μια φαινομενική μονάχα αυτονομία στην δημιουργία του αξιακού συστήματος του εαυτού (Wolf S. , 1990, p. 53).

Για την Wolf ένα πραγματικά αυτόνομο υποκείμενο δεν μπορεί να είναι περισσότερο δεμένο με τον Λόγο απ' ό, τι με τις επιθυμίες. Έτσι, ένα πραγματικά αυτόνομο υποκείμενο πρέπει να διαθέτει μια ελευθερία η οποία είναι πιο ριζική απ' ό, τι η ικανότητα να πράττει κανείς σε συμφωνία με τον Λόγο. Η ικανότητα να πράττει κάποιος σε συμφωνία με τον Λόγο είναι μια ικανότητα η οποία είναι περισσότερο ελεύθερη απ' την πράξη η οποία γίνεται απλώς σε συμφωνία με τις επιθυμίες. Αλλά για να είναι κάποιος πραγματικά αυτόνομος θα πρέπει επίσης να μπορεί να ελευθερωθεί και απ' την ικανότητα να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο. Το να συμβαίνει, όμως, κάτι τέτοιο οδηγεί σε μια επ' άπειρον αναδρομή (Wolf S. , 1990, p. 53).

Με την σκέψη αυτή, η Wolf τονίζει ότι ένα πραγματικά αυτόνομο υποκείμενο θα πρέπει να δημιουργεί επιλογές όταν δεν υπάρχει καμία διαθέσιμη βάση επάνω στην οποία θα μπορούσε να δημιουργήσει κάποια επιλογή. Επιπλέον, όμως, τα αυτόνομα υποκείμενα μπορούν να δημιουργήσουν επιλογές από το

πουθενά, ακόμα και όταν κάποια βάση είναι διαθέσιμη. Τα πραγματικά αυτόνομα υποκείμενα πρέπει να είναι άτομα για τα οποία, αναφορικά με την επιλογή τους, καμία βάση δεν καθίσταται αναγκαία (Wolf S. , 1990, p. 55).

Το να θέλει κάποιος την πραγματική αυτονομία στην πραγματικότητα είναι σαν να θέλει την ικανότητα να μπορεί να κάνει μια πιο θεμελιακή επιλογή, την επιλογή είτε να ενεργήσει σε συμφωνία με τον Λόγο, είτε όχι. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι το να θέλει κανείς την αυτονομία είναι σαν να θέλει όχι μόνο την ικανότητα να πράττει ορθολογικά, αλλά και την ικανότητα να πράττει παράλογα. Ο Λόγος στην θεωρία της Wolf αποτελεί μια υψηλότερου επιπέδου κανονιστική ικανότητα η οποία οδηγεί σε αληθινές πεποιθήσεις και αγαθές αξίες. Ο ισχυρισμός ότι κάποιος θα ήθελε την ικανότητα να πράττει και ενάντια στον Λόγο δεν μπορεί παρά να αποτελεί έναν ισχυρισμό ο οποίος στην πραγματικότητα αρνείται ή αντιμετωπίζει σκεπτικιστικά την ερμηνεία που αποδίδει η Wolf στην ικανότητα του Λόγου (Wolf S. , 1990, p. 56).

Το να θέλει, όμως, κάποιος να πράττει και ενάντια στον Λόγο αποτελεί ένδειξη ενός ριζικού σκεπτικισμού απέναντι στην αντικειμενικότητα των αξιών. Κάποιος, πολύ απλά, δεν έχει κανέναν λόγο να υπακούσει στην "δικτατορία" του Λόγου, ότι δηλαδή αυτή η υψηλότερου επιπέδου λειτουργία δεν είναι στην πραγματικότητα υψηλή, ότι η πρόταση σχετικά με το ότι υπάρχουν υψηλότερου επιπέδου λειτουργίες δεν μπορεί να ισχύει. Ο ριζικός σκεπτικισμός σε σχέση με τις αξίες προσφέρει ένα πεδίο στο οποίο η ικανότητα κάποιος να πράττει ανεξάρτητα απ' τον Λόγο μπορεί να ειπωθεί ως ικανότητα την οποία κάποιος συνειδητά θα θέλει να εξασκήσει (Wolf S. , 1990, pp. 56-57).

Με άλλα λόγια, η Wolf εκφράζει την πεποίθηση ότι η πραγματική αυτονομία ως όρος της πραγματικής υπευθυνότητας απαιτεί όχι μόνο την ικανότητα κάποιος να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο, αλλά, επιπλέον, απαιτεί την ικανότητα κάποιος να μπορεί να πράττει και ενάντια στον Λόγο. Κάτι τέτοιο σημαίνει ότι η πραγματική υπευθυνότητα δεν απαιτεί μονάχα την ορθολογικότητα αλλά, πολύ περισσότερο, απαιτεί μια ριζική αυτονομία. Έτσι, η διαφορά του αυτόνομου απ' το μη αυτόνομο υποκείμενο έγκειται όχι μονάχα στην ικανότητα να χρησιμοποιεί τον

Λόγο, αλλά και στην ικανότητα να απορρίπτει τον Λόγο. Με τον τρόπο αυτό, η αυτονομία αναφέρεται σε κάτι περισσότερο απ' αυτό που απαιτείται για να δρούμε σε συμφωνία με τον Λόγο. Συγκεκριμένα, η αυτονομία απαιτεί την ικανότητα να πράττει κάποιος και ενάντια στον Λόγο (Wolf S. , 1990, pp. 61-62).

Αυτό, όμως, το οποίο συνήθως αξιολογούμε ως υπευθυνότητα δεν φαίνεται να στηρίζεται στην προηγούμενη παρουσίαση της υπευθυνότητας η οποία βασίζεται στην ριζική αυτονομία. Σε πολλές περιπτώσεις οι δυνατότητες στις οποίες αναφερόμαστε όταν αποδίδουμε την υπευθυνότητα δεν απαιτούν με την σειρά τους την ριζική ελευθερία να μπορούμε να πράττουμε και ενάντια στον Λόγο, αλλά απαιτούν μια πιο μετριοπαθή ελευθερία η οποία εξαντλείται στην εξάσκηση του Λόγου και στην πράξη η οποία πραγματοποιείται σε συμφωνία με τον Λόγο (Wolf S. , 1990, p. 66).

Ακόμα και αν διαθέταμε την ελευθερία να πράττουμε και ενάντια στον Λόγο, που μόνο τα πραγματικά αυτόνομα υποκείμενα φαίνεται να διαθέτουν, η ελευθερία αυτή δεν μπορεί να είναι η βάση του είδους της υπευθυνότητας που η Wolf προσπαθεί να κατανοήσει. Για την Wolf απαιτείται μια πιο μετριοπαθής ελευθερία, η ελευθερία να εξασκούμε και να πράττουμε σε συμφωνία με τον Λόγο (Wolf S. , 1990, p. 66).

6.3 Η θεωρία του Λόγου (Reason view)

Με την θεωρία του Λόγου η Wolf ισχυρίζεται ότι το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας μπορεί να αντιμετωπιστεί πιο ουσιαστικά. Η Wolf εστιάζει στην δυνατότητα που έχουμε ως άνθρωποι να γνωρίζουμε, με κάποιον τρόπο, ότι όντως διαθέτουμε την ικανότητα να πράττουμε σε συμφωνία με τον Λόγο. Ο Λόγος στην άποψη της Wolf μας παραπέμπει σε μια υψηλότερου επιπέδου κανονιστική λειτουργία η οποία μας βοηθάει να σχηματίσουμε αληθινές πεποιθήσεις και αγαθές αξίες. Μια τέτοια ερμηνεία ισοδυναμεί με την πρόταση ότι, με κάποιον τρόπο, γνωρίζουμε ότι έχουμε την

ικανότητα της σκέψης και, με βάση την ικανότητα αυτή, ενεργούμε με αγαθό τρόπο και όχι με κακό. Αυτό, όμως, σημαίνει για την Wolf ότι έχουμε την ικανότητα να επιλέγουμε και να πράττουμε, παίρνοντας ως βάση τους σωστούς λόγους για την επιλογή που θα οδηγήσουν στην σωστή πράξη. Η ικανότητα αυτή περιγράφεται ως *ικανότητα να πράττουμε το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους* (Wolf S. , 1990, pp. 70-71).¹⁶⁹

Η Wolf θέλοντας να στηρίξει την θεωρία που προτείνει, την αντιπαραβάλλει, κατ' αρχάς, με την Θεωρία της Αυτονομίας και έπειτα με την Θεωρία του Πραγματικού Εαυτού. Η σύγκριση στοχεύει στην ανάδειξη των πλεονεκτημάτων της Θεωρίας του Λόγου τα οποία τοποθετούν την συγκεκριμένη θεωρία στο επίκεντρο της σύγχρονης συζήτησης, αναφορικά με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας.

Η σύγκριση της Θεωρίας της Αυτονομίας με την Θεωρία του Λόγου

Η διαφορά των αυτόνομων από τα μη αυτόνομα υποκείμενα βρίσκεται στο ότι τα πραγματικά αυτόνομα υποκείμενα έχουν την ικανότητα να δρουν και σε ασυμφωνία με τον Λόγο. Η συγκεκριμένη ικανότητα, όμως, φαίνεται να μην είναι σχετική με την υπευθυνότητα. Η Wolf τονίζει ότι αυτό το οποίο στην πραγματικότητα χρειαζόμαστε για να δούμε αν είμαστε ελεύθερα και υπεύθυνα όντα είναι να μπορούμε να πράττουμε σε συμφωνία με τον Λόγο. Έτσι, μπορούμε να είμαστε υπεύθυνοι χωρίς να απαιτείται να είμαστε αυτόνομοι (Wolf S. , 1990, p. 67).

¹⁶⁹ Η Wolf στην πραγματικότητα υποστηρίζει ότι, με βάση τον ορισμό αυτό, η σύνδεση μεταξύ της ελευθερίας και της υπευθυνότητας εμπεριέχει την αντίληψη της ικανότητας να κάνουμε το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους. Ο Berofsky τονίζει, ότι το ενδιαφέρον μας για την ελευθερία σχετίζεται με το γεγονός της διαδικασίας της απόδοσης του επαίνου και της κατάκρισης. Κάτι τέτοιο, όμως, επισημαίνει ότι δεν μπορεί να σημαίνει ότι η ίδια η ελευθερία πρέπει να χαρακτηρίζεται με αξιακούς όρους. Αν οι ελεύθερες πράξεις αξίζουν τον έπαινο ή την κατάκριση, δεν σημαίνει ότι όλες οι ελεύθερες πράξεις αξίζουν τέτοια αντίδραση (Berofsky, 1992, p. 203).

Στην πραγματικότητα, αυτός είναι και ο απώτερος στόχος της θεωρητικής προσπάθειας της Wolf. Επιχειρεί να δείξει ότι για την υπευθυνότητα, η οποία στηρίζεται στην ελεύθερη βούληση ενός ατόμου, απαιτείται η ικανότητα το άτομο να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο. Κάτι τέτοιο φαίνεται να είναι κάτι *περισσότερο* απ' την ικανότητα κάποιος να πράττει σε συμφωνία με τον Πραγματικό του Εαυτό και κάτι *λιγότερο* απ' την ικανότητα κάποιος να πράττει αυτόνομα (Wolf S. , 1990, p. 68).

Η θεωρία της Αυτονομίας στην πραγματικότητα μας υπενθυμίζει ότι είναι άσχετο το ποια πράξη θα πραγματοποιήσει κάποιο άτομο. Αυτό που έχει σημασία είναι το άτομο να είχε την δυνατότητα να πράξει διαφορετικά, αν θα ήθελε. Η Wolf αρνείται το γεγονός ότι η υπευθυνότητα εξαρτάται απ' την δυνατότητα το άτομο να έχει εναλλακτικές επιλογές σε σχέση με το τι θα πράξει. Αυτό που μετράει για το είδος της υπευθυνότητας που εισηγείται η Wolf είναι η διαθεσιμότητα μιας πολύ συγκεκριμένης επιλογής, της επιλογής κάποιος να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο (Wolf S. , 1990, p. 68).¹⁷⁰

Σε σχέση με την θεωρία της Αυτονομίας η ικανότητα που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα είναι αμφίδρομη. Είναι μια ικανότητα με την οποία κάποιος να μπορούσε να πραγματοποιήσει μια πράξη Α ή αν το επιθυμούσε θα μπορούσε να πράξει κάτι διαφορετικό απ' την πράξη Α. Όμως, η ικανότητα που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα στην θεωρία του Λόγου είναι μονής κατεύθυνσης. Είναι μια ικανότητα με την οποία κάποιος μπορεί να πραγματοποιήσει μια πράξη συγκεκριμένου είδους, η οποία είναι συμβατή με την αδυναμία να πραγματοποιήσει οτιδήποτε άλλο (Wolf S. , 1990, pp. 68-69).

Η προηγούμενη αντίθεση υποδεικνύει ότι η ικανότητα που απαιτείται στην θεωρία του Λόγου ώστε μια πράξη να θεωρείται ελεύθερη και υπεύθυνη -κάποιο άτομο πράττει το *σωστό πράγμα* για τους *σωστούς λόγους*- δεν απαιτεί την αρχή

¹⁷⁰ Η άρνηση των οποιονδήποτε εναλλακτικών επιλογών μας δείχνει ένα επιμέρους, αλλά και ένα επιπλέον, σημείο σύγκλισης της θεωρίας της Wolf με την θεωρία του Frankfurt. Αυτό το οποίο απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα δεν μπορεί να είναι, απλώς, η δυνατότητα των εναλλακτικών επιλογών. Όσες επιλογές και αν διαθέτουμε ή όσες επιλογές και αν δεν διαθέτουμε πριν την πραγματοποίηση μιας πράξης, αυτό που μετράει είναι η *ποιότητα* της διαθέσιμης επιλογής ή των επιλογών και όχι η *ποσότητα* των διαφορετικών επιλογών.

των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Ωστόσο, η Wolf τονίζει ότι η πιθανότητα κάποιος να μην μπορέσει να πραγματοποιήσει μια πράξη την οποία θα έπρεπε να πραγματοποιήσει φαίνεται να υποδεικνύει έναν τρόπο με τον οποίο η θεωρία του Λόγου έχει τουλάχιστον δύο εναλλακτικές. Την εναλλακτική κάποιος να πραγματοποιήσει την πράξη που *πρέπει* να πραγματοποιήσει και την εναλλακτική κάποιος να αποτύχει να πραγματοποιήσει την πράξη που *πρέπει*. Όταν κάποιος αποτυγχάνει να πράξει αυτό το οποίο *πρέπει* να πράξει, τότε και οι δύο θεωρίες συμφωνούν στην άποψη ότι το άτομο *είχε την δυνατότητα να πράξει αυτό το οποίο θα έπρεπε*. Όμως, ακόμα και αν το άτομο τελικά πραγματοποιήσει αυτό το οποίο *πρέπει* αλλά όχι για τους λόγους τους οποίους θα έπρεπε να έχει, τότε και πάλι οι δύο θεωρίες συμφωνούν στην απαίτηση ότι το άτομο *είχε την δυνατότητα να πράξει σε συμφωνία με τους λόγους τους οποίους θα έπρεπε να έχει*. Με τα λόγια της ίδιας της συγγραφέως: «Εκτός των περιπτώσεων στις οποίες το άτομο πράττει το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους, και οι δύο θεωρίες απαιτούν ότι το υπεύθυνο υποκείμενο έχει την ικανότητα να πράττει και διαφορετικά». Οι δύο θεωρίες διαφέρουν μονάχα στην περίπτωση που το άτομο πράττει αυτό το οποίο *πρέπει*, για τους λόγους τους οποίους *πρέπει* (Wolf S. , 1990, p. 69).

Η θεωρία του Λόγου, επιπλέον, απαιτεί το άτομο να είναι ικανό να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο, και μέρος του τι σημαίνει να πράττει κανείς σε συμφωνία με τον Λόγο είναι το άτομο να είναι ευαίσθητο και να ανταποκρίνεται ευέλικτα στις σχετικές αλλαγές που πραγματοποιούνται στην κατάσταση του εαυτού του αλλά και στις αλλαγές που πραγματοποιούνται στο περιβάλλον του (Wolf S. , 1990, p. 69).

Η κεντρική θέση της θεωρίας της Αυτονομίας αναφέρει ότι, για να είναι ένα άτομο υπεύθυνο υποκείμενο, θα πρέπει αυτό να εξαρτάται απ' την δυνατότητα κατοχής μιας διακριτής μεταφυσικής ικανότητας, της ικανότητας να μπορεί να επιλέξει την μία ή την άλλη πράξη, ανεξάρτητα από τυχόν δυνάμεις που θα το ωθούσαν στην μία κατεύθυνση ή στην άλλη. Σε σχέση με την θεωρία του Λόγου, όμως, το να είναι ένα άτομο υπεύθυνο υποκείμενο εξαρτάται περισσότερο απ' την δυνατότητα κατοχής μιας διακριτής διανοητικής ικανότητας, της ικανότητας το άτομο να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο και να κυβερνά τις πράξεις του εαυτού

του αναλόγως. Εφόσον ο Λόγος αναφέρεται στις λειτουργίες εκείνες, με βάση τις οποίες κάποιος θα διαμορφώσει αληθινές πεποιθήσεις και αγαθές αξίες, η δύναμη να πράττει κάποιος σε συμφωνία με τον Λόγο μπορεί να χαρακτηριστεί και ως δύναμη αναγνώρισης του Αληθινού και του Αγαθού. Άρα, η ικανότητα κάποιος να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο μπορεί να χαρακτηριστεί, επιπλέον, ως ικανότητα κάποιος να πράττει σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό (Wolf S. , 1990, p. 71).

Η σύγκριση της θεωρίας του Πραγματικού Εαυτού με την θεωρία του Λόγου

Ένα κοινό σημείο της θεωρίας του Πραγματικού Εαυτού και της θεωρίας του Λόγου είναι η πεποίθηση ότι η ελευθερία η οποία είναι σημαντική για την υπευθυνότητα είναι μονής κατεύθυνσης. Το να είναι κάποιος ελεύθερος και ηθικά υπεύθυνος σημαίνει ότι έχει την ικανότητα να πράττει με έναν συγκεκριμένο τρόπο. Στην θεωρία του πραγματικού Εαυτού, κάποιος για να είναι ελεύθερος και υπεύθυνος πρέπει να πράττει σε συμφωνία με τις αξίες του και, στην θεωρία του Λόγου, κάποιος για να είναι ελεύθερος και υπεύθυνος πρέπει να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο. Ένα επιπλέον κοινό σημείο εντοπίζεται στο γεγονός ότι και στις δύο θεωρίες το θεμελιώδες στοιχείο για την ελευθερία και την υπευθυνότητα δεν βρίσκεται στην *ποσότητα* των διαθέσιμων επιλογών αλλά αντίθετα στην *ποιότητα* των επιλογών αυτών (Wolf S. , 1990, p. 74).

Επίσης, στην θεωρία του πραγματικού Εαυτού δίνεται έμφαση στην ικανότητα κάποιος να πράττει σε συμφωνία με τον *πραγματικό εαυτό* του. Με τον τρόπο αυτό φαίνεται να δίνεται έμφαση στο γεγονός ότι ένα υπεύθυνο υποκείμενο πρέπει να είναι ικανό να επιλέξει τις πράξεις του. Η θεωρία του Λόγου φαίνεται να ισχυρίζεται κάτι παρόμοιο. Ο ισχυρισμός ότι το υπεύθυνο υποκείμενο πρέπει να είναι ικανό να πράττει σε συμφωνία με τον Λόγο, σημαίνει ότι το υπεύθυνο υποκείμενο είναι ικανό να πράττει σε συμφωνία με *τους δικούς του* Λόγους. Αυτό σημαίνει ότι το άτομο είναι ικανό να εξασκήσει τις λειτουργίες οι οποίες θα το

οδηγήσουν στο Αληθινό και το Αγαθό και επίσης είναι ικανό να επιλέξει τις πράξεις του στην βάση του Αληθινού και του Αγαθού (Wolf S. , 1990, pp. 74-75).

Η βασική διαφορά των δύο θεωριών εντοπίζεται σ' ένα συγκεκριμένο σημείο. Οι όροι που προτείνει η θεωρία του πραγματικού Εαυτού φαίνεται να είναι αναγκαίοι για την ηθική υπευθυνότητα, αλλά όχι επαρκείς. Έχω αναφερθεί ήδη στο ότι η θεωρία του πραγματικού Εαυτού αποτυγχάνει να εξηγήσει κάποιες εμφανείς διαφορές μεταξύ των πλήρως ανεπτυγμένων και χωρίς περιορισμούς προσώπων. Το παράδειγμα το οποίο χρησιμοποιεί η Wolf και αναδεικνύει το μειονέκτημα της θεωρίας του πραγματικού Εαυτού σχετίζεται μ' έναν σαδιστή δικτάτορα. Ο δικτάτορας αυτός έχει έναν γιο τον οποίο εκπαιδεύει με τέτοιο τρόπο ώστε το παιδί να θεωρεί μέρος του αξιακού του συστήματος τις πρακτικές με τις οποίες τον μεγάλωσε ο πατέρας του. Έτσι, το παιδί μεγαλώνει θεωρώντας φυσιολογικό να στέλνει ανθρώπους στην φυλακή ή να υιοθετεί πρακτικές βασανιστηρίων για να εξασφαλίσει την διατήρηση της εξουσίας του. Το παιδί λοιπόν πράττει με βάση τον πραγματικό του εαυτό αλλά αποτυγχάνει να διαχωρίσει το καλό απ' το κακό. Έτσι, για την Wolf, ο όρος που λείπει από τη θεωρία του Πραγματικού Εαυτού είναι «ο όρος της διανοητικής υγείας» (The condition of sanity) (Wolf S. , Sanity and the metaphysics of responsibility, 1987, pp. 53-59).

Σύμφωνα με την θεωρία του πραγματικού Εαυτού, ένα άτομο είναι ελεύθερο και υπεύθυνο, αν και μόνο αν είναι ικανό να διαμορφώσει τις πράξεις του στην βάση των δικών του αξιών. Σύμφωνα με την θεωρία του Λόγου, όμως, απαιτείται κάτι περισσότερο. Ένα άτομο είναι ελεύθερο και υπεύθυνο αν και μόνο αν είναι ικανό να διαμορφώσει τις πράξεις του στην βάση των δικών του αξιών και αν είναι ικανό να διαμορφώσει τις αξίες του στην βάση αυτού το οποίο είναι Αληθινό και Αγαθό. Αυτό σημαίνει ότι όταν η θεωρία του πραγματικού Εαυτού τονίζει ότι η ελευθερία κάποιος να πράττει σε συμφωνία με τον πραγματικό του εαυτό είναι όλη η ελευθερία την οποία μπορούμε να αποκτήσουμε και να κατανοήσουμε, η θεωρία του Λόγου αντιτείνει κριτικά ότι κάποιοι πραγματικοί εαυτοί μπορεί να είναι υπεύθυνοι και κάποιοι άλλοι όχι. Αυτό αποδεικνύεται απ' το γεγονός ότι οι αξίες στο μοντέλο του πραγματικού Εαυτού έχουν υποκειμενικό χαρακτήρα. Αυτό το οποίο απαιτείται περισσότερο, και αυτό το οποίο προτείνει η

θεωρία του Λόγου, είναι να μπορεί, επιπλέον, το άτομο να διαμορφώσει τις αξίες του στην βάση αυτού το οποίο θεωρείται Αληθινό και Αγαθό (Wolf S. , 1990, pp. 75-76).

Η Θεωρία του Λόγου

Στην θεωρία του πραγματικού Εαυτού και στην θεωρία της Αυτονομίας, τα προβλήματα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας κατανοούνται ως μεταφυσικά προβλήματα. Ωστόσο, η βασική διαφορά των θεωριών αυτών εντοπίζεται στο είδος της μεταφυσικής ελευθερίας που απαιτείται να έχει το ελεύθερο και υπεύθυνο υποκείμενο. Οι υποστηρικτές της θεωρίας του πραγματικού Εαυτού ισχυρίζονται ότι η ελευθερία ένα άτομο να πράττει σε συμφωνία με τον πραγματικό του εαυτό είναι όλη η ελευθερία η οποία είναι αναγκαία και πρέπει να ελπίζουμε ότι θα αποκτήσουμε. Οι υποστηρικτές της θεωρίας της Αυτονομίας ισχυρίζονται ότι απαιτείται κάτι πολύ περισσότερο. Για να είναι ένα άτομο υπεύθυνο όχι μόνο πρέπει να είναι ικανό να πράττει στην βάση του πραγματικού του εαυτού, αλλά πρέπει επίσης να είναι ικανό να διασφαλίσει ότι ο πραγματικός του εαυτός δεν ορίζεται από τίποτα άλλο (Wolf S. , 1990, pp. 76-77).

Οι υποστηρικτές της θεωρίας της Αυτονομίας έχουν δίκιο όταν ισχυρίζονται ότι η ικανότητα κάποιος να πράττει σε συμφωνία με τον πραγματικό του εαυτό είναι μια ανεπαρκής ικανότητα σε σχέση με την υπευθυνότητα. Αλλά και οι υποστηρικτές της θεωρίας του Πραγματικού Εαυτού έχουν δίκιο όταν ισχυρίζονται ότι το να διαμορφώσει κάποιος κατάλληλα τον εαυτό του δεν σημαίνει ότι είναι και μεταφυσικά ανεξάρτητος, δηλαδή δεν σημαίνει ότι δεν ορίζεται από τίποτε άλλο. Οι παρατηρήσεις αυτές δείχνουν ότι οι όροι για την υπευθυνότητα που παρουσιάζει η θεωρία του Πραγματικού Εαυτού είναι πολύ αδύναμοι και αντίστοιχα οι όροι για την υπευθυνότητα που παρουσιάζει η θεωρία της Αυτονομίας είναι πολύ ισχυροί (Wolf S. , 1990, p. 78).

Από την σκοπιά της θεωρίας του Λόγου, η ικανότητα κάποιος να πράττει σε συμφωνία με τον πραγματικό του εαυτό δεν μπορεί να είναι επαρκής για να δικαιολογήσει την υπευθυνότητα. Όμως, και η μεταφυσική ανεξαρτησία του πραγματικού εαυτού δεν μπορεί να δικαιολογήσει εξίσου την υπευθυνότητα. Οι δύο θεωρίες, στις οποίες αντιπαραβάλλει την θεωρία του Λόγου η Wolf, αποτυγχάνουν να αναγνωρίσουν ένα σημαντικό χαρακτηριστικό το οποίο διαχωρίζει τα υπεύθυνα υποκείμενα από τα υπόλοιπα. Το χαρακτηριστικό αυτό είναι η ικανότητα να μπορεί ένα άτομο να έχει επαφή με το Αληθινό και το Αγαθό. Το χαρακτηριστικό που κάνει τα υπεύθυνα υποκείμενα σημαντικά είναι η ικανότητα να αναγνωρίζουν καλές αξίες και να πράττουν μ' έναν τρόπο ο οποίος εκφράζει την εκτίμηση της αναγνώρισης αυτής. Η ελευθερία η οποία θεωρείται απαραίτητη για την υπευθυνότητα είναι η ελευθερία και η δύναμη να είναι κανείς αγαθός. Η ελευθερία και η δύναμη αυτή αναγνωρίζεται όταν κάποιος πράττει το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους (Wolf S. , 1990, p. 77).

Ωστόσο, στην θεωρία του Λόγου αναπτύσσεται ένας παράξενος ισχυρισμός. Το να καθορίζεται κάποιος ψυχολογικά, ώστε να πραγματοποιεί καλές και αγαθές πράξεις φαίνεται να είναι συμβατό με το ότι το άτομο αυτό αξίζει επιβράβευση γι' αυτές τις πράξεις. Το να καθορίζεται, όμως, κάποιος ψυχολογικά, ώστε να πραγματοποιεί κακές πράξεις φαίνεται να μην είναι συμβατό με το ότι το άτομο αξίζει την επίπληξη γι' αυτές. Κάτι τέτοιο όμως συμβαίνει, επειδή το να πράττει κάποιος το κακό σημαίνει ότι δεν μπορεί να πράξει το καλό, κάτι το οποίο με την σειρά του σημαίνει ότι στερείται την ικανότητα να πράττει σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό. Από μια μεταφυσική σκοπιά θα έπρεπε στις δύο προηγούμενες περιπτώσεις τα άτομα είτε να θεωρούνται υπεύθυνα είτε όχι. Όμως, αν η θεωρία του Λόγου είναι σωστή, τότε τα δύο άτομα στις προηγούμενες διαφορετικές περιπτώσεις έχουν την ίδια ελευθερία και μπορεί ακόμη να έχουν και τον ίδιο βαθμό ελέγχου. Ο έλεγχός τους, ωστόσο, διαφέρει όσον αφορά την αξία του (Wolf S. , 1990, pp. 79-80).

Αυτό το οποίο χρειάζεται να γνωρίζουμε γενικότερα είναι αν ένα άτομο είναι ικανό να πράττει σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό. Η ικανότητα αυτή, για την Wolf, μεταφράζεται σε δύο επιμέρους ικανότητες. Η πρώτη αφορά μια

ικανότητα *σκέψης*. Η ικανότητα να γνωρίζω τι είναι σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό. Η δεύτερη αφορά μια ικανότητα *εκτέλεσης*. Η ικανότητα να μετατρέπω την γνώση του εαυτού μου σε πράξεις (Wolf S. , 1990, pp. 87-88).

Η ελευθερία η οποία απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα δεν είναι απλώς μια ελευθερία που επιτρέπει οι πράξεις κάποιου ατόμου να ορίζονται απ' τους λόγους του, αλλά είναι μια ελευθερία που, επιπλέον, επιτρέπει οι λόγοι κάποιου ατόμου να ορίζονται απ' το είδος τους, δηλαδή την ποιότητά τους. Η επιθυμία μας να είμαστε υπεύθυνοι για τις πράξεις μας στην πραγματικότητα εκφράζει την επιθυμία μας οι πράξεις μας να μας ανήκουν. Η επιθυμία αυτή είναι μια επιθυμία οι αντιδράσεις μας στα ερεθίσματα του κόσμου να ορίζονται από εμάς. Κάτι τέτοιο, όμως, δεν σημαίνει ότι ο κόσμος είναι δικό μας δημιούργημα. Η ελευθερία που είναι απαραίτητη για την υπευθυνότητα είναι μια ελευθερία η οποία υπάρχει *μέσα* στον κόσμο αλλά δεν προέρχεται *απ' τον* κόσμο. Η θεωρία του Λόγου απαιτεί την ικανότητα να μπορούμε να εκτιμήσουμε τον κόσμο γι' αυτό το οποίο είναι (Wolf S. , 1990, pp. 92-93).

Βασικά προαπαιτούμενα για την Θεωρία του Λόγου

Κατ' αρχάς, είναι σημαντικό να αναγνωρίσουμε ότι η θεωρία του Λόγου είναι συμβατή με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό. Κάτι τέτοιο ήδη έχει προκύψει συμπερασματικά. Γνωρίζουμε ότι ο ντετερμινισμός απειλεί την υπευθυνότητα και η άποψη αυτή προκύπτει επειδή θεωρούμε ότι η υπευθυνότητα απαιτεί την αυτονομία και η ίδια η αυτονομία απειλείται απ' τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό. Η άποψη, όμως, ότι η υπευθυνότητα απαιτεί την αυτονομία, όπως έχει τονίσει η Wolf στα προηγούμενα κεφάλαια, είναι λανθασμένη. Όταν κατανοήσουμε ότι η αυτονομία απαιτεί την "αδύνατη" ικανότητα να επιλέγουμε και να πράττουμε ανεξάρτητα απ' οποιαδήποτε βάση, τότε θα δούμε ότι η υπευθυνότητα απαιτεί κάτι πιο περιορισμένο απ' αυτό, την ικανότητα να επιλέγουμε και να πράττουμε σε

συμφωνία με τον Λόγο, δηλαδή, την ικανότητα να επιλέγουμε και να πράττουμε στην βάση αυτού το οποίο είναι Αληθινό και Αγαθό (Wolf S. , 1990, p. 96).

Με βάση τα παραπάνω, η θεωρία του Λόγου φαίνεται να συγκροτείται από δύο βασικές ιδέες. Η πρώτη σχετίζεται με το ότι η θεωρία του Λόγου απαιτεί η κατάσταση ενός υπεύθυνου υποκειμένου να είναι ένα θέμα κατοχής συγκεκριμένων ψυχολογικών ικανοτήτων. Ειδικότερα, είναι σημαντικό να δούμε αν πρέπει να ισχύσουν κάποιοι μεταφυσικοί όροι για να καταλογίσουμε συγκεκριμένες ψυχολογικές ικανότητες στα υποκείμενα. Η δεύτερη σχετίζεται με το Αληθινό και το Αγαθό. Εξαιτίας των ικανοτήτων που απαιτεί η θεωρία του Λόγου, συγκεκριμένα την ικανότητα κάποιος να αναγνωρίζει και να εκτιμά το Αληθινό και το Αγαθό, είναι πολύ σημαντικό να καταλάβουμε σε τι *αναφερόμαστε* όταν κάνουμε λόγο για το Αληθινό και για το Αγαθό (Wolf S. , 1990, pp. 94-95).

Η Wolf κατανοεί ότι η κατοχή συγκεκριμένων ψυχολογικών ικανοτήτων πραγματοποιείται σ' ένα ψυχολογικό επίπεδο. Το επίπεδο αυτό το αντιδιαστέλλει με το φυσικό επίπεδο. Φυσικά και υπάρχουν λόγοι να λάβουμε τα φυσικά γεγονότα πιο σοβαρά απ' ό, τι τα ψυχολογικά γεγονότα. Εάν, όμως, το φυσικό επίπεδο αποδειχτεί πιο θεμελιακό από οτιδήποτε ψυχολογικό, τότε η ικανότητα να πράττουμε σε συμφωνία με τον Λόγο αμφισβητείται. Επιπλέον, αμφισβητείται η ίδια η έννοια της *ικανότητας*, της *επιλογής* και της *ανθρώπινης υποκειμενικότητας*. Αμφισβητείται ακόμα και η πιθανότητα της ελεύθερης βούλησης. Αυτό που φαίνεται να έχει σημασία είναι να μπορούμε να κατανοούμε τον εαυτό μας ως πρόσωπο που είναι ικανό για προθετικές πράξεις. Μονάχα σ' αυτό το ερμηνευτικό δίκτυο το ερώτημα για το αν είμαστε υπεύθυνα όντα αποκτά πραγματικό νόημα (Wolf S. , 1990, pp. 115-116).

Το Αληθινό και το Αγαθό φαίνεται να μας παραπέμπει σε μία πλατωνικού τύπου διάκριση, όπου η κατάσταση των αξιών τίθεται υπό ερώτηση. Όμως μια πλατωνικού τύπου ερμηνεία, που λέει ότι οι αξίες είναι πράγματα τα οποία υπάρχουν σε κάποιον χώρο εκεί έξω, δεν μπορεί να συνδέεται με την ανάλυση της υπευθυνότητας που επιχειρεί η θεωρία του Λόγου. Για την Wolf, ο πιο πιθανός αντικειμενικός ορισμός για τις αξίες είναι ο εξής: Η αντίληψη, η φαντασία, η σκέψη,

η εκπαίδευση και η δύναμη της λογικής σκέψης σχετίζονται, σε κάποιες περιπτώσεις, με αποδεκτές μεθόδους αξιολογικών κρίσεων (Wolf S. , 1990, pp. 123-124).

Με βάση την εξήγηση αυτή, η συζήτηση για το Αληθινό και το Αγαθό δεν πρέπει να θεωρηθεί λανθασμένα ότι προτείνει πως τα γεγονότα και οι αξίες αποτελούν δύο διακριτές αλλά ισοδύναμα αντικειμενικές πραγματικότητες. Αντίθετα, μια πιθανότερη μορφή κανονιστικής αντικειμενικότητας θα θεωρούσε το Αγαθό ως μέρος του Αληθινού. Έτσι, η απαίτηση της θεωρίας του Λόγου ότι ένα υπεύθυνο υποκείμενο είναι ικανό να πράττει σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι υπονοεί την διάκριση μεταξύ του Αληθινού και του Αγαθού. Πολύ περισσότερο, η απαίτηση αυτή φαίνεται να υπονοεί μια προσοχή που πρέπει να δώσουμε στο γεγονός ότι τα ψυχολογικά χαρακτηριστικά ενός υπεύθυνου υποκειμένου, τα οποία απαιτείται να έχει, πρέπει να συμπεριλαμβάνουν εξίσου κανονιστικές και μη κανονιστικές αρμοδιότητες (Wolf S. , 1990, p. 124).

6.4 Κριτική αποτίμηση της Θεωρίας του Λόγου

Μια πρώτη παρατήρηση αφορά στο γεγονός ότι η Wolf προσπαθεί να διατυπώσει μια θεωρία για την ελεύθερη και ηθικά υπεύθυνη πράξη, απορρίπτοντας τον όρο της αυτονομίας. Η αναφορά της Wolf στο δίλημμα της αυτονομίας εξηγεί εμπεριστατωμένα το γιατί για την σύγχρονη συμβατοκρατία η συγκεκριμένη απόρριψη αποτελεί μονόδρομο. Σε αντίθεση με την θεωρία της Αυτονομίας και την θεωρία του Πραγματικού Εαυτού, οι οποίες αντιμετωπίζουν το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και το πρόβλημα της ηθικής υπευθυνότητας ως αμιγώς μεταφυσικά προβλήματα, η θεωρία του Λόγου προσπαθεί να αντιμετωπίσει τα προβλήματα ως να είναι άρρηκτα συνδεδεμένα με κανονιστικές θεωρήσεις. Αυτό το οποίο απαιτεί η εν λόγω θεωρία δεν είναι μια μεταφυσική δύναμη αλλά αντίθετα μια διακριτή διανοητική δύναμη, την δύναμη να διαθέτει κάποιος τους σωστούς λόγους και να ορίζει τις πράξεις του αναλόγως (Wolf S. , 1990, p. 71). Κάτι τέτοιο

είναι σημαντικό, καθότι η Wolf προσπαθεί να αποφύγει τον σκόπελο των οποιωνδήποτε μεταφυσικών ανησυχιών αναφορικά με τα εν λόγω προβλήματα. Ωστόσο, υπάρχουν θεωρητικοί οι οποίοι εκφράζουν συγκεκριμένες αντιρρήσεις ως προς το θέμα αυτό (Fischer & Ravizza, *Responsibility, Freedom, and Reason*, 1992, pp. 368-389).

Το πρόβλημα της κατοχής της ικανότητας της απόρριψης του Λόγου

Το πρόβλημα εντοπίζεται στον ισχυρισμό της Wolf ότι το πραγματικά αυτόνομο υποκείμενο πρέπει να έχει την ικανότητα να πράττει και ενάντια στις προσταγές του Λόγου. Εάν, όμως, η πραγματική ελευθερία απαιτεί το να διατηρώ την δύναμη να απορρίπτω και τον Λόγο, τότε αυτό σημαίνει ότι ποτέ δεν θα έχω κάποιον λόγο για να εξασκήσω την ικανότητα αυτή. Όμως, όπως τονίζει ο Berofsky, στην πραγματικότητα φαίνεται ότι διαθέτουμε την "παράξενη" ικανότητα να απορρίπτουμε τον Λόγο. Κάποιος θα μπορούσε απλά να θεωρεί ότι η *ελευθερία*, και όχι ο *Λόγος*, είναι μια υπέρτατη αξία. Η κατοχή της ικανότητας να απορρίπτουμε τον Λόγο συνεπάγεται ότι, τελικά, η συγκεκριμένη κατοχή ίσως αποτελεί έναν αναγκαίο όρο για το είδος της ελευθερίας που δικαιολογεί την ηθική υπευθυνότητα (Berofsky, 1992, p. 204).

Ωστόσο, με τον ισχυρισμό ότι τελικά διαθέτουμε την ικανότητα να απορρίπτουμε τον Λόγο, οδηγούμαστε σε μια αντίφαση η οποία λειτουργεί υπέρ της θεωρίας του Λόγου. Εάν έχω έναν λόγο, ένα κίνητρο, να κατέχω μια δύναμη, την δύναμη να απορρίπτω τον Λόγο, την οποία ποτέ δεν θα έχω κάποιον λόγο να την εφαρμόσω, τότε φαίνεται ότι η θεωρία του Λόγου που προτείνει η Wolf αποτελεί ένα καλό επιχείρημα. Ο Berofsky τονίζει ότι η αντίρρησή του δεν στοχεύει στην απόρριψη του Λόγου. Απλώς ισχυρίζεται ότι η ίδια η *ελευθερία* θα μπορούσε να αποτελεί μια ανεξάρτητη αξία η οποία είναι μεγαλύτερη απ' την αξία του Λόγου, ακόμα και αν η αξία της ελευθερίας στηρίζεται σε μια ορθολογική υπεράσπιση. Η

άποψη αυτή ενισχύεται ακόμη περισσότερο και απ' την δυνατότητα της απόρριψης του Λόγου. Ένας ηδονιστής θεωρεί ότι η *απόλαυση* έχει περισσότερη αξία απ' τον Λόγο και υπερασπίζεται την άποψη του αυτή με ορθολογικό τρόπο. Ο ηδονιστής θα μπορούσε, επιπλέον, να ισχυριστεί ότι στη ζωή του αντλεί ευχαρίστηση απ' την γνώση ότι είναι σε θέση να απορρίψει τον Λόγο, και η άποψή του αυτή ενισχύεται απ' την κατοχή της συγκεκριμένης δυνατότητας (Berofsky, 1992, p. 204).

Συμφωνώ με την αντίρρηση του Berofsky, και νομίζω ότι το πρόβλημα στην συγκεκριμένη περίπτωση φαίνεται να αφορά γενικότερα τον τρόπο με τον οποίο η Wolf υπερασπίζεται την "αυθεντία" του Λόγου. Εάν ο Λόγος αφορά μια κανονιστική λειτουργία, η οποία οδηγεί σε αληθινές πεποιθήσεις και αγαθές αξίες (Wolf S. , 1990, p. 56), τότε με ποιον τρόπο απέδειξε η Wolf την ισχύ της πρότασης αυτής; Κατά την γνώμη μου, η Wolf σ' ολόκληρη την θεωρητική της μελέτη δεν εξετάζει επαρκώς το πρόβλημα αυτό.

Επιπροσθέτως, εάν δεχθούμε την ερμηνεία του Λόγου ως μια κανονιστική λειτουργία, η οποία οδηγεί σε αληθινές πεποιθήσεις και αγαθές αξίες, τότε φαίνεται ότι διαπράττουμε ένα σφάλμα το οποίο έχει ήδη επισημανθεί απ' τον Shadsworth Hodgson το 1891. «Μια δύναμη να επιλέγουμε μονάχα το καλό αποτελεί μια αντίφαση. Αν μια τέτοια δύναμη μπορούσε να επιτευχθεί, κάτι τέτοιο θα ήταν συγχρόνως η υψηλότερη τελειότητα του χαρακτήρα και η ευθανασία της ελεύθερης βούλησης. Η βούληση δεν θα επέλεγε καθόλου. Θα είχε τελειώσει με τις επιλογές. Ο μηχανισμός του εγκεφάλου θα λειτουργούσε αυθόρμητα και όχι ηθελημένα. Η βούληση στην νέα της μορφή θα ήταν πραγματικά ελεύθερη. Αλλά ελεύθερη από τι; Από την επιρροή των κακών επιθυμιών και των κινήτρων και όχι απ' τα εμπόδια που έχει η επιλογή μεταξύ κακών και καλών κινήτρων» (Hodgson, 1891, p. 179).¹⁷¹ Η αντίρρηση αυτή φαίνεται να ισχύει, ακριβώς επειδή το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει η θεωρία του Λόγου είναι μάλλον αντιφατικό. Εάν το ελεύθερο και ηθικά υπεύθυνο υποκείμενο είναι αυτό το οποίο πράττει, με βάση τις αξίες του και επιλέγει τις αξίες του στην βάση αυτού το οποίο θεωρείται Αληθινό και Αγαθό, τότε και πάλι αυτό το οποίο θεωρείται Αληθινό και Αγαθό

¹⁷¹ Η μετάφραση του πρωτοτύπου έγινε από εμένα.

φαίνεται να τίθεται υπό αμφισβήτηση.¹⁷² Επιπλέον, εάν το ελεύθερο και ηθικά υπεύθυνο υποκείμενο είναι αυτό το οποίο πράττει αποκλειστικά στην βάση αυτού το οποίο θεωρείται Αληθινό και Αγαθό, τότε φαίνεται σαν το ελεύθερο και ηθικά υπεύθυνο υποκείμενο να "αυτοματοποιεί" την διαδικασία της επιλογής. Η επιλογή του υποκειμένου, πλέον, δεν θεωρείται *ηθελημένη* αλλά *αυθόρμητη* και *τυποποιημένη*.

Το πρόβλημα της ασύμμετρης θέσης

Η Wolf ισχυρίζεται ότι η θεωρία του Λόγου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με μια πρωτοφανή ασυμμετρία. Κάποιος δεν θα μπορούσε να είναι ηθικά υπεύθυνος για την πραγματοποίηση μιας κακής πράξης την οποία δεν θα μπορούσε να αποφύγει. Ωστόσο, κάποιος θα μπορούσε να είναι ηθικά υπεύθυνος για μια σωστή πράξη την οποία επίσης δεν θα μπορούσε να αποφύγει. Με άλλα λόγια, το να είναι κάποιος ψυχολογικά καθορισμένος να πραγματοποιεί καλές πράξεις είναι συμβατό με το ότι αξίζει έπαινο γι' αυτές. Το να είναι, όμως, κάποιος ψυχολογικά καθορισμένος να πραγματοποιεί κακές πράξεις δεν φαίνεται να είναι συμβατό με το ότι αξίζει την κατάκριση (Wolf S. , 1990, pp. 79-81). Αυτό για το οποίο στην πραγματικότητα ενδιαφερόμαστε μέσα απ' την θεωρία του Λόγου είναι η δυνατότητα μιας ελευθερίας να πράττουμε σε συμφωνία με τον Λόγο. Το σημαντικό είναι να κατανοήσουμε ότι το είδος της ελευθερίας το οποίο απαιτείται στην

¹⁷² Είναι αλήθεια ότι η Wolf προσπαθεί να διευθετήσει το θέμα (Wolf S. , 1990, pp. 123-124). Ισχυρίζεται ότι ο όρος της *διανοητικής υγείας* είναι ένας όρος που μας βοηθάει να δούμε ότι ο γιος ενός σαδιστικού δικτάτορα, ο οποίος εκπαιδεύτηκε σε πρακτικές οι οποίες δεν μπορούν παρά να χαρακτηριστούν παράλογες, στην ουσία δεν μπορεί να είναι πραγματικά ελεύθερος και ηθικά υπεύθυνος, επειδή δεν είναι διανοητικά υγιής (Wolf S. , 1987, pp. 53-59). Ωστόσο, το πρόβλημα είναι ότι ο ίδιος θεωρεί ότι είναι διανοητικά υγιής. Το πρόβλημα, δηλαδή, εμφανίζεται αν σκεφθούμε το γιατί θεωρούμε τον γιο του δικτάτορα διανοητικά ασθενή. Επειδή σ' αυτό φαίνεται να συμφωνεί η πλειοψηφία αυτών που θεωρούνται διανοητικά υγιείς. Αν αναλογιστούμε, όμως, μια κοινωνία η οποία στηρίζει την δικτατορία και τις πρακτικές της και τις θεωρεί διανοητικά υγιείς ως πρακτικές, τότε ποιος θα θεωρούνταν διανοητικά υγιής και ποιος διανοητικά ασθενής; Οι Fischer και Ravizza ισχυρίζονται κάτι παρόμοιο όταν αναφέρονται στο γεγονός ότι για να έχει κανείς την *ικανότητα να πράττει το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους*, τα πάντα εξαρτώνται απ' τον τρόπο με τον οποίο κάποιος κατανοεί σε τί αναφέρεται το *σωστό πράγμα* που πραγματοποιείται για τους σωστούς λόγους (Fischer & Ravizza, 1992, pp. 377-378, υποσ.9).

συγκεκριμένη περίπτωση δεν είναι μια ουδέτερη ελευθερία η οποία στηρίζεται στις διαφορετικές επιλογές οι οποίες θα μπορούσαν να είναι είτε καλές είτε κακές. Αντίθετα, το είδος της ελευθερίας που απαιτείται είναι η ελευθερία κάποιος να πράττει το Καλό (Fischer & Ravizza, 1992, p. 375).

Η Wolf χρησιμοποιεί κάποια παραδείγματα για να δικαιολογήσει τους ισχυρισμούς της. Υπάρχουν περιπτώσεις για τις οποίες ένα άτομο είναι ηθικά υπεύθυνο για την πραγματοποίηση μιας καλής πράξης και αξίζει τον έπαινο γι' αυτήν, ακόμα και αν δεν είχε την δυνατότητα να πράξει διαφορετικά. Σ' ένα τέτοιο παράδειγμα, ας φανταστούμε μια γυναίκα η οποία περπατάει στην παραλία και βλέπει ένα παιδί να πνίγεται στο νερό. Χωρίς να το σκεφτεί καθόλου πηδάει στο νερό και σώζει το παιδί. Η γυναίκα έχει τους *σωστούς λόγους* -το παιδί πράγματι χρειάζεται την βοήθειά της- και κολυμπώντας για να σώσει το παιδί πράγματι πράττει το *σωστό πράγμα*. Η Wolf τονίζει ότι στην περίπτωση αυτή η γυναίκα μπορεί να στερείται την ικανότητα των εναλλακτικών επιλογών, απλώς και μόνο επειδή κατανοεί την σοβαρότητα της κατάστασης πάρα πολύ καλά και οι ηθικές της δεσμεύσεις είναι πολύ ισχυρές. Παρ' όλα αυτά, είναι ηθικώς αξιέπαινη για το ότι κολύπησε και έσωσε το παιδί (Wolf S. , 1990, pp. 81-82).

Αντίστοιχα, όταν ένα άτομο δεν μπορεί αντισταθεί και πραγματοποιεί μια κακή πράξη, η Wolf τονίζει ότι το άτομο αυτό στερείται της ικανότητας να κάνει το σωστό. Μπορεί ακόμα το άτομο να αναγνωρίζει το σωστό αλλά να μην μπορεί να το πραγματοποιήσει. Αν αναλογιστούμε την περίπτωση ενός κλεπτομανούς ατόμου, τότε θα διαπιστώσουμε ότι το άτομο αυτό μπορεί να μην θέλει να κλέψει, αλλά παρ' όλα αυτά, «πρέπει» να κλέψει. Σε μια τέτοια περίπτωση, φαίνεται ότι το άτομο δεν μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνο για την πράξη του, ακριβώς επειδή δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά (Wolf S. , 1990, pp. 80-81).

Οι Fischer & Ravizza, όμως, διαφωνούν. Απ' την δική τους σκοπιά, φαίνεται ότι υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες κάποιο άτομο που δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά, είναι ηθικά υπεύθυνο επειδή έκανε κάτι κακό. Συμφωνούν με την Wolf στο ότι υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες ένα άτομο, το οποίο δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά, είναι ηθικά υπεύθυνο για μια καλή πράξη που

πραγματοποίησε. Αλλά, σε αντίθεση με την Wolf, ισχυρίζονται ότι οι κακές και οι καλές πράξεις είναι συμμετρικές, σε σχέση με την απαίτηση των εναλλακτικών δυνατοτήτων για την ηθική υπευθυνότητα. Είτε στις καλές είτε στις κακές πράξεις, η ηθική υπευθυνότητα δεν εξαρτάται απ' τις εναλλακτικές δυνατότητες (Fischer & Ravizza, 1992, p. 376).

Για να στηρίξουν τους ισχυρισμούς αυτούς, δηλαδή τον ισχυρισμό ότι υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες ένα άτομο είναι ηθικά υπεύθυνο για μια κακή πράξη, ακόμα και αν δεν διέθετε καμία εναλλακτική δυνατότητα, και τον ισχυρισμό ότι οι καλές και οι κακές πράξεις είναι συμμετρικές, σε σχέση με την απαίτηση των εναλλακτικών δυνατοτήτων, χρησιμοποιούν κάποια νοητικά πειράματα όπως αυτά του Frankfurt (Fischer & Ravizza, 1992, p. 376).

Το πρώτο παράδειγμα αφορά ένα άτομο το οποίο πραγματοποιεί μια καλή πράξη. Η Μάρθα περπατάει στην παραλία κοιτώντας στο νερό. Βλέπει ένα παιδί να αγωνίζεται στο νερό και χωρίς να το σκεφθεί ιδιαίτερα πηδάει στο νερό για να σώσει το παιδί. Η Μάρθα δεν σκέφτηκε καθόλου να μην σώσει το παιδί, αλλά αν, παρ' όλα αυτά, το σκεφτόταν, θα είχε συγκλονιστεί απ' τα έντονα συναισθήματα ενοχής τα οποία στην πραγματικότητα θα την οδηγούσαν, παρ' όλα αυτά, να πηδήξει στο νερό και να σώσει το παιδί. Η Μάρθα είναι ηθικά υπεύθυνη και αξιέπαινη για την πράξη της ακόμα και αν δεν μπορούσε να πράξει διαφορετικά. Η Μάρθα πράττει ελεύθερα και θα έπραττε ακριβώς όπως έπραξε, ακόμα και αν στερούνταν την ροπή προς τα ισχυρά αισθήματα ενοχής. Το παράδειγμα είναι παρόμοιο με το παράδειγμα της Wolf. Τα δύο παραδείγματα δείχνουν ότι και οι τρεις θεωρητικοί συμφωνούν με τον ισχυρισμό ότι ένα άτομο είναι ηθικά αξιέπαινο για μια καλή πράξη, ακόμα και αν δεν έχει εναλλακτικές δυνατότητες (Fischer & Ravizza, 1992, p. 376).

Το δεύτερο παράδειγμα αφορά ένα κακό άτομο τον Joe. Ο Joe γνωρίζει ότι ένα παιδί κάθεται στο τέλος μιας μεγάλης αποβάθρας καθημερινά για να απολαύσει το ηλιοβασίλεμα. Ο Joe αποφασίζει να σπρώξει το παιδί απ' την αποβάθρα με απώτερο σκοπό τον πνιγμό του, ο οποίος θα προέλθει απ' την βιαιότητα των κυμάτων. Ο Joe είναι κακός αλλά και ο γνωστός του ο Max δεν είναι

καλύτερος. Ο Max είναι ευχαριστημένος με το σχέδιο του Joe να πνίξει το νεαρό παιδί. Ο Max είναι ανήσυχος και φοβάται ότι ο Joe μπορεί να κλονιστεί και να αναβάλει το σχέδιό του. Για τον λόγο αυτό ο Max τοποθετεί κρυφά έναν μηχανισμό στον εγκέφαλο του Joe ο οποίος του επιτρέπει να ελέγχει τις δραστηριότητες του εγκεφάλου του Joe και να επεμβαίνει εάν το επιθυμεί. Ο Max είναι απολύτως δεσμευμένος να ενεργοποιήσει τον μηχανισμό για να διασφαλίσει ότι ο Joe θα σπρώξει το παιδί στην αποβάθρα, αν ο Joe δείξει οποιοδήποτε σημάδι ότι δεν θα πραγματοποιήσει αυτό το οποίο σχεδίασε απ' την αρχή. Τελικά, ο Joe σπρώχνει από μόνος του το παιδί στην αποβάθρα και πραγματοποιεί την αρχική του πρόθεση. Ο Max δεν παίζει κανέναν ρόλο στην απόφαση και την πράξη του Joe. Ο Joe είναι ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του να σπρώξει το παιδί στην αποβάθρα και αξιολογείται για την πράξη του αυτή, αλλά σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά (Fischer & Ravizza, 1992, pp. 376-377).¹⁷³

Το πρώτο παράδειγμα δείχνει ότι ένα άτομο είναι ηθικά υπεύθυνο για το γεγονός ότι έπραξε κάτι καλό, ακόμα και αν δεν μπορούσε να πράξει διαφορετικά. Το δεύτερο παράδειγμα δείχνει ότι ένα άτομο είναι ηθικά υπεύθυνο για το ότι έπραξε κάτι κακό, ακόμα και αν δεν μπορούσε να πράξει διαφορετικά. Για τον λόγο αυτό, η άποψη της Wolf, σε σχέση με την ασυμμετρία με την οποία δεσμεύεται η θεωρία του Λόγου, είναι εσφαλμένη. Οι καλές και οι κακές πράξεις είναι συμμετρικές σε σχέση με την απαίτηση των εναλλακτικών δυνατοτήτων για την ηθική υπευθυνότητα (Fischer & Ravizza, 1992, p. 377).

¹⁷³ Ωστόσο, ο ισχυρισμός των Fischer & Ravizza δεν φαίνεται να είναι απόλυτα σωστός. Η ανάγκη μιας πρωταρχικής ένδειξης με την οποία ο Joe θα δείχνει ότι δεν πρόκειται να πραγματοποιήσει το αρχικό του σχέδιο ώστε ο Max να επέμβει εμπρόθεσμα για να ενεργοποιήσει τον μηχανισμό, υποδεικνύει ότι ο Max πρέπει με κάποιον τρόπο να ελέγξει την πρωταρχική ένδειξη. Γιατί, αν ο Joe είναι σε θέση να πραγματοποιήσει μια διαφορετική ένδειξη από την ένδειξη που περιμένει ο Max, τότε αυτό δείχνει ότι ο Joe διέθετε εναλλακτικές επιλογές.

Το πρόβλημα των εναλλακτικών δυνατοτήτων

Το πρόβλημα εντοπίζεται, εν μέρει, στον ισχυρισμό της Wolf ότι η θεωρία του Λόγου αποτελεί μια απάντηση στις παραδοσιακές μεταφυσικές ανησυχίες σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Η Wolf τονίζει ότι μπορούμε να επιλύσουμε το Δίλημμα της Αυτονομίας αν κατανοήσουμε ότι η αυτονομία δεν αποτελεί απαραίτητο όρο για την ηθική υπευθυνότητα. Περισσότερο, η ελευθερία που απαιτείται για την υπευθυνότητα είναι η ελευθερία να πράττουμε σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό. Ωστόσο, για τους Fischer & Ravizza, τα προβλήματα που συνδέονται με την μεταφυσική παραμένουν. Αν αναλογιστούμε την συζήτηση σχετικά με την συμβατότητα ή την ασυμβατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού και της ελεύθερης βούλησης, θα διαπιστώσουμε ότι υπάρχει η πιθανότητα να ισχύει η θέση του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού. Στην περίπτωση που ισχύει ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός και η υπευθυνότητα απαιτεί τις εναλλακτικές δυνατότητες, τότε κανένας δεν θα ήταν ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του, εφόσον ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός δεν μπορεί να είναι συμβατός με την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Αυτό που είναι σημαντικό να αντιληφθούμε είναι ότι αν ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός ισχύει, τότε κανένας δεν μπορεί να διαθέτει την ικανότητα να πράττει διαφορετικά απ' ό, τι στην πραγματικότητα πράττει (Fischer & Ravizza, 1992, pp. 380-381).

Το σίγουρο είναι ότι και η ίδια η Wolf αναγνωρίζει ότι η θεωρία της δεν θα μπορούσε να είναι απαλλαγμένη πλήρως από τις όποιες μεταφυσικές παραδοχές υπάρχουν σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της υπευθυνότητας. Είναι ένα θέμα στο οποίο αναφέρεται ξεκάθαρα, τονίζοντας ότι τα συγκεκριμένα προβλήματα πάντοτε θα συνδέονται με μεταφυσικά ερωτήματα (Wolf S. , 1990, p. 22). Η θεωρία του Λόγου, όμως, δεν απαιτεί κάποιος να είναι εξολοκλήρου ελεύθερος με την πλήρη μεταφυσική έννοια. Αυτό στο οποίο η θεωρία του Λόγου στοχεύει είναι να αντικαταστήσει την παλαιότερη απαίτηση για μια πλήρη μεταφυσική αυτονομία, με την κανονιστική απαίτηση ότι τα υπεύθυνα

υποκείμενα είναι σε θέση να δρουν σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό (Fischer & Ravizza, 1992, pp. 381-382).

Το πρόβλημα, όμως, στην περίπτωση αυτή, είναι ότι ακόμα και αν η θεωρία του Λόγου προσφέρει ένα καινούργιο κανονιστικό πλαίσιο, σε σχέση με τους όρους που απαιτούνται για την δικαιολόγηση της ηθικής υπευθυνότητας, δεν μπορεί πραγματικά να εξαλείψει όλες τις μεταφυσικές απαιτήσεις. Κάποιος βαθμός μεταφυσικής ανεξαρτησίας απαιτείται ακόμα. Στο συμπέρασμα αυτό καταλήγουμε, επειδή, σύμφωνα με την θεωρία του Λόγου, αν ένα άτομο πρέπει να κατακριθεί για μια κακή πράξη, τότε μπορούσε να πράξει και διαφορετικά, δηλαδή, είχε την δυνατότητα να πράξει το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους. Κάτι τέτοιο, όμως, το οποίο επισημαίνουν οι Fischer & Ravizza, σημαίνει ότι, αν αναλογιστούμε το συμπέρασμα του επιχειρήματος της συνέπειας (consequence argument),¹⁷⁴ που είναι η ασυμβατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού με την δυνατότητα των εναλλακτικών επιλογών, τότε καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι, αν ο αιτιοκρατικός ντετερμινισμός ισχύει, κανένας δεν μπορεί να είναι αξιοκατάκριτος για τις πράξεις του, ακριβώς επειδή δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά απ' ό, τι έπραξε (Fischer & Ravizza, 1992, p. 382).

Η Wolf πράγματι φαίνεται να αναγνωρίζει την συγκεκριμένη δυσκολία και προτείνει έναν τρόπο με τον οποίο η θεωρία της θα μπορούσε να αντιμετωπίσει το συγκεκριμένο πρόβλημα. Αναλύει την βασική απαίτηση της θεωρίας του Λόγου σε δύο επιμέρους ικανότητες. Την ικανότητα κάποιος να *γνωρίζει* αυτό το οποίο είναι σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό και την ικανότητα κάποιος να μπορεί να μετατρέψει την γνώση αυτή σε πράξεις (Wolf S. , 1990, pp. 87-88). Με τον τρόπο αυτό, όταν κρίνουμε ένα άτομο για τις κακές του πράξεις, αυτό το οποίο χρειάζεται να γνωρίζουμε είναι αν το άτομο αυτό θα μπορούσε να γνωρίζει καλύτερα και κατά πόσο, γνωρίζοντας καλύτερα, θα μπορούσε να πράξει καλύτερα (Wolf S. , 1990, p. 88). Ωστόσο, κάποιος θα μπορούσε και πάλι να ισχυριστεί ότι κάποιου είδους νευροφυσιολογικός καθορισμός θα μπορούσε να λειτουργεί αρνητικά στα άτομα, κάνοντάς τα στην ουσία ανίκανα να γνωρίσουν πραγματικά το Αληθινό και το Αγαθό. Το απώτερο αποτέλεσμα θα ήταν τα άτομα που πράττουν κάτι κακό να μην

¹⁷⁴ Έχω αναφερθεί εκτενέστερα στο επιχειρήμα, στο κεφάλαιο για τον Harry Frankfurt.

μπορούν να θεωρηθούν υπεύθυνα, επειδή δεν υπήρχε τρόπος να πράξουν σε συμφωνία με το Αληθινό και το Αγαθό (Fischer & Ravizza, 1992, p. 382).

Για να απαντήσει στα προβλήματα αυτά, η Wolf παρουσιάζει ένα παράδειγμα με το οποίο επιχειρεί να αποδείξει δύο βασικούς ισχυρισμούς. Με τον πρώτο ισχυρισμό υποστηρίζει ότι η ικανότητα να πράττουμε διαφορετικά, η οποία είναι σχετική με την ηθική υπευθυνότητα, είναι μια ψυχολογική ικανότητα και όχι μια φυσική ικανότητα. Με τον δεύτερο ισχυρισμό υποστηρίζει ότι η ψυχολογική ικανότητα να πράττουμε διαφορετικά είναι συμβατή με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό (Fischer & Ravizza, 1992, p. 383).

Το παράδειγμα της Wolf έχει ως εξής: Ας φανταστούμε ότι κάποτε υπήρχε ένας Θεός ο οποίος επέλεξε να δημιουργήσει τον καλύτερο απ' όλους τους πιθανούς κόσμους. Στον κόσμο αυτό ο Θεός επέλεξε να υπάρχουν πρόσωπα τα οποία μπορούν να εξασκούν τον πρακτικό και τον θεωρητικό λόγο και τα οποία είναι ικανά να σκέφτονται τις πράξεις τους και να επιλέγουν τι να πράξουν στην βάση της σκέψης αυτής. Για τον Θεό αυτόν είναι σημαντικό τα πρόσωπα να μην καθορίζονται με ψυχολογικό τρόπο ώστε να δρουν με τον τρόπο τον οποίο δρουν. Στον κόσμο αυτό, τα μη καθορισμένα με ψυχολογικό τρόπο πρόσωπα περιβάλλονται από πράγματα τα οποία υπόκεινται εξολοκλήρου σε αιτιοκρατικούς φυσικούς νόμους (Wolf S. , 1990, pp. 103-112). Στον κόσμο αυτό, υπάρχει μια καθηγήτρια η οποία ένα απόγευμα επιλέγει να δει τηλεόραση αντί να διορθώσει τα γραπτά των μαθητών της. Η Wolf αναρωτιέται αν τελικά η καθηγήτρια θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά, θα μπορούσε δηλαδή να διορθώσει τα γραπτά των μαθητών της, αντί να δει τηλεόραση. Η Wolf τονίζει ότι, δεδομένων των συνθηκών, εξαιτίας των φυσικών νόμων αλλά και εξαιτίας της ύπαρξης του Θεού, είναι αδύνατον η καθηγήτρια να διορθώσει τα γραπτά των μαθητών της, αντί να δει τηλεόραση. Επιπλέον, όμως, η Wolf επιμένει ότι, υπό μια έννοια σχετική προς την ελευθερία και την υπευθυνότητα της καθηγήτριας, η καθηγήτρια θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά απ, ό, τι έπραξε (Wolf S. , 1990, pp. 103-112).

Για να στηρίξει τον ισχυρισμό αυτό, η Wolf αναφέρει ότι η καθηγήτρια δεν εξαναγκάζεται ή δεν είναι υπνωτισμένη και κανένας επιπλέον παράγοντας δεν

παρεμβαίνει στην απόφασή της. Η καθηγήτρια, απλώς, σκέφτεται για το αν θα δει τηλεόραση ή για το αν θα διορθώσει τα γραπτά των μαθητών της. Φαίνεται λοιπόν να είναι συμβατό με την ψυχολογική της ιστορία την στιγμή της επιλογής, ακόμη και σε συνδυασμό με όλους τους ψυχολογικούς και ψυχοφυσικούς νόμους που εφαρμόζονται στο πρόσωπό της, το να επιλέξει να δει τηλεόραση, όπως εξίσου φαίνεται να είναι συμβατό με όλα τα προηγούμενα το να επιλέξει να διορθώσει τα γραπτά αντί να δει τηλεόραση. Αφού σε ψυχολογικό επίπεδο η καθηγήτρια είχε την δυνατότητα να πράξει διαφορετικά απ' ό, τι έπραξε, η Wolf ισχυρίζεται ότι η καθηγήτρια είναι υπεύθυνη και, ακόμη περισσότερο, ότι δεν φαίνεται να είναι καθόλου σχετικό το γεγονός ότι ήταν με φυσικό αλλά και με θεϊκό τρόπο αδύνατον να κάνει οτιδήποτε άλλο. Υπό μια έννοια, είναι αδύνατον για την καθηγήτρια να πράξει οτιδήποτε άλλο, αν αναλογιστούμε, δηλαδή, το ότι ήταν απολύτως προκαθορισμένο απ' τον Θεό να υπάρξει η συγκεκριμένη καθηγήτρια η οποία θα έβλεπε τηλεόραση εκείνο το απόγευμα και το ότι ήταν αιτιοκρατικά καθορισμένο το γεγονός αυτό να πραγματοποιηθεί (Wolf S. , 1990, pp. 107-108).

Επιπροσθέτως, η Wolf αναρωτιέται, εάν τα φυσικά γεγονότα έπαιξαν κάποιον ουσιαστικό ρόλο στην επιλογή της καθηγήτριας να δει τηλεόραση ή αν η επιλογή της καθηγήτριας να δει τηλεόραση επηρέασε τα φυσικά γεγονότα να εξελιχθούν με τον τρόπο που εξελίχθηκαν. Για την Wolf, ακριβώς επειδή τα φυσικά γεγονότα εξαρτώνται και απ' την επιλογή του Θεού αναφορικά με τα ψυχολογικά και τα προσωπικά γεγονότα (τα φυσικά γεγονότα καθορίζονται αιτιοκρατικά, τα ψυχολογικά γεγονότα καθορίζονται απ' την σκέψη των προσώπων), η επιλογή της καθηγήτριας να δει τηλεόραση ευθύνεται για το ότι το γεγονός αυτό θα πραγματοποιηθεί (Wolf S. , 1990, pp. 108-111).

Η Wolf επιμένει ότι όντως υπάρχει μια δυνατή διαίσθηση ότι η καθηγήτρια στερείται την σχετική ικανότητα της εναλλακτικής επιλογής. Η διαίσθηση αυτή προέρχεται απ' το γεγονός ότι είναι *φυσικά αδύνατο* για την καθηγήτρια να μην ανοίξει την τηλεόραση. Για την Wolf, ωστόσο, η διαίσθηση αυτή αποτυγχάνει, ακριβώς επειδή τονίζει ότι δεν υπάρχει κάποιος ουσιαστικός λόγος να δώσουμε προτεραιότητα στην σκέψη ότι το φυσικό επίπεδο περιγραφής προηγείται του ψυχολογικού περιγραφικού επιπέδου (Wolf S. , 1990, p. 109).

Οι Fischer & Ravizza, ωστόσο, διαφωνούν με το παραπάνω. Από την μεριά τους, το επιχείρημα της Wolf δεν προσφέρει έναν ικανοποιητικό λόγο για να εγκαταλείψουμε την διαίσθηση ότι, αν ένα άτομο καθορίζεται αιτιοκρατικά να πραγματοποιήσει μια ηθικώς αξιόμημπτη πράξη, και δεν είχε την δυνατότητα να πράξει οτιδήποτε άλλο, τότε δεν θα μπορούσε να είναι ηθικά υπεύθυνο για την πράξη αυτή. Η θεωρία του Λόγου τονίζει ότι, για να είναι κάποιο άτομο ηθικά υπεύθυνο, τότε θα έπρεπε να είχε την δυνατότητα να πραγματοποιήσει το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους. Αυτό σημαίνει ότι για να κατακρίνουμε κάποιο άτομο για μια κακή πράξη αυτό θα έπρεπε να μπορούσε να πράξει και διαφορετικά, δηλαδή θα έπρεπε να μπορούσε να πραγματοποιήσει το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους. Η ικανότητα, όμως, αυτή φαίνεται να μην μπορεί να ισχύσει στην περίπτωση που, είτε με ψυχολογικό τρόπο είτε με φυσικό τρόπο, το άτομο δεν ήταν ικανό να πραγματοποιήσει κάτι διαφορετικό απ' αυτό το οποίο στην πραγματικότητα έπραξε (Fischer & Ravizza, 1992, pp. 384-385).

Στην περίπτωση ενός δολοφόνου, ο υποστηρικτής της θεωρίας του Λόγου θα ισχυριστεί ότι αυτός είναι κατακριτέος, μονάχα αν μπορούσε να πραγματοποιήσει το σωστό πράγμα για τους σωστούς λόγους. Ένας τέτοιος υποστηρικτής θα πρέπει, επίσης, να απαντήσει στην ερώτηση του πώς θα ήταν δίκαιο να θεωρήσουμε έναν δολοφόνο υπεύθυνο για το ότι πάτησε την σκανδάλη, εάν η συμπεριφορά του αυτή ήταν αιτιοκρατικά καθορισμένη απ' τους νόμους της φύσης και αυτός ο προκαθορισμός αντανακλάται στην ουσιαστική αδυναμία που έχει να πραγματοποιήσει οτιδήποτε άλλο, εκτός απ' το να πατήσει την σκανδάλη. Το παράδειγμα της Wolf δεν παρουσιάζει κάποιο επαρκή λόγο για να εγκαταλείψουμε τον συγκεκριμένο ισχυρισμό (Fischer & Ravizza, 1992, p. 385).

Για τους Fischer & Ravizza υπάρχουν τρεις βασικοί λόγοι οι οποίοι ενισχύουν την προηγούμενη άποψη. 1) Η επιλογή της καθηγήτριας να δει τηλεόραση αντί να διορθώσει τα γραπτά των μαθητών της είναι μια επιλογή την οποία οι Fischer & Ravizza χαρακτηρίζουν αβλαβή. Ακόμα και αν δεν ασχοληθούμε με το να αξιολογήσουμε σαν αξιόλογη ή αξιοκατάκριτη την επιλογή της καθηγήτριας, κάτι τέτοιο φαίνεται να μην μας ενοχλεί ιδιαίτερα. Τα πράγματα, όμως, φαίνεται να διαφέρουν ριζικά, όταν έχουμε να κάνουμε με μια ηθικώς κατακριτέα πράξη, όπως

είναι η δολοφονία. 2) Δεν είναι ξεκάθαρη η σχέση μεταξύ του κόσμου που οραματίζεται η Wolf στο παράδειγμά της και του πραγματικού κόσμου. Η Wolf οδηγείται σε συμπεράσματα για την ελευθερία και αναφέρεται σε διαφορετικά περιγραφικά επίπεδα, όπως το ψυχολογικό επίπεδο και το φυσικό επίπεδο. Ποια είναι, ωστόσο, η σχέση του φανταστικού κόσμου του παραδείγματος με τον πραγματικό κόσμο; Με άλλα λόγια, υπάρχει μια αβεβαιότητα αναφορικά με τον τρόπο που θα μπορούσαμε να εξαγάγουμε συμπεράσματα για τον πραγματικό κόσμο, στηριζόμενοι εξολοκλήρου στον φανταστικό κόσμο του παραδείγματος. 3) Οι Fischer & Ravizza δεν κατανοούν το γιατί η ιεράρχηση των διαφορετικών περιγραφικών επιπέδων, όσον αφορά τον βαθμό της βασικότητάς τους, είναι σχετική με την αξιολόγηση ως προς το ποια έννοια *ικανότητας* θα μπορούσε να σχετίζεται με ενδείξεις υπευθυνότητας. Δεν είναι ξεκάθαρο ποιο θα μπορούσε να είναι το ερμηνευτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο θα μπορούσε να αξιολογηθεί η βασικότητα των διαφορετικών επιπέδων, μια αξιολόγηση η οποία, με την σειρά της, θα βοηθούσε να καθοριστεί μια έννοια *ικανότητας* η οποία θα ήταν σχετική με ενδείξεις ηθικής υπευθυνότητας. Πιο συγκεκριμένα, ακόμα και αν όντως το ψυχολογικό επίπεδο είναι πιο βασικό απ' το φυσικό επίπεδο, γιατί πρέπει το γεγονός αυτό να στηρίζει τον ισχυρισμό ότι μια συγκεκριμένη έννοια *ικανότητας* σχετίζεται με ενδείξεις ηθικής υπευθυνότητας; (Fischer & Ravizza, 1992, pp. 385-387).

Τα πράγματα, ωστόσο, για την Wolf είναι διαφορετικά. Η αντίθεση του ψυχολογικού περιγραφικού επιπέδου και του φυσικού περιγραφικού επιπέδου και η συνακόλουθη προτεραιότητα του ψυχολογικού περιγραφικού επιπέδου έναντι του φυσικού περιγραφικού επιπέδου αποτελούν ισχυρά επιχειρήματα, τα οποία θα μπορούσαν να αντικρούσουν ακόμη και τα συμπεράσματα του επιχειρήματος της συνέπειας του Ginet και του Van Inwagen (Wolf S. , 1990, pp. 151-152).

Αναφορικά με το πρόβλημα των εναλλακτικών δυνατοτήτων, διαφωνώ με τους Fischer & Ravizza και συμφωνώ περισσότερο με την Wolf. Σε ό, τι αφορά το επιχείρημα της συνέπειας και τα συμπεράσματά του, έχω ασχοληθεί με

περισσότερες λεπτομέρειες στο κεφάλαιο για τον Frankfurt.¹⁷⁵ Συνοψίζοντάς, θα έλεγα ότι υπάρχουν 2 βασικά προβλήματα. Το πρώτο αφορά την υποθετική δυνατότητα της ισχύος του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού στην φύση. Πώς θα μπορούσαμε από μια *υποθετική δυνατότητα* να εξαγάγουμε συμπεράσματα τα οποία ισχύουν στον πραγματικό κόσμο; (List & Menzies, p. 1). Το πρόβλημα αυτό ενισχύεται και απ' την σύγχρονη άποψη η οποία ερμηνεύει τελείως διαφορετικά, συγκρινόμενη με την παραδοσιακή άποψη του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, ολόκληρη την έννοια του ντετερμινισμού (Hawking & Mlodinow, 2010, pp. 54-55). Το δεύτερο αφορά την διάκριση των διαφορετικών περιγραφικών επιπέδων που επιχειρεί και η Wolf. Αν και οι Fischer & Ravizza ισχυρίζονται ότι δεν μπορούν να κατανοήσουν τον τρόπο που συνδέεται η αξιολόγηση της βασικότητας των διαφορετικών περιγραφικών επιπέδων με την ελευθερία και την ηθική υπευθυνότητα, νομίζω ότι υπάρχει ένα θεωρητικό πλαίσιο στο οποίο αξίζει να τοποθετήσουμε τα επίπεδα αυτά. Το εν λόγω θεωρητικό πλαίσιο είναι το επιχείρημα της συνέπειας, όπου μπορούμε με σχετική ευκολία να διαπιστώσουμε ότι ο Van Inwagen και ο Carl Ginet συνδέουν "αυθαίρετα" δύο διαφορετικά περιγραφικά επίπεδα. Το ανθρώπινο περιγραφικό επίπεδο και το φυσικό περιγραφικό επίπεδο (List, 2015, p. 1) και (List, 2014, pp. 156-178).¹⁷⁶

¹⁷⁵ Δες σχετικά, σελ.81.

¹⁷⁶ Στόχος μου είναι να επιστημάνω κάποιες σύγχρονες αντιρρήσεις. Αν και φαίνεται να υπάρχει αρκετός δρόμος μέχρι να αποσαφηνιστούν πλήρως τα προβλήματα της ελευθερίας και της ηθικής υπευθυνότητας, νομίζω ότι θα ήταν πολύ σημαντικό να λάβουμε τις σύγχρονες αντιρρήσεις υπόψη μας.

7. Η θεωρία του Daniel Dennett

Για την παρούσα διατριβή, η θεωρία του Daniel Dennett αποτελεί ένα ισχυρό, κατά την γνώμη μου, επιχείρημα υπέρ της ενδεχόμενης σύνδεσης της προέλευσης των βασικών όρων των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών (στάσεις αντίδρασης, ηθικό συναίσθημα, αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων, επιθυμίες πρώτου και δεύτερου επιπέδου, μηχανισμός ελέγχου, αξίες, Αληθινό, Αγαθό) με την θεωρία της Εξέλιξης. Μία από τις κεντρικές ιδέες της θεωρίας αυτής είναι ότι, με βάση τον εξελικτικό χρόνο, και διαμέσου αμέτρητων μικρών και μαζικών περίπλοκων βιολογικών και πολιτισμικών επιλογών, η προσαρμοστική ικανότητα του ηθελημένου ελέγχου (αυτό δηλαδή το οποίο ονομάζουμε ελεύθερη βούληση) εξελίχθηκε σταδιακά (Brincker, 2015, p. 40).

Αυτό που κυρίως τονίζει ο Dennett, σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας, είναι ότι οι προσδοκίες μας ως ηθικώς υπεύθυνα όντα, τα οποία πράττουν και ζουν, δεν φαίνεται να εξαρτώνται καθόλου απ' το ότι έχουμε έναν νου ο οποίος υπακούει σε διαφορετικούς φυσικούς νόμους απ' ό, τι η υπόλοιπη φύση.¹⁷⁷ Η αυτογνωσία που μπορούμε να αποκτήσουμε διαμέσου της επιστήμης μπορεί να μας βοηθήσει να τοποθετήσουμε την ηθική ζωή μας σε ασφαλέστερα θεμέλια και να κατανοήσουμε από τί αποτελείται η ελευθερία μας (Dennett, 2003, p. 1). Ο Dennett, στηριζόμενος στην γενικότερη έννοια του βιολογικού ντετερμινισμού,¹⁷⁸ ισχυρίζεται ευθέως ότι η ελεύθερη βούληση «εξελίσσεται και συνεχίζει να εξελίσσεται» γιατί, όπως επισημαίνει και ο ίδιος, στην ερώτηση «Έχεις ελεύθερη βούληση;» η απάντηση ενός φιλοσόφου είναι

¹⁷⁷ Για τον Dennett ο καρτεσιανός δυϊσμός σώματος-νου δεν μπορεί να υφίσταται. Τονίζει την ανάγκη εγκατάλειψης και αποσυναρμολόγησης του παλαιού κακού καρτεσιανού μοντέλου ενός μη μηχανιστικού σκεπτόμενου πράγματος (res cogitans) το οποίο κάνει όλη την διανοητική εργασία. Η διανοητική εργασία πρέπει να αποδοθεί σε λιγότερο φανταστικές λειτουργίες (Dennett D. C., 2003, p. 187).

¹⁷⁸ Ο Dennett ισχυρίζεται ότι υπήρξε ένα σημαντικό αποτέλεσμα από την επανάσταση του Δαρβίνου. Μετά την θεωρία της Εξέλιξης υπήρξε, ένα "πάντρεμα" της βιολογίας και της μηχανικής. Έκτοτε, η μηχανική προοπτική της βιολογίας αποτελεί τον "υποχρεωτικό διοργανωτή" ολόκληρης της δαρβίνειας σκέψης (Dennett, Darwin's dangerous idea: Evolution and the meanings of life, 1995, pp. 187-190).

"αφοπλιστική": «όλα εξαρτώνται από το τί εννοείς με την ελεύθερη βούληση» (Dennett, *Freedom Evolves*, 2003, pp. 10-11).

Στο βιβλίο του *Freedom Evolves* ο Dennett διευκρινίζει τον απώτερο σκοπό του, ο οποίος είναι να παρουσιάσει μια «ενοποιημένη, σταθερή, εμπειρικά καλά θεμελιωμένη και συνεκτική άποψη της ανθρώπινης ελεύθερης βούλησης». Για τον ίδιο, «η ελεύθερη βούληση είναι πραγματική, αλλά δεν αποτελεί ένα προϋπάρχον χαρακτηριστικό της ύπαρξής μας, όπως ο νόμος της βαρύτητας». Η ελεύθερη βούληση «είναι μια εξελιγμένη δημιουργία της ανθρώπινης δραστηριότητας και των ανθρώπινων πεποιθήσεων, και είναι το ίδιο πραγματική όπως είναι άλλες ανθρώπινες δημιουργίες όπως η μουσική ή τα χρήματα» (Dennett, 2003, σ. 13).

Για να κατανοήσουμε, όμως, την άποψη του Dennett για την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα, πρέπει να μπορέσουμε να αντιληφθούμε το γενικότερο σχέδιό του το οποίο ο ίδιος χαρακτηρίζει ως εξής: «Το σχέδιό μου... είναι να παρουσιάσω το πώς ο τυπικός σεβασμός για την Επιστήμη οδηγεί αναπόφευκτα στις απόψεις μου σχετικά με την συνείδηση, την προθετικότητα, την ελεύθερη βούληση και ούτω καθεξής. Αντιμετωπίζω την Επιστήμη, όχι ως ένα αδιαμφισβήτητο θεμέλιο, αλλά απλώς ως φυσικό σύμμαχο των φιλοσοφικών ισχυρισμών μου, τους οποίους οι περισσότεροι φιλόσοφοι και επιστήμονες θα ήταν απρόθυμοι να αντικρούσουν» (Dennett, 'Back from the Drawing board', 1993, p. 205). Με βάση την άποψη αυτή, γίνεται σαφές ότι ο απώτερος σκοπός του Dennett είναι «να συμφιλιώσει την επιστήμη με έννοιες όπως συνείδηση, προθετικότητα και ελεύθερη βούληση» (Zawidzki, 2007, p. 154).

Το έργο του Dennett λοιπόν αποτελεί μια επιστημονική προσπάθεια εφόσον επιχειρεί να συμφιλιώσει δύο παραδοσιακές και αντίθετες απόψεις: 1) Την άποψη ότι τα ανθρώπινα όντα είναι συνειδητά, σκεπτόμενα, ελεύθερα και υπεύθυνα όντα (πρόδηλη εικόνα του ανθρώπου) και, 2) την άποψη ότι τα ανθρώπινα όντα είναι φυσικά αποτελέσματα της διαδικασίας της εξέλιξης που αποτελούνται από απλά βιοχημικά συστατικά τα οποία είναι διατεταγμένα σε περίπλοκους αυτοδιατηρούμενους σχηματισμούς (επιστημονική εικόνα του ανθρώπου) (Zawidzki, 2007, σ. 2).

7.1 Η άποψη του Dennett για τον ντετερμινισμό

Ο Dennett υιοθετεί την άποψη του Van Inwagen για τον ντετερμινισμό.¹⁷⁹ Σύμφωνα με την άποψη αυτή, ντετερμινισμός είναι η θέση ότι «*υπάρχει ανά πάσα στιγμή ακριβώς ένα, φυσικώς πιθανό μέλλον*» (Van Inwagen, 1983, p. 3).¹⁸⁰ Αναφορικά με την θέση αυτή, ο Dennett ισχυρίζεται ότι υπάρχουν κάποια θεμελιώδη ερμηνευτικά προβλήματα τα οποία αποπροσανατολίζουν την συζήτηση σε ό, τι αφορά την σχέση του ντετερμινισμού, της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Κατ' αρχάς, πολλοί υποθέτουν ότι ο ντετερμινισμός υπονοεί κάτι *αναπόφευκτο*. Επίσης, πολλοί υποθέτουν ότι η τυχαιότητα, ως άρνηση του ντετερμινισμού, δίνει στα ανθρώπινα υποκείμενα κάποιου είδους ελευθερία, την οποία δεν θα μπορούσαν να έχουν σ' ένα ντετερμινιστικό σύμπαν. Επιπλέον, πολλοί υποθέτουν ότι σ' έναν ντετερμινιστικό κόσμο δεν υπάρχουν *πραγματικές* επιλογές παρά μόνο *φαινομενικές* επιλογές. Για τον Dennett, οι απόψεις αυτές είναι λανθασμένες. Όπως θα δούμε παρακάτω, αντικρούει τα προβλήματα αυτά και τονίζει ότι υπάρχει κάποια επιπολαιότητα ως προς την υιοθέτηση των προηγούμενων απόψεων (Dennett, 2003, p. 25).

Τα λάθη αυτά τα διαπράττουμε, κυρίως, επειδή εμείς, ως όντα, υπάρχουμε στον μακρόκοσμο, δηλαδή σ' έναν κόσμο όπου πραγματοποιούνται *πράξεις*. Όταν συγχέουμε την προοπτική αυτού του κόσμου με τον "άψυχο" μικρόκοσμο της θεμελιώδους Φυσικής, τότε δημιουργούνται τα συγκεκριμένα προβλήματα.¹⁸¹ Αναγνωρίζοντας αυτήν την πτυχή της σύγχυσης, κατανοούμε ότι πρέπει να υπάρχει

¹⁷⁹ Ωστόσο, ο Dennett μαζί με τον Taylor ισχυρίζονται ότι, υπό μια συγκεκριμένη έννοια, το «επιχείρημα της συνέπειας» του Van Inwagen είναι λανθασμένο (Taylor & Dennett, 2001, pp. 257-277).

¹⁸⁰ Αξίζει να σημειώσω την τελείως αντίθετη σύγχρονη ερμηνεία της θέσης του ντετερμινισμού από τους Hawking & Mlodinow και τα προβλήματα που φαίνεται να έχει η υιοθέτηση της παλαιάς ερμηνείας. Θεωρώ, ότι όταν λαμβάνεται ως προκείμενη η *υποθετική* δυνατότητα του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, τότε δεν μπορούμε να εξαγάγουμε *απόλυτα* συμπεράσματα (Hawking & Mlodinow, 2010, σσ. 54-55).

¹⁸¹ Στο σημείο αυτό, παρουσιάζεται με πιο εμφανή τρόπο η σύγχρονη συμβατοκρατική προοπτική, η οποία αναπτύσσεται παράλληλα με το επιχείρημα που παρέθεσα στην εξέταση του «επιχειρήματος της συνέπειας», σχετικά με την "παράλογη" σύνδεση των διαφορετικών περιγραφικών επιπέδων (List, 2015, p. 1).

μια περίπλοκη σχέση μεταξύ της θεμελιώδους Φυσικής και της Βιολογίας (Dennett, 2003, p. 26). Με άλλα λόγια, ο Dennett φαίνεται να υιοθετεί την θέση του βιολογικού ντετερμινισμού, εφόσον στηρίζει γενικότερα την θεωρία του για την ελευθερία στην θεωρία της Εξέλιξης διαμέσου της φυσικής επιλογής (Dennett, 2003, p. 47). Εάν, όμως, θέλουμε να κατανοήσουμε το πώς θα μπορούσε η ίδια η ελευθερία να εξελιχθεί, τότε πρέπει να καταλάβουμε κάποιες ασάφειες που αφορούν την έννοια του φυσικού ντετερμινισμού.

Για να μπορέσει να αντικρούσει τις "επιπόλαιες", κατ' αυτόν, προτάσεις για τον ντετερμινισμό, οι οποίες οδηγούν σε συμπεράσματα τα οποία δεν φαίνεται να ισχύουν, ο Dennett προσπαθεί να υπερασπιστεί ένα μηχανιστικό μοντέλο των βασικών συστατικών του σύμπαντος. Από τα απλά και τα αδιαίρετα άτομα, τα άτομα του Δημόκριτου, οδηγούμαστε, με το εργαλείο της φυσικής επιλογής, σε περιπλοκότερους *σχεδιασμούς* όπως τα ανθρώπινα προθετικά συστήματα, τα οποία πράττουν στην βάση των επιθυμιών τους. Όμως, παρ' όλα αυτά, ο Dennett αναρωτιέται για το πώς είναι δυνατόν μια σχεδιαστική ολότητα, όπως ο άνθρωπος, να είναι πιο ελεύθερη από τα άτομα που την συνθέτουν (Dennett, 2003, pp. 29,45,47,48).

Εννοιολογικές ασάφειες και ερμηνευτικές δυσκολίες

Ένα βασικό πρόβλημα εννοιολογικής ασάφειας φαίνεται να προκύπτει απ' τον ασυμβατοκρατικό ισχυρισμό ότι, εάν η ανθρώπινη συμπεριφορά καθορίζεται από γεγονότα τα οποία προηγούνται της ανθρώπινης συμπεριφοράς, τότε όλη η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι *αναπόφευκτη*. Επικρατεί μια υπόθεση στην ασυμβατοκρατία σχετικά με το ότι ο *ντετερμινισμός* υπονοεί κάτι *αναπόφευκτο*. Κάτι τέτοιο συμβαίνει, επειδή συγχέουμε λανθασμένα ως συνώνυμους τους όρους *ντετερμινισμός* και *αναπόφευκτο*. Ένας τυπικός τρόπος για να αναγνωρίσουμε την λανθασμένη σύνδεση είναι να εξετάσουμε έναν συνηθισμένο τρόπο σκέψης αναφορικά με το *αναπόφευκτο*:

*Εάν ο ντετερμινισμός είναι αληθής, τότε οτιδήποτε συμβαίνει είναι το **αναπόφευκτο** αποτέλεσμα ενός πλήρους συνόλου αιτιών οι οποίες επικρατούν κάθε στιγμή.*

Ο Dennett τονίζει ότι ο προηγούμενος ορισμός είναι αρκετά συνηθισμένος, αλλά αναρωτιέται σχετικά με το τί μπορεί πραγματικά να σημαίνει. Για τον λόγο αυτό, τον συγκρίνει με τον, κατά την γνώμη του, πιο αληθινό ισχυρισμό:

*Εάν ο ντετερμινισμός είναι αληθής, τότε οτιδήποτε συμβαίνει είναι το **ντετερμινιστικό** αποτέλεσμα ενός πλήρους συνόλου αιτιών οι οποίες επικρατούν κάθε στιγμή.*

Με την σύγκριση αυτή, η φράση *αναπόφευκτο αποτέλεσμα* παρουσιάζεται συνώνυμη με την φράση *ντετερμινιστικό αποτέλεσμα*. Ο Dennett, όμως, αποπειράται να ερευνήσει περαιτέρω την φράση *αναπόφευκτο αποτέλεσμα*. Αν μπορεί να ισχύει πραγματικά η συγκεκριμένη φράση, τότε *τι είναι αναπόφευκτο και από ποιον*; Συνεχίζοντας τον προβληματισμό του, καταλήγει στην ερώτηση: *μήπως αυτό που είναι αναπόφευκτο είναι αναπόφευκτο για το σύμπαν ως ολότητα*; Για τον Dennett, όλα τα προηγούμενα ερωτήματα δεν βγάζουν κανένα απολύτως νόημα εφόσον το ίδιο το σύμπαν δεν είναι ένα υποκείμενο το οποίο ενδιαφέρεται να αποφύγει κάτι. Στην πραγματικότητα, αυτό το οποίο θέλει να τονίσει ο Dennett είναι ότι, όταν λέμε ότι ένα συγκεκριμένο αποτέλεσμα είναι αναπόφευκτο, φαίνεται περισσότερο να εννοούμε ότι είναι αναπόφευκτο απ' όλα τα ανθρώπινα υποκείμενα τα οποία ζουν την συγκεκριμένη χρονική περίοδο και στο συγκεκριμένο χώρο όπου συμβαίνει το αναπόφευκτο αποτέλεσμα. Ακόμη περισσότερο, το αν είναι αληθής ή όχι η προηγούμενη ερμηνεία, φαίνεται να είναι κάτι ανεξάρτητο απ' την έννοια του ντετερμινισμού (Dennett, 2003, pp. 56-57).

Ο Dennett παρουσιάζει ένα παράδειγμα θέλοντας να εξηγήσει περισσότερο την έννοια του *αναπόφευκτου*. Ας αναλογιστούμε δύο διαφορετικά υπολογιστικά προγράμματα τα οποία παίζουν σκάκι μεταξύ τους. Οι αρχικές κινήσεις κάθε αναμέτρησης είναι τυχαίες και στηρίζονται στο τυχαίο αποτέλεσμα ενός γεννήτορα αριθμών. Οι τυχαίες αυτές κινήσεις παράγουν με την σειρά τους έναν αόριστο αριθμό παιχνιδιών τα οποία ξεδιπλώνονται διαφορετικά το ένα από το άλλο. Τα

προγράμματα αυτά είναι εντελώς ντετερμινιστικά συστήματα. Κάθε κίνηση μπορεί να προβλεφθεί με ακρίβεια, με βάση τις προηγούμενες κινήσεις και την πλήρη γνώση των προγραμμάτων. Παρ' όλα αυτά, φαίνεται να έχει κάποιο νόημα να αναρωτηθούμε για το αν θα μπορούσαμε να *αποφύγουμε* κάποιες κινήσεις ή όχι. Για τον λόγο αυτό, ας υποθέσουμε περαιτέρω ότι το ένα από τα δύο προγράμματα κερδίζει συνέχεια το άλλο, ακριβώς επειδή τυγχάνει να είναι καλύτερο και πιο εξελιγμένο πρόγραμμα. Τότε αυτό το οποίο ενδιαφέρει τους προγραμματιστές που δημιούργησαν τα εν λόγω υπολογιστικά συστήματα έχει σχέση με τον *σχεδιασμό* των προγραμμάτων. Θα μπορούσε άραγε το υπολογιστικό σύστημα το οποίο ηττάται συνεχώς να τροποποιηθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε μια μελλοντική ήττα να μπορεί να αποφευχθεί σε ελαφρώς διαφορετικές συνθήκες; (Dennett, 2003, pp. 77-83).

Από το παράδειγμα αυτό, μπορούμε να υποθέσουμε ότι υπάρχει τουλάχιστον μία σημασία της έννοιας του αναπόφευκτου που δεν υπονοείται απ' τον ντετερμινισμό. Η σημασία αυτή σχετίζεται με τους μηχανικούς οι οποίοι συχνά αναφέρονται σε τροποποιήσεις των αρχικών υπολογιστικών συστημάτων, η συμπεριφορά των οποίων είναι απολύτως ντετερμινιστική και προβλέψιμη, για να *αποφύγουν* συγκεκριμένα αποτελέσματα. Έτσι, ο ντετερμινισμός δεν υπονοεί την σημασία της έννοιας του *αναπόφευκτου* από την προοπτική των μηχανικών. Όταν ένας μηχανικός διερωτάται για το κατά πόσο κάποιες συγκεκριμένες συμπεριφορές ενός υπολογιστικού συστήματος, το οποίο ο ίδιος έχει δημιουργήσει, μπορούν να αποφευχθούν ή όχι, αναρωτιέται αποκλειστικά για τον σχεδιασμό του συστήματος και όχι για την, φυσικά καθορισμένη αιτιοκρατική αλυσίδα η οποία προσδιόρισε την συμπεριφορά του συστήματος σε μια συγκεκριμένη περίπτωση (Zawidzki, 2007, σσ. 102-103).

Ντετερμινισμός, αιτιότητα, πιθανότητα

Ο Dennett θεωρείται συμβατοκράτης ντετερμινιστής. Ισχυρίζεται ότι η συζήτηση για τον τρόπο με τον οποίο η ικανότητα του ηθελημένου ελέγχου εξελίχθηκε, μας βοηθάει να αντιληφθούμε ότι αυτή η ελευθερία είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό και, επιπλέον, ότι αξίζει να τη θέλουμε (Brincker, 2015, pp. 40-41). Σύμφωνα με τον Dennett, αξίζει να θέλουμε την ελευθερία αυτή, επειδή, στο μοντέλο του η ελευθερία ορίζεται ως η "ικανότητα της επίτευξης αυτού που έχει αξία σε μια σειρά περιστάσεων". Αυτό που σε τελική ανάλυση παραμένει ως ερώτημα είναι το τι έχει αξία (Dennett, 2003, p. 302).

Όπως είδαμε, χρησιμοποιεί κάποια *σχεδιαστικά υπολογιστικά μοντέλα* για να αποδείξει ότι ο συσχετισμός του *ντετερμινισμού* με μια συγκεκριμένη σημασία της έννοιας του *αναπόφευκτου* είναι εσφαλμένος. Επιπλέον, όμως, ο Dennett συνδέει την μορφή των εν λόγω σχεδιαστικών μοντέλων με τον φυσικό κόσμο διαμέσου της Βιολογίας.¹⁸² Ένα τέτοιο σχεδιαστικό και βιολογικό μοντέλο καταδεικνύει ότι σ' ένα άπειρο σύμπαν πιθανών *σχεδιασμών* της ύλης υπάρχουν κάποιοι έμβιοι *σχεδιασμοί* οι οποίοι παραμένουν καλύτεροι από κάποιους άλλους, ακριβώς επειδή έχουν *σχεδιαστεί* με τέτοιο τρόπο ώστε να αποφεύγουν τις βλάβες. Η βιολογική διαδικασία, με την οποία αυτές οι έμβιες οντότητες προκύπτουν, φαίνεται να "χρησιμοποιεί" πληροφορίες, οι οποίες προέρχονται απ' το περιβάλλον, για να "προβλέψει" κάποια συγκεκριμένα και ιδιαίτερα χαρακτηριστικά, τα οποία θα επιτρέψουν στις έμβιες οντότητες να επιβιώσουν (Dennett, 2003, p. 62).

Η σύνδεση των σχεδιαστικών μοντέλων με την Βιολογία χρησιμοποιείται απ' τον Dennett για την παρουσίαση του βασικού του επιχειρήματος, σε σχέση με την

¹⁸² Ο Dennett υιοθετεί μια υλιστική προοπτική στην θεωρία του. Σύμφωνα μ' αυτήν, μια απλή δέσμη ατομικών στοιχείων συνδυάζεται με βιολογικά μόρια, τα οποία λειτουργούν ως κύτταρα. Τα κύτταρα αυτά συμπεριφέρονται με έναν τρόπο ο οποίος καθορίζει όλη την ανθρώπινη λειτουργικότητα. Ωστόσο, για τον Thomas Brophy, ακόμη και η απλή απόδειξη του ισχυρισμού αυτού είναι πέρα και πολύ μακριά απ' την τωρινή γνώση, αν είναι διόλου πιθανή (Brophy, 2001, σ. 176).

ιδιαίτερη σημασία της έννοιας του αναπόφευκτου η οποία δεν υπονοείται απ' τον ντετερμινισμό, το οποίο έχει ως εξής:

1) Σε μερικούς ντετερμινιστικούς κόσμους υπάρχουν έμβιοι οργανισμοί που *αποφεύγουν, αποφεύγοντας τις βλάβες.*

2) Γι' αυτό, σε κάποιους ντετερμινιστικούς κόσμους κάποια πράγματα μπορούν να *αποφευχθούν.*

3) Οτιδήποτε *αποφεύγεται είναι αποφευκτό.*

4) Γι' αυτό, σε κάποιους ντετερμινιστικούς κόσμους δεν είναι τα πάντα αναπόφευκτα.

5) Γι' αυτό, ο ντετερμινισμός δεν υπονοεί το αναπόφευκτο (Dennett, 2003, p. 56).

Για τον Dennett, το προηγούμενο βιολογικό σχεδιαστικό μοντέλο λειτουργεί υπέρ της άποψης ότι το να *αποφεύγουν* οι έμβιοι οργανισμοί τις επικείμενες βλάβες θα μπορούσε να επιτευχθεί και σ' ένα ντετερμινιστικό σύμπαν, όπως ο ίδιος θεωρεί τον κόσμο, όπου ο βιολογικός ντετερμινισμός επικρατεί με το εργαλείο της φυσικής επιλογής. Έτσι, αυτή η ιδιαίτερη σημασία της έννοιας του *αναπόφευκτου*, όπως και η πηγή της, δηλαδή, η έννοια της *αποφυγής*, ανήκουν σ' ένα σχεδιαστικό επίπεδο και όχι σ' ένα φυσικό επίπεδο (Dennett, 2003, pp. 26,43,62,79).¹⁸³ Ο συσχετισμός της ιδιαίτερης σημασίας της έννοιας του *αναπόφευκτου* και με την Βιολογία καταδεικνύει ότι, ασχέτως αν η συμπεριφορά των οργανισμών είναι απολύτως ντετερμινιστική και καθορίζεται από προηγούμενα γεγονότα, κάποιος δεν θα μπορούσε να κατανοήσει πλήρως τους έμβιους οργανισμούς χωρίς να τον απασχολήσει αυτή η ιδιαίτερη σημασία της έννοιας της *αποφυγής* (Dennett, 1984, pp. 126-127) και (Dennett, 2003, p. 60).

¹⁸³ Γενικότερα στις σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες επιχειρείται ένα εξηγητικό μοντέλο των προβλημάτων της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας το οποίο στηρίζεται σε διαφορετικά επίπεδα. Στον Frankfurt είδαμε ότι υπάρχουν διαφορετικά επίπεδα επιθυμιών, στον Watson είδαμε ότι υπάρχουν διαφορετικά επίπεδα, αναφορικά με τις αξίες και τις απλές επιθυμίες και στην Wolf είδαμε ότι υπάρχει το ψυχολογικό και το φυσικό επίπεδο. Στον Dennett γίνεται λόγος για μια διαφορά στο σχεδιαστικό και στο φυσικό επίπεδο.

Δεδομένης της άποψης ότι υπάρχει μια σημασία της έννοιας του *αναπόφευκτου* η οποία δεν υπονοείται απ' τον ντετερμινισμό, προκύπτει η ερώτηση για το αν αυτή η σημασία του *αναπόφευκτου* θα μπορούσε να σχετίζεται με το ερώτημα για την ανθρώπινη ελευθερία. Ή αν, τελικά, η ασυμβατοκρατική έννοια του *αναπόφευκτου*, την οποία υπονοεί ο ντετερμινισμός, σχετίζεται με την ανθρώπινη ελευθερία. Ο Dennett ισχυρίζεται ότι η σημασία της έννοιας του *αναπόφευκτου* που επικαλούνται οι μηχανικοί, όταν αξιολογούν τους σχεδιασμούς των ντετερμινιστικών υπολογιστικών συστημάτων, είναι η συνηθισμένη σημασία της έννοιας του *αναπόφευκτου* και η σημασία η οποία σχετίζεται με την ανθρώπινη ελευθερία (Zawidzki, 2007, p. 103).

Σε σχέση με τους ασυμβατοκράτες, ο Dennett θεωρεί ότι διαπράττουν δύο βασικά σφάλματα τα οποία προέρχονται απ' το γεγονός ότι η έννοια του *αναπόφευκτου* που υιοθετούν είναι μια αποκλίνουσα έννοια η οποία δεν μπορεί να έχει εφαρμογή στην καθημερινή ζωή. Το πρώτο σφάλμα σχετίζεται με το ότι δεν ερμηνεύουν σωστά τις έννοιες της *αιτιότητας* και της *πιθανότητας* και θεωρούν λανθασμένα ότι οι έννοιες αυτές υπονοούν ότι, αν ένα γεγονός καθορίζεται αιτιοκρατικά, τότε είναι αδύνατον το γεγονός αυτό να μην συμβεί. Το δεύτερο σχετίζεται με το ότι υποθέτουν ότι ο ντετερμινισμός υπονοεί ότι ο χαρακτήρας των ανθρώπινων όντων είναι πλήρως καθορισμένος (Zawidzki, 2007, pp. 103-104).

Αναφορικά με το πρώτο πρόβλημα, ο Dennett, για να δείξει το πώς αντιλαμβανόμαστε στην καθημερινότητα τις έννοιες της αιτιότητας και της πιθανότητας, χρησιμοποιεί το παράδειγμα του John Austin για να σκιαγραφήσει με πιο σωστό τρόπο το πρώτο σφάλμα της ασυμβατοκρατίας (Austin, 1961, p. 218). Ας υποθέσουμε ότι ένας παίκτης του γκολφ αποτυγχάνει να χτυπήσει το μπαλάκι με σωστό τρόπο και αυτό δεν μπαίνει στην τρύπα. Ο Austin αναρωτιέται αν το γεγονός αυτό ήταν αναπόφευκτο ή αν, από την άλλη, ήταν αδύνατον για τον παίκτη του γκολφ να ευστοχήσει με το χτύπημά του και το μπαλάκι να καταλήξει στην τρύπα. Ο Austin ισχυρίζεται ότι αν ισχύει ο ντετερμινισμός, τότε η αστοχία του παίκτη, ήταν αναπόφευκτη.

Ο Dennett με την σειρά του τονίζει ότι αυτός δεν είναι ο συνηθισμένος και ο ενδεδειγμένος τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τις έννοιες αλλά και την σχέση της αιτιότητας και της πιθανότητας (Dennett, 2003, σσ. 75-77). Ισχυρίζεται ότι όταν αναρωτιόμαστε για το αν ένα γεγονός που πραγματοποιήθηκε μπορούσε να μην πραγματοποιηθεί, δεν αναρωτιόμαστε για το αν το συγκεκριμένο γεγονός θα μπορούσε να μην πραγματοποιηθεί στις ακριβώς πανομοιότυπες περιστάσεις. Για τον Dennett, αυτό το οποίο είναι σίγουρο είναι ότι δεν υπάρχει περίπτωση να είμαστε ποτέ στις ίδιες περιστάσεις δύο φορές. Η ευαισθησία μας απέναντι στις νέες πληροφορίες (γνωστική κατάσταση) και στις αναμνήσεις μας (ψυχολογική κατάσταση) καθιστούν το εγχείρημα αυτό αδύνατο (Dennett, 1984, p. 137).

Εξαιτίας της αδυνατότητας αυτής, στην πραγματικότητα ενδιαφερόμαστε να αποκαλύψουμε τους αμετάβλητους αιτιακούς παράγοντες που σχετίζονται με τα γεγονότα του παρελθόντος. Με βάση το ενδιαφέρον μας αυτό, μαζεύουμε πληροφορίες τις οποίες θα χρησιμοποιήσουμε στο μέλλον ως προβολικές πληροφορίες. Ο μόνος τρόπος, όμως, για να αποκαλύψουμε τέτοιες προβολικές πληροφορίες είναι να ποικίλουν μερικές απ' τις αρχικές συνθήκες. Για παράδειγμα, για να εξετάσουμε αν ο παίκτης του γκολφ θα μπορούσε να βάλει το μπαλάκι στην τρύπα, θα έπρεπε να αλλάξουμε συγκεκριμένες μεταβλητές για να αποκαλύψουμε τους αμετάβλητους παράγοντες που είναι αιτιοκρατικά σχετικοί με την έκβαση να *μπει το μπαλάκι στην τρύπα*. Κάτι τέτοιο, όμως, είναι το είδος των μικροαλλαγών που κάνουν οι μηχανικοί για την βελτίωση του σχεδιασμού των συστημάτων όπως τα προγράμματα των υπολογιστών. Σε σχέση με τις μικροαλλαγές στις αρχικές συνθήκες, το αποτέλεσμα δεν χρειάζεται να είναι αναπόφευκτο: θα μπορούσε να είναι πιθανόν, ο παίκτης του γκολφ να χτυπήσει ελαφρώς διαφορετικά το μπαλάκι και αυτό να καταλήξει στην τρύπα, αν οι αρχικές συνθήκες ήταν ελαφρώς διαφορετικές (Zawidzki, 2007, σσ. 104-105).

Σε σχέση με το δεύτερο πρόβλημα, ο Dennett τονίζει ότι οι ασυμβατοκράτες υποθέτουν λανθασμένα ότι ο ντετερμινισμός υπονοεί ότι ο χαρακτήρας μας είναι καθορισμένος. Ακόμα, όμως, και αν ο ντετερμινισμός υπονοεί ότι το μέλλον μας είναι καθορισμένο, αυτό με την σειρά του δεν πρέπει να υπονοεί ότι και ο χαρακτήρας μας είναι καθορισμένος. Ο Dennett, για να υποστηρίξει τον ισχυρισμό

αυτό, συσχετίζει και πάλι τους βιολογικούς οργανισμούς με υπολογιστικά συστήματα. Τονίζει λοιπόν ότι υπάρχουν κάποια υπολογιστικά συστήματα τα οποία είναι προγραμματισμένα να μαθαίνουν καινούργια πράγματα και γι' αυτό συνεχώς αλλάζουν τις αντιδραστικές τους διατάξεις. Εάν τα ανθρώπινα όντα είναι παρόμοια συστήματα με τα προηγούμενα υπολογιστικά συστήματα, τότε το μέλλον, μάλλον, εμφανίζεται ανοιχτό για τα ανθρώπινα όντα (Dennett, 2003, pp. 89-90).

Οι ασυμβατοκράτες, όμως, υποστηρίζουν με την σειρά τους ότι ένα *φαινομενικώς* ανοιχτό μέλλον δεν είναι το ίδιο όπως ένα *αληθώς* ανοιχτό μέλλον. Εάν οι άνθρωποι είναι ντετερμινιστικά συστήματα, τότε μπορεί το μέλλον να μας φαίνεται ανοιχτό αλλά στην πραγματικότητα να μην είναι. Ο Dennett στον ισχυρισμό αυτό αντιτείνει ότι το είδος της πιθανότητας που είναι σχετικό με το ερώτημα της ελεύθερης βούλησης είναι η υποκειμενική ή γνωστική πιθανότητα (Dennett, 2003, pp. 91-93). Το δίκτυο των πιθανοτήτων, το οποίο σχετίζεται με την υποκειμενική δημιουργία της απόφασης, αποτελείται απ' αυτό το οποίο είναι *πιθανόν* για όλα τα υποκείμενα να γνωρίσουν και δεν αποτελείται απ' αυτό το οποίο είναι *αληθώς* πιθανόν να γνωρίσουν όλα τα υποκείμενα. Αφού κανένα υποκείμενο δεν μπορεί να γνωρίσει ακριβώς τι του επιφυλάσσει το μέλλον, τότε το μέλλον εμφανίζεται φαινομενικώς ανοιχτό (Dennett, 1984, pp. 147-148). Κάθε γνωστικό σύστημα έχει για τον Dennett έναν «επιστημικό ορίζοντα» (epistemic horizon) (Dennett, 2003, p. 91). Αυτό σημαίνει ότι το σύστημα αυτό δεν μπορεί να γνωρίσει όλα τα γεγονότα που συνθέτουν τον κόσμο στο οποίο κατοικεί. Κάτι τέτοιο εξάγεται συμπερασματικά όχι μόνο απ' τον ενδεχόμενο περιορισμό της ανθρώπινης μνήμης, των αισθητηριακών ικανοτήτων ή των υπολογιστικών αδυναμιών. Κάτι τέτοιο είναι το λογικό όριο στο τί θα μπορούσε κάθε πιθανό γνωστικό σύστημα να γνωρίσει για την δική του κατάσταση και την μελλοντική του συμπεριφορά. Ακόμα και αν είμαστε ντετερμινιστικά καθορισμένοι, όταν σχεδιάζουμε την μελλοντική μας συμπεριφορά, *υποθέτουμε* ότι έχουμε ανοιχτές επιλογές (Zawidzki, 2007, p. 105). Πάντοτε υπάρχει ένα δίκτυο πιθανοτήτων οι οποίες είναι συμβατές με κάθε γνώση που θα μπορούσε πιθανώς να αποκτήσει το ανθρώπινο υποκείμενο και αφορά τις δικές του καταστάσεις και τις μελλοντικές τους συνέπειες. Αυτό το δίκτυο των γνωσιολογικών πιθανοτήτων σχετίζεται με το ερώτημα της ανθρώπινης ελευθερίας.

Ακριβώς επειδή δεν μπορούμε να γνωρίσουμε τί μας επιφυλάσσει το μέλλον, στηριζόμενοι σε λογικά θεμέλια, πρέπει να δρούμε σαν το μέλλον να είναι ανοιχτό και να εξαρτάται από εμάς (Dennett, 1984, p. 113).

7.2 Η άποψη του Dennett για την ανθρώπινη ελευθερία

Με βάση τα προηγούμενα, μπορούμε τώρα να εστιάσουμε την προσοχή μας στην άποψη του Dennett για την ανθρώπινη ελευθερία. Έχοντας θέσει υπό έλεγχο τον φόβο του φυσικού ντετερμινισμού, ο Dennett στρέφει την προσοχή του στο βιολογικό επίπεδο και αναρωτιέται για το πώς εμείς, το ανθρώπινο είδος, είμαστε ελεύθεροι όταν άλλες έμβιες οντότητες του κόσμου μας, οι οποίες συντίθεται από τα ίδια υλικά μ' εμάς, δεν μπορούν να είναι ελεύθερες (Dennett, 2003, p. 94). Για τον Dennett λοιπόν, κάθε γνωστικό σύστημα το οποίο είναι ικανό να προάγει έναν ανασχεδιασμό του εαυτού του, είναι ελεύθερο, ασχέτως εάν είναι ντετερμινιστικά καθορισμένο ή όχι. Η ελευθερία για τον Dennett είναι θέμα *ελέγχου* των μελλοντικών παρόμοιων συμπεριφορών και ο *έλεγχος* είναι θέμα *γνώσης*. Όσα περισσότερα γνωρίζουμε για τις αιτίες οι οποίες καθορίζουν την τωρινή συμπεριφορά μας, τόσο περισσότερο έλεγχο αποκτούμε επάνω στις αιτίες αυτές στο μέλλον και τόσο περισσότερο ελεύθεροι γινόμαστε (Zawidzki, 2007, p. 121).

Το ανθρώπινο είδος έγινε, κατά τον Dennett, πιο ελεύθερο τον προηγούμενο αιώνα, ως συνέπεια της ολοένα και περισσότερης γνώσης και του ολοένα και μεγαλύτερου ελέγχου επάνω στην φύση. Το ότι έχουμε γίνει πιο ελεύθεροι, με την έννοια αυτή, είναι κάτι προφανές και δεν απαιτείται να απαντήσουμε στην μεταφυσική ερώτηση για το αν η συμπεριφορά μας είναι ή δεν είναι τελικώς καθορισμένη (Zawidzki, 2007, p. 121). Με βάση την άποψη αυτή, η ελευθερία εξαρτάται απ' την γνώση και στο κατά πόσο είμαστε διατεθειμένοι να παίξουμε το παιχνίδι της ανάληψης της ευθύνης (Dennett, 2003, p. 292).

Για τον Dennett ελευθερία είναι μια ικανότητα επίτευξης αυτού το οποίο έχει αξία σε μια σειρά περιπτώσεων. Ο ορισμός τον οποίο μόλις παρουσίασα είναι

παραπλήσιος με τον ορισμό της ελεύθερης πράξης που παρέθεσε ο Gary Watson και είδαμε εκτενώς στο 4^ο κεφάλαιο. Αυτό το οποίο μένει να διευκρινιστεί αφορά στο τί είναι αυτό στο οποίο δίνουμε αξία. Ο Dennett στο σημείο αυτό αναφέρεται στο φιλοσοφικό πρόβλημα της μετάβασης απ' το Είναι στο Δέον. Πώς είναι δυνατόν να μεταβούμε πέρα απ' τα «απλώς ιστορικά γεγονότα» σε κανόνες οι οποίοι έχουν την συγκατάθεση όλων των ορθολογικών υποκειμένων; (Dennett, 2003, pp. 302-303).

Ο Dennett αντιπαραβάλλει το προηγούμενο πρόβλημα με την ανθρώπινη ανακάλυψη συστημάτων αλήθειας όπως είναι η αριθμητική. Οι κανόνες που ανακαλύφθηκαν σε σχέση με τα συστήματα αυτά, ανακαλύφθηκαν από την ανθρώπινη δημιουργική δραστηριότητα. Η κανονιστικότητα που υπονοείται σ' αυτές τις ανθρώπινες ανακαλύψεις (ή μήπως είναι κατασκευές;) ¹⁸⁴ είναι το αποτέλεσμα της εξελικτικής διαδικασίας, γενετικής και πολιτισμικής. Διαδικασίας η οποία μας σχεδίασε να είμαστε αυτό το οποίο είμαστε. Η ελευθερία της σκέψης και της πράξης, οι οποίες είναι απαραίτητες για την ανακάλυψη της αλήθειας, αποτελούν τον πρόδρομο για την πιο διευρυμένη ιδέα της πολιτικής και της πολιτισμικής ελευθερίας (Dennett, 2003, pp. 303-304).

7.3 Η άποψη του Dennett για την ηθική υπευθυνότητα

Το είδος της συμβατοκρατικής ελευθερίας το οποίο διακρίνεται απ' το σχεδιαστικό βιολογικό επίπεδο, το οποίο προτείνει ο Dennett, είναι το είδος της ελευθερίας, κατά την οποία μαθαίνουμε απ' τα λάθη μας και αποφεύγουμε μη επιθυμητές γνωσιολογικές πιθανότητες στο μέλλον. Ωστόσο, η ελευθερία αυτή δεν μπορεί να είναι επαρκής για μια ηθικώς βαρυσήμαντη έννοια ελεύθερης βούλησης. Εφόσον η ανθρώπινη ελευθερία πρέπει να εξηγήσει την ηθική υπευθυνότητα, αυτή πρέπει να στηρίζεται σε κάτι περισσότερο απ' τον απλό ανασχεδιασμό του εαυτού

¹⁸⁴ Με το ερώτημα αυτό ο Dennett φαίνεται να επιλύει το πρόβλημα της μετάβασης απ' το Είναι στο Δέον. Το θέμα όμως είναι, ότι το συγκεκριμένο πρόβλημα δεν μπορεί να επιλυθεί με μια απλή αναφορά στην "δημιουργία" της κανονιστικότητας. Πώς αποκτήσαμε, ως είδος, την έννοια του κανόνα; Η θεωρία του Dennett δεν απαντά στο ερώτημα αυτό (Dennett, 2003, p. 303).

μας, ο οποίος πραγματοποιείται ως απάντηση στα παρελθοντικά μας λάθη, ώστε να αποφύγουμε ανεπιθύμητες γνωσιολογικές πιθανότητες στο μέλλον (Zawidzki, 2007, p. 115).

Για έναν συμβατοκράτη ντετερμινιστή, όπως είναι ο Dennett, η παραδοσιακή άποψη ότι *εάν ένα άτομο δεν μπορούσε να πράξει και διαφορετικά απ' ό, τι έπραξε, τότε δεν μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνο για την πράξη του αυτή*, είναι προβληματική. Εάν οι άνθρωποι είναι ντετερμινιστικά υποκείμενα, τότε δεν θα μπορούσαν να είναι ποτέ πραγματικά ηθικώς υπεύθυνα για τις πράξεις τους, γιατί ποτέ δεν θα μπορούσαν να πράξουν διαφορετικά απ' ότι στην πραγματικότητα πράττουν.

Ο Dennett διαφωνεί με την άποψη αυτή και τονίζει ότι ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε παραδοσιακά την σχέση της ελευθερίας και της ηθικής υπευθυνότητας είναι λανθασμένος. Είναι λάθος να στηρίζουμε τις κρίσεις μας αναφορικά με την ηθική υπευθυνότητα σε πρωταρχικές κρίσεις ελευθερίας ή, πιο οικεία, στην αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Αν υπάρχει κάποιος καλός και ανεξάρτητος λόγος να θεωρήσουμε κάποιον ηθικά υπεύθυνο για μια πράξη, τότε πρέπει να του συμπεριφερόμαστε σαν να είχε την δυνατότητα να πράξει και διαφορετικά. Συμφωνεί με τον Stephen White (White, 1991) και τονίζει, όπως και ο White, ότι δεν πρέπει να χρησιμοποιούμε την μεταφυσική για να δικαιολογήσουμε την ηθική (Zawidzki, 2007, p. 116).

Ο White ισχυρίζεται ότι το ιδανικό σύστημα τιμωρίας είναι αυτό στο οποίο το υποκείμενο το οποίο τιμωρείται αντιμετωπίζει την τιμωρία ως δικαιολογημένη απέναντί του (White, 1991, pp. 225-258). Ο Dennett τονίζει ότι ένα τέτοιο άτομο αντιμετωπίζει με τον τρόπο αυτό την ποινή του σαν κάτι το οποίο χρειάζεται πραγματικά. Ασχέτως εάν μπορούσε ή όχι να πράξει διαφορετικά, το άτομο *αναλαμβάνει την ευθύνη* για την πράξη του αυτή. Σύμφωνα με τον Dennett η πρακτική της ανάληψης της ευθύνης, ασχέτως αν το άτομο μπορούσε να πράξει διαφορετικά ή όχι, είναι κεντρική για το είδος της ελευθερίας το οποίο σχετίζεται με την ηθική υπευθυνότητα (Dennett, 1984, p. 165) και (Dennett, 2003, p. 292). Ακόμα περισσότερο, γινόμαστε "μεγαλύτεροι", κατά τον Dennett, αναλαμβάνοντας την

ευθύνη για πράξεις τις οποίες δεν ελέγχουμε απόλυτα. Με τον τρόπο αυτό αυξάνουμε την ελευθερία μας, δηλαδή τον έλεγχο σ' αυτού του είδους τις πράξεις στο μέλλον (Zawidzki, 2007, p. 116).

Έτσι, το ερώτημα για το αν είμαστε ελεύθεροι, με την έννοια που η ηθική υπευθυνότητα απαιτεί, στον Dennett παρουσιάζεται ως ένα ερώτημα για το κατά πόσο η πρακτική της ανάληψης της ευθύνης, καθιστώντας τον εαυτό μας "μεγαλύτερο", είναι μια πρακτική στην οποία θέλουμε να εμπλακούμε. Το είδος της ελευθερίας που συνδέεται με την ηθική υπευθυνότητα προέρχεται απ' την επιθυμία να συμμετέχουμε στην πρακτική της ανάληψης της ευθύνης για τα αναπόφευκτα ολισθήματά μας, ασχέτως εάν κάποιο συγκεκριμένο ολίσθημα ήταν καθορισμένο να συμβεί. Για να καταλάβουμε το πώς αυτού του είδους η ελευθερία εξελίχθηκε απ' την απλή ελευθερία του αυτοανασχεδιασμού, που μοιραζόμαστε και με τα μη ανθρώπινα ζώα, πρέπει να κατανοήσουμε το γιατί η πρακτική της ανάληψης της ευθύνης επιλέχθηκε κατά την ανθρώπινη εξέλιξη (Zawidzki, 2007, pp. 116-117).

Απ' την στιγμή που η ικανότητα κάποιος να δεσμεύει τον εαυτό του συναισθηματικά εξελίχθηκε, οι προκάτοχοί μας ήταν ικανοί να σχεδιάζουν τον εαυτό τους όπως ο Λούθηρος.¹⁸⁵ Ένας σχεδιασμός ο οποίος για τον Dennett είναι θεμελιακός σε σχέση με την ηθική υπευθυνότητα. Όπως ο Λούθηρος εκπαίδευσε τον εαυτό του να γίνει ένα υποκείμενο το οποίο δεν θα μπορούσε να πράξει διαφορετικά, έτσι και οι άμεσοι πρόδρομοι του είδους μας εξέλιξαν ικανότητες συναισθηματικής δέσμευσης για να διασφαλίσουν τον εαυτό τους από μελλοντικούς πειρασμούς. Σε αντίθεση με την παραδοσιακή άποψη για την ηθική υπευθυνότητα, ο ντετερμινισμός στην πραγματικότητα εξηγεί περαιτέρω την κατάστασή μας ως ηθικά υποκείμενα. Τα ηθικά υποκείμενα μπορούν να δημιουργήσουν τον εαυτό τους με τέτοιο τρόπο, ώστε να είναι καθορισμένα να πράττουν το σωστό πράγμα (Dennett, 2003, pp. 216-217).

Για να φτάσουν σ' αυτό το επίπεδο όμως, οι άμεσοι πρόγονοι του είδους μας, έπρεπε να αναπτύξουν εκλεπτυσμένες ικανότητες αυτοεπιτήρησης και αυτοελέγχου. Τέτοιες ικανότητες απαιτούν δυνατότητες οι οποίες προβλέπουν

¹⁸⁵ Έχω εξετάσει εκτεταμένα την άποψη του Dennett για την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων κατά την παρουσίαση της περίπτωσης του Μαρτίνου Λούθηρου στις σελ. 87-92.

μελλοντικές παρόμοιες συμπεριφορές και θέτουν τρόπους αποτροπής ορισμένων συμπεριφορών και ενθάρρυνσης κάποιων άλλων. Αλλά η εκλεπτυσμένη αυτοπρόβλεψη και ο αυτοέλεγχος είναι πράγματα αδύνατα για πλάσματα με νευρωνικά συστήματα ελέγχου όπως εμείς. Πώς μπορούμε να έχουμε την οποιαδήποτε πρόσβαση σ' αυτό που οι πολύπλοκοι εγκέφαλοί μας πρόκειται να κάνουν; Σύμφωνα με τον Dennett, η βασική καινοτομία που έκανε την εκλεπτυσμένη αυτοπρόβλεψη πιθανή στους προγόνους μας είναι η εξέλιξη της εκλεπτυσμένης επικοινωνίας (Dennett, 2003, pp. 248-249).

Για την εκλεπτυσμένη επικοινωνία απαιτείται μια εκλεπτυσμένη γλώσσα μέσα από την οποία προσφέρονται και υιοθετούνται λόγοι ανάληψης δράσης. Η πρακτική αυτή απαιτεί συγχρόνως να είμαστε σε θέση να παρακολουθούμε τα κινήτρά μας και απλοποιεί την διαδικασία αυτή παρέχοντας έτοιμες κατηγορίες ταξινόμησης των κινήτρων. Ο Dennett βλέπει στην πρακτική αυτή την πηγή της μνήμης, δηλαδή την δυνατότητα να μην ξεχνάμε και να μην γινόμαστε επιλήσιμονες. Με άλλα λόγια, διαβλέπει στην πρακτική αυτή το είδος της εκλεπτυσμένης αυτογνωσίας και του αυτοελέγχου, στο οποίο στηρίζεται η πρακτική της ανάληψης της ευθύνης. Τα παιδιά μούνται στην πρακτική αυτή με αδιάκοπες απορίες για τους λόγους που τα οδηγούν σε πράξεις, πολύ πριν το αποδεδειγμένο γεγονός δικαιολογήσει τις υποθέσεις της αυτογνωσίας και του ορθολογισμού (Dennett, 2003, pp. 250-251, 273, 277). Η πρακτική της ανάληψης της ευθύνης προέρχεται απ' αυτό. Για να γίνουμε αποτελεσματικοί στην επικοινωνία, πρέπει να διδαχθούμε να αναλαμβάνουμε την ευθύνη για γεγονότα τα οποία, αρχικώς, δεν μπορούσαμε να ελέγξουμε. Πρέπει να διδαχθούμε να κάνουμε τον εαυτό μας "μεγαλύτερο" απ' ό, τι είναι. Με το να μας αποδίδεται η υπευθυνότητα, μαθαίνουμε να είμαστε υπεύθυνοι (Zawidzki, 2007, pp. 120-121). Όπως ισχυρίζεται και ο ίδιος ο Dennett, «η αυτονομία μας δεν εξαρτάται από τίποτα θαυματουργό όπως η θαυματουργή αναστολή της αιτιοκρατίας, αλλά περισσότερο από την ακεραιότητα των διαδικασιών της εκπαίδευσης και την αμοιβαία ανταλλαγή γνώσεων» (Dennett, 2003, p. 287).

7.4 Κριτική αποτίμηση της θεωρίας του Dennett

Αποτιμώντας κριτικά την θεωρία αυτή, θα ήθελα να τονίσω την πολύ σημαντική, κατά την γνώμη μου, συμβολή της, άσχετα με το πόσες αντιρρήσεις θα μπορούσαν να εκφραστούν για την εν λόγω θεωρία στο σύνολό της, και έχουν εκφραστεί ήδη πάρα πολλές. Χαρακτηριστικά, θα αναφέρω την κριτική του John Martin Fischer στην μεθοδολογία του Dennett. Ο Fischer υποστηρίζει, ότι η γενικότερη τακτική του Dennett είναι να μην εμπιστεύεται τα φιλοσοφικά νοητικά πειράματα και να τα αντιμετωπίζει με αξιοσημείωτο σκεπτικισμό. Ωστόσο, και ειδικότερα στο βιβλίο *Freedom Evolves*, ο Dennett υιοθετεί τις δικές του θεωρητικές ιστορίες. Πράγμα το οποίο οδηγεί τον Fischer να αναρωτηθεί το γιατί οι θεωρητικές ιστορίες του Dennett πρέπει να θεωρούνται απ' τον δημιουργό τους *διαφορετικές* απ' τα παραδοσιακά φιλοσοφικά νοητικά πειράματα (Fischer J. M., Book Review , 2003, p. 636).

Παρ' όλα αυτά θεωρώ, ότι η βασική προοπτική της θεωρίας του Dennett, δηλαδή, η προσπάθεια αντιμετώπισης της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας διεπιστημονικά, αποτελεί μια σημαντική συμβολή στην σύγχρονη θεωρητική σκέψη. Ωστόσο, η προσπάθεια αυτή συνοδεύεται από την προσκόλληση στην υποθετική ερμηνεία του νετερμινισμού ως αιτιοκρατία, η οποία με βρίσκει αντίθετο. Γιατί, κατά την γνώμη μου, η απροσδιοριστία σε επίπεδο μικρόκοσμου πρέπει να συμπεριληφθεί σε μια ενιαία θεωρία για την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα για μία όσο το δυνατόν πληρέστερη αντιμετώπιση των εν λόγω προβλημάτων. Είναι αλήθεια ότι και ο ίδιος ο Dennett προσπαθεί να τοποθετήσει την απροσδιοριστία και την τυχαιότητα στο μοντέλο της δημιουργίας της απόφασης, το οποίο παρουσιάζει ως το καλύτερο δυνατό μοντέλο για τους ελευθεροκράτες, όμως, παρ' όλα αυτά, στο τέλος και πάλι απορρίπτει το ενδεχόμενο να υπάρχει κάποιος "χώρος" για την απροσδιοριστία (Dennett, 1981, pp. 286-299).

Ο Dennett υποστηρίζει ότι η πραγματική ελευθερία είναι συμβατή με τον νατουραλιστικό αιτιοκρατικό ντετερμινισμό. Χαρακτηριστικά λέει: «Η βασική μου προοπτική είναι ο νατουραλισμός, η ιδέα ότι οι φιλοσοφικές έρευνες δεν είναι ανώτερες ή πρότερες απ' τις έρευνες στις φυσικές επιστήμες, αλλά συνεργάζονται μ' αυτές τις έρευνες στην αναζήτηση της αλήθειας. Η κατάλληλη δουλειά για τους φιλοσόφους είναι να αποσαφηνίσουν και να ενώσουν τις συχνά αντιμαχόμενες απόψεις σε ένα ενιαίο όραμα του σύμπαντος» (Dennett, 2003, pp. 14-15).

Το πρόβλημα της κανονιστικότητας

Το πρόβλημα της κανονιστικότητας σχετίζεται με την φύση της κανονιστικότητας. Στο πιο βασικό επίπεδο, τόσο στη σχεδιαστική όσο και στην προθετική στάση,¹⁸⁶ οι οργανισμοί φαίνεται να υιοθετούν κανονιστικές παραδοχές. Υποθέτουν, δηλαδή, ότι τα βιολογικά συστήματα θα συμπεριφερθούν με τον τρόπο που *πρέπει*. Μια βασική ένδειξη της προθετικής κατάστασης για τον Dennett προϋποθέτει ότι το αντικείμενο της ένδειξης προσεγγίζει συγκεκριμένους κανόνες ορθολογικότητας (Zawidzki, 2007, p. 172). Στο *Freedom Evolves* αντιμετωπίζει ευθέως το πρόβλημα της κανονιστικότητας και προτείνει ότι θα πρέπει να εκκινήσουμε από ιστορικά ενδεχόμενους κανόνες οι οποίοι κυβερνούσαν τις ανθρώπινες κοινωνίες, για να μεταβούμε σταδιακά σε μια πορεία απόκτησης κανόνων οι οποίοι, με κάποιον τρόπο, *επιβάλλουν την συγκατάθεση όλων των ορθολογικών υποκειμένων*. Αυτός είναι και ο τρόπος με τον οποίο ο Dennett αντιμετωπίζει το πρόβλημα της μετάβασης απ' το Είναι στο Δέον (Dennett, 2003, σ. 303).

Το προηγούμενο πρόβλημα το αντιπαραβάλλει με το πρόβλημα της δημιουργίας μιας πραγματικής ευθείας γραμμής και τον τρόπο που τα ανθρώπινα υποκείμενα, με το πέρασμα των αιώνων, δημιούργησαν ακριβέστερα όργανα με τα

¹⁸⁶ Ο Dennett ορίζει τρία διαφορετικά επίπεδα αφαίρεσης τα οποία επιτυγχάνονται υιοθετώντας μία από τρεις διαφορετικές στάσεις. Την «φυσική στάση», την «σχεδιαστική στάση» και την «προθετική στάση» (Dennett, *Three Kinds of Intentional Psychology*, 1987, pp. 43-68).

οποία συγκρίνουν και κατασκευάζουν ευθείες γραμμές. Με τον τρόπο αυτό, τα ανθρώπινα υποκείμενα φαίνεται να προσεγγίζουν την αιώνια πλατωνική Ιδέα της Ευθείας (Dennett, 2003, p. 303). Όμως, η συζήτηση αυτή συγχέει το σημείο εκκίνησης αναφορικά με την μετάβαση σε ολοένα και πιο ακριβείς προσεγγίσεις των κανόνων, με το σημείο εκκίνησης σε ό,τι αφορά την ανακάλυψη των ίδιων των κανόνων και της κανονιστικότητας (Zawidzki, 2007, p. 172).

Η ανάλυση του Dennett εστιάζει στον τρόπο με τον οποίο μερικά συστήματα, τα οποία προσεγγίζουν συγκεκριμένα κανονιστικά πρότυπα, εξελίχθηκαν περισσότερο από κάποια άλλα συστήματα, τα οποία αποτελούν φτωχότερες προσεγγίσεις τέτοιων προτύπων. Ωστόσο, πουθενά δεν γίνεται λόγος για το πώς συλλαμβάνεται η απόλυτη έννοια της κανονιστικότητας από τα ανθρώπινα υποκείμενα. Η ανθρώπινη σκέψη δεν αποτελεί μονάχα μια καλή προσέγγιση ορθολογικών κανόνων. Πολύ περισσότερο, μέσα στην ανθρώπινη σκέψη κατανοείται η διαφορά μεταξύ των κανόνων και των προσεγγίσεων αυτών των κανόνων. Επιπλέον, είναι σε θέση να εφαρμόζουν τις διακρίσεις αυτές όταν ερμηνεύουν συστήματα από μια προθετική στάση. Ωστόσο, πώς θα μπορούσε ένα σχεδιαστικό και προθετικό σύστημα το οποίο πάντοτε απλώς προσεγγίζει κανόνες, όπως είναι ο άνθρωπος, να αναπτύξει την έννοια του ίδιου του κανόνα; Δεν θα μπορούσαμε ποτέ να μετρήσουμε την πρόοδο στον σχεδιασμό μιας ευθείας γραμμής αν πρώτα δεν εκτιμούσαμε το κατάλληλο πρότυπο, δηλαδή, την αιώνια Ιδέα της Ευθείας (Zawidzki, 2007, p. 172).

Το πρόβλημα αυτό οδήγησε π.χ. τον Πλάτωνα να υιοθετήσει την άποψη ότι εμείς πριν από την γήινη ζωή μας ζούσαμε ανάμεσα στις Ιδέες, στα πρότυπα. Η γνώση γι' αυτές στην τωρινή ζωή μας είναι αποτέλεσμα της προηγούμενης ζωής μας. Το πρόβλημα αυτό οδήγησε, επίσης, τον Καρτέσιο να υποστηρίξει ότι ένα απεριόριστο Ον, ο Θεός, τοποθέτησε την ιδέα της τελειότητας στο μυαλό μας. Αν η αντιμετώπιση του προβλήματος από τους συγκεκριμένους φιλοσόφους μας φαίνεται υπερβολική, το γεγονός της αναποτελεσματικότητας της θεωρίας του Dennett ως προς το πρόβλημα αυτό, παραμένει. Αν, ως εξελικτικά βιολογικά παράγωγα, καταφέρνουμε μονάχα να προσεγγίζουμε κανόνες, τότε πώς

καταφέραμε να αποκτήσουμε την ιδέα της κανονιστικότητας; (Zawidzki, 2007, pp. 172-173).

Το πρόβλημα της χειραγώγησης στην προσωπική ιστορία

Το πρόβλημα της προσωπικής ιστορίας εμφανίζεται εμμέσως απ' την κριτική που ασκεί ο Dennett στον Alfred Mele. Ο Mele στο βιβλίο του *Autonomous Agent* (Mele, 1995) παρουσιάζει ένα νοητικό πείραμα.¹⁸⁷ Στο παράδειγμα αυτό, υποθέτουμε ότι η Ann είναι ένα αυτόνομο υποκείμενο και μια εργατική φιλόσοφος. Δουλεύει δώδεκα ώρες την ημέρα για επτά ημέρες την εβδομάδα και ευχαρισιέται το κάθε λεπτό της εργασίας της. Απ' την άλλη υπάρχει και η Beth, μια εξίσου ταλαντούχα συνάδελφος, η οποία δίνει περισσότερη αξία σε άλλα πράγματα και όχι στην Φιλοσοφία, για λόγους τους οποίους ενέκρινε στην βάση προσεκτικής κριτικής σκέψης κατά την διάρκεια των τελευταίων χρόνων. Η Beth απολαμβάνει και αυτή τον δικό της τρόπο ζωής. Ο πρύτανης θα ήθελε η Beth να γίνει σαν την Ann και εφόσον δεν κατάφερε να την πείσει με λογικά επιχειρήματα, αποφάσισε να επέμβει στην προσωπικότητά της. Χωρίς να το γνωρίζουν η Ann και η Beth, ο πρύτανης προσλαμβάνει μια ομάδα ψυχολόγων οι οποίοι θα πρέπει να καθορίσουν τί κάνει την Ann τόσο παραγωγική, και μια δεύτερη ομάδα, ας πούμε τεχνικών, οι οποίοι θα πρέπει να κάνουν πλήση εγκεφάλου στην Beth ώστε αυτή να γίνει σαν την Ann (Mele, 1995, p. 145).

Οι ψυχολόγοι αποφάνθηκαν ότι μια ιδιόμορφη ιεράρχηση των αξιών ευθύνεται για την παραγωγικότητά της Ann και η ομάδα η οποία έκανε πλήση εγκεφάλου στην Beth της ενστάλαξε την ίδια ιεραρχία αξιών, εξαλείφοντας όλες τις ανταγωνιστικές αξίες. Η Beth, με τον τρόπο αυτό, θεωρείται ψυχολογικά δίδυμη της

¹⁸⁷ Μια συχνή ασυμβατοκρατική αλλά και συμβατοκρατική στρατηγική είναι η χρησιμοποίηση νοητικών πειραμάτων στα οποία ένα υποκείμενο χειραγωγείται. Έπειτα συζητείται για το αν το υποκείμενο πληροί κάποιους απαραίτητους συμβατοκρατικούς όρους για να θεωρήσουμε ότι μπορούσε να πράξει ελεύθερα και υπεύθυνα ή αν υπάρχουν κάποιες εμφανείς διαφορές μεταξύ αυτού του υποκειμένου και ενός μη χειραγωγούμενου υποκειμένου σ' έναν ντετερμινιστικό κόσμο (Mele, 1995, pp. 144-145).

Ann. Όπως είναι φυσικό, η Beth ξαφνιάζεται απ' τον καινούργιο τρόπο ζωής της και απορεί που η φιλοσοφική της εργασία της είναι τώρα πιο ευχάριστη. Η Beth υποθέτει ότι απλώς είχε κουραστεί απ' την προηγούμενη ζωή της και ότι επιτέλους μπορεί να εκτιμήσει την αξία της φιλοσοφικής εργασίας (Mele, 1995, p. 145).

Η Ann, όπως ανέφερα, είναι ένα αυτόνομο υποκείμενο. Το θέμα όμως είναι αν είναι το ίδιο αυτόνομη και η Beth. Η αυτονομία της Beth έχει παραβιαστεί βίαια, και αυτός είναι ο λόγος που ο Mele τονίζει ότι το ζήτημα της αυτονομίας φαίνεται να είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την ιστορία ενός υποκειμένου και τον τρόπο που το υποκείμενο αποκτά, κατά την διάρκεια της προσωπικής του ιστορίας, συγκεκριμένα ψυχολογικά χαρακτηριστικά. Η απόκτηση αυτών των χαρακτηριστικών, όμως, φαίνεται να συμβαίνει με *εξωτερικό* τρόπο, ο οποίος διαμορφώνει την *εσωτερική* ψυχολογική κατάσταση του υποκειμένου (Mele, 1995, pp. 145-146).

Η *ψυχολογική αυτονομία* συχνά ερμηνεύεται σαν περίπλοκη ψυχολογική ικανότητα η οποία περιλαμβάνει δυνατότητες που σχετίζονται π.χ. με την προσωπική λήψη αποφάσεων. Η ικανότητα αυτή φαίνεται να είναι *εσωτερική* των υποκειμένων που την κατέχουν, γιατί στην πραγματικότητα η ίδια, ως ικανότητα, είναι ένα παράγωγο της ιστορίας το οποίο καλλιεργείται και με την υποστήριξη του περιβάλλοντος. Το ίδιο μπορούμε να πούμε ότι ισχύει και για την εξάσκηση της ικανότητας αυτής, ότι δηλαδή επηρεάζεται και απ' το περιβάλλον. Ο Mele ισχυρίζεται ότι η ψυχολογική αυτονομία, μονάχα φαινομενικά, είναι ένα εσωτερικό θέμα, το οποίο είναι ανεξάρτητο από τα γεγονότα, αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο οι δυνατότητες και οι ικανότητες ενός υποκειμένου είναι παρούσες στο υποκείμενο. Γι' αυτό, όντα τα οποία παρουσιάζονται ως ψυχολογικά δίδυμα είναι ίσα σε σχέση με την ψυχολογική αυτονομία. Σύμφωνα μ' αυτή την άποψη, όμως, η Ann και η Beth είναι ίσες ως προς την αυτονομία ή την μη αυτονομία τους σε σχέση με την φιλοσοφική τους εργασία και την θέση της στην ζωή τους. Αν η Ann θεωρείται αυτόνομη, τότε και η Beth θα πρέπει να θεωρείται, φαινομενικώς τουλάχιστον, αυτόνομη (Mele, 1995, p. 146).

Ο Dennett, ωστόσο, διαφωνεί. Κατά την άποψή του, υπάρχει ένα γεγονός το οποίο δεν εξετάζεται απ' τον Mele. Το γεγονός αυτό είναι ότι σε υποθετικά ζευγάρια τύπου Ann/Beth, εκτός απ' το γεγονός ότι μονάχα το ένα από τα δύο υποκείμενα υπέστη πλήση εγκεφάλου, υπάρχει και το γεγονός ότι μονάχα το ένα απ' τα δύο υποκείμενα κάνει λάθος αναφορικά με το αν έχει υποστεί πλήση εγκεφάλου ή όχι. Έτσι, αν λίγες ώρες μετά η Beth ενημερωθεί για την πλήση εγκεφάλου που υπέστη, και τελικώς εκ των υστέρων δεν την εγκρίνει, τότε, αναρωτιέται ο Dennett, η πράξη αυτή μπορεί να μετρήσει ως αυτόνομη; Το να μην εγκρίνει η Beth εκ των υστέρων την πλήση εγκεφάλου είναι μια πράξη η οποία φαίνεται να προκλήθηκε μετά την πλήση εγκεφάλου, γεγονός το οποίο, για τον Dennett, έχει επιπτώσεις, ακριβώς επειδή έχει αλλάξει η ψυχολογική και η γνωστική κατάσταση της Beth (Dennett, 1984, p. 137) και (Dennett, 2003, pp. 281-282).

Ο Dennett προτείνει να αναλογιστούμε την περίπτωση ότι περιμένουμε μερικά χρόνια και έπειτα ενημερώνουμε την Beth για την κρυφή της ιστορία. Τότε, ερχόμαστε αντιμέτωποι με το γεγονός ότι, ήδη, έχουν μεσολαβήσει πολλές εμπειρίες στην ζωή της Beth, οι οποίες επενεργούν, με τον τρόπο τους, στην δημιουργία της ηθικής απόφασης. Η Beth, σύμφωνα με την άποψη αυτή, είναι πλήρως αυτόνομη για τον Dennett. Ο Dennett, συνεχίζοντας, προτείνει να στραφούμε στην ίδια την Ann και να της πούμε ψευδώς ότι έχει υποστεί πλήση εγκεφάλου. Τότε, μπορούμε να υποθέσουμε ότι η ίδια μπορεί να αντιδράσει στο γεγονός αυτό και να προσπαθήσει, περαιτέρω, να αποδείξει ότι είναι ένα πραγματικά αυτόνομο υποκείμενο. Θα μπορούσε, όμως, η πράξη της αυτή να θεωρηθεί πιο αυτόνομη απ' ό, τι η πράξη της Beth να μην εγκρίνει εκ των υστέρων την πλήση εγκεφάλου; Ο Dennett ισχυρίζεται ότι αυτό δεν ισχύει. Γιατί τώρα, η Ann έχει παραπληροφορηθεί σε σχέση με το παρελθόν της, άσχετα αν θα χρησιμοποιήσει την πληροφορία αυτή στην δημιουργία των μελλοντικών της αποφάσεων. Το γεγονός, δηλαδή, ότι η Beth, στο παράδειγμα του Mele, παραπληροφορείται σε σχέση με το παρελθόν της, σημαίνει για τον Dennett ότι η Beth αποκόπτεται απ' την προσωπική της ιστορία. Στο παράδειγμα του Mele, αν η αυτονομία της Ann εξαρτάται απ' την αλήθεια των πεποιθήσεών της για το παρελθόν της, τότε το πρόβλημα για την Beth δεν έγκειται στο ότι υπέστη πλήση

εγκεφάλου αλλά περισσότερο στο ότι της είπαν ψέματα σε σχέση με το παρελθόν της (Dennett, 2003, pp. 281-284).

Ο Mele απαντώντας στην αντίδραση του Dennett, τονίζει ότι αν τελικά το γεγονός της παραπληροφόρησης της Beth δικαιολογεί την διαφορά του αυτόνομου υποκειμένου από το μη αυτόνομο υποκείμενο, τότε ο ίδιος δεν μπορεί να αντιληφθεί ποια θα είναι η διαφορά αν η Beth πληροφορηθεί για την πλήση εγκεφάλου. Η απλή ενημέρωση θα την καθιστούσε ένα αυτόνομο υποκείμενο με συγκεκριμένη κατοχή αξιών, η οποία θα την οδηγούσε σε ελεύθερες πράξεις για τις οποίες θα έπρεπε να επιβραβευθεί ηθικά; Ο Mele θεωρεί ότι αυτό δεν ισχύει (Mele, 2005, p. 419).

Στην αντίδραση του Mele θα απαντήσει ο Dennett και θα ισχυριστεί ότι ενώ στην ουσία συμφωνούν για τον σημαντικό ρόλο της έννοιας της *ιστορίας* σε σχέση με την αυτονομία, η διαφορά τους έγκειται στο γεγονός για το αν η *ιστορία* είναι σημαντική από μόνη της, και χωριστά απ' τα αποτελέσματα που παράγει με τόσο αξιόπιστο τρόπο. Σε υποθετικά ζευγάρια τύπου Ann/Beth, ενώ για τον Mele η Beth είναι φαινομενικώς μονάχα αυτόνομη, για τον Dennett είναι πλήρως αυτόνομη (Dennett, *Natural Freedom*, 2005, p. 451).

Το πρόβλημα του Επιχειρήματος της Συνέπειας

Στο πρόβλημα της ανάλυσης του βασικού συμπεράσματος του επιχειρήματος της συνέπειας αναφέρεται ο John Martin Fischer. Ο Fischer ισχυρίζεται ότι ο Dennett δεν υποστηρίζει με επάρκεια την αντίρρηση του σε σχέση με το «επιχείρημα της συνέπειας» και το τελικό συμπέρασμα της ασυμβατότητας του αιτιοκρατικού ντετερμινισμού με το είδος της ελεύθερης βούλησης, το οποίο περιλαμβάνει γνήσια πρόσβαση στις εναλλακτικές δυνατότητες (Fischer J. M., *Dennett on the Basic Argument*, 2005, p. 427).

Ο Fischer τονίζει ότι στην κοινή μελέτη τους οι Taylor και Dennett (Taylor & Dennett, 2001, pp. 257-277) υπερασπίζονται μια δική τους εκδοχή του επιχειρήματος της συνέπειας, χωρίς να δίνουν σημασία στην γνήσια εκδοχή του Peter Van Inwagen. Η κριτική τους επικεντρώνεται στην απόρριψη μιας συγκεκριμένης προκειμένης και στο γεγονός ότι η *αναγκαιότητα* στην αιτιοκρατική αλυσίδα μεταξύ των γεγονότων είναι πιο σημαντικό χαρακτηριστικό απ' την *επάρκεια*. Ο Fischer, όμως, τονίζει ότι φαίνεται να είναι άσχετο για το αν η αιτιοκρατία μεταξύ της πράξης του υποκειμένου και ενός συγκεκριμένου αποτελέσματος αναλυθεί με όρους *αναγκαιότητας* ή *επάρκειας* (Fischer J. M., 2005, p. 432).

Το προβληματικό σημείο για τον Fischer βρίσκεται στον τρόπο που αντιλαμβάνονται οι Taylor και Dennett τον όρο *αιτία* σε μια συγκεκριμένη προκειμένη η οποία είναι η εξής:

Εάν ο A έχει την δύναμη να προκαλέσει την α και η α => β, η οποία επικρατεί σε κάθε πιθανό κόσμο, τότε ο A έχει την δύναμη να προκαλέσει την β (Taylor & Dennett, 2001, p. 273).

Οι Taylor και Dennett αρνούνται την συγκεκριμένη προκειμένη, στηριζόμενοι στην προτεινόμενη τακτική τους, κατά την οποία μεταχειρίζονται την *αναγκαιότητα* και όχι την *επάρκεια* ως το θεμελιακό στοιχείο της έννοιας της αιτιότητας. Επιχειρηματολογούν για μια έννοια αιτιότητας βασισμένη στην αναγκαιότητα. Στην πραγματικότητα, και ο Fischer συμφωνεί στο ότι, με βάση την έννοια της αιτιότητας που ισχυρίζονται οι Taylor και Dennett, το επιχείρημα καταρρέει. Γι' αυτό προτείνει την δική του ερμηνεία αιτιότητας για να διασώσει το επιχείρημα της συνέπειας (Dennett, 2005, pp. 451-453).

Το επιχείρημα της συνέπειας περιλαμβάνει δύο βασικές παραδοχές. Η πρώτη παραδοχή αναφέρεται στο γεγονός ότι το παρελθόν είναι ήδη διαμορφωμένο και εκτός του ελέγχου μας. Η δεύτερη παραδοχή αναφέρεται στο γεγονός ότι και οι νόμοι της φύσης είναι εκτός του ελέγχου μας (Fischer J. M., 2005, pp. 433-434). Ο Fischer στηρίζεται περισσότερο στην δεύτερη για να υπερασπιστεί την ισχύ του επιχειρήματος της συνέπειας. Ωστόσο, ο Dennett αντικρούει τον

ισχυρισμό του, λέγοντας ότι όντως υπάρχουν κάποιες εκδοχές της ελευθερίας οι οποίες είναι ασύμβατες με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό. Απλώς αρνείται ότι θα έπρεπε να νοιαζόμαστε για το αν είμαστε ελεύθεροι με την έννοια αυτή. Εάν πραγματικά κάποιος επιθυμεί να επεκτείνει το παρελθόν με τον τρόπο που το κάνουν ο Ginet και ο Van Inwagen, τότε, στην περίπτωση που ισχύει ο ντετερμινισμός, η ελευθερία αυτή ακυρώνεται. Αλλά, ο Dennett επιμένει στην ερώτησή του για ποιον λόγο θα πρέπει να μας νοιάζει κάτι τέτοιο (Dennett, 2005, p. 454).

Στην πραγματικότητα ο Dennett δεν ασχολείται πλήρως με το επιχείρημα της συνέπειας και το βασικό του συμπέρασμα, που είναι η ακύρωση του είδους της ελευθερίας το οποίο στηρίζει τις εναλλακτικές δυνατότητες. Αντίθετα, αυτό το οποίο τον ενδιαφέρει είναι ένα είδος ελευθερίας το οποίο συνδέεται με την ηθική υπευθυνότητα και είναι συμβατό με τον αιτιοκρατικό ντετερμινισμό. Το είδος της ελευθερίας αυτής προέρχεται απ' την επιθυμία να συμμετέχουμε στην πρακτική της ανάληψης της ευθύνης για τα αναπόφευκτα ολισθήματά μας, ασχέτως εάν κάποιος συγκεκριμένο ολίσθημα ήταν καθορισμένο να συμβεί (Dennett, 1984, p. 165) και (Dennett, 2003, p. 292). Σύμφωνα με την άποψη αυτή, όμως, ο Dennett στην πραγματικότητα επιλέγει να παρακάμψει το ασυμβατοκρατικό επιχείρημα της συνέπειας, ένα θέμα το οποίο ο Fischer δεν λαμβάνει και πολύ υπόψη του. Για τον Dennett η κριτική του Fischer αναδεικνύει την σημασία του διαφορετικού τρόπου αντιμετώπισης των φιλοσοφικών προβλημάτων. Μια σημασία που έγκειται στην υιοθέτηση διαφορετικής μεθοδολογικής αντιμετώπισης των φιλοσοφικών προβλημάτων (Dennett, 2005, p. 449).

8. Συμπεράσματα

Στην παρούσα διατριβή παρουσίασα κριτικά τις κυριότερες σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες, όπως αυτή του Peter Strawson, του Harry Frankfurt, την ημισυμβατοκρατία των John Martin Fischer και Mark Ravizza, την θεωρία του Gary Watson, της Suzan Wolf και την θεωρία του Daniel Dennett.

Όπως ήδη έχω τονίσει, νομίζω ότι ένας απ' τους βασικούς στόχους μιας σύγχρονης συμβατοκρατικής θεωρίας πρέπει να είναι η προσπάθεια παρουσίασης μιας ενιαίας θεωρίας για την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα, η οποία θα βρίσκεται σε συμφωνία με την εικόνα που έχουν για τον κόσμο και τον άνθρωπο οι φυσικές επιστήμες.

Το πρόβλημα βρίσκεται στο ότι η προηγούμενη άποψη, δηλαδή η αναζήτηση μιας ενιαίας φιλοσοφικής θεωρίας η οποία θα βρίσκεται σε συμφωνία με θεωρίες οι οποίες αφορούν τον φυσικό κόσμο, παρουσιάζει ιδιαίτερες δυσκολίες. Σε ό, τι αφορά την θεωρία των «στάσεων αντίδρασης» του Peter Strawson, το πρόβλημα θεωρώ ότι βρίσκεται στην *προέλευσή τους*. Ενώ, δηλαδή, ο Strawson εστιάζει την προσοχή του στην ανάδειξη του ηθικού συναισθήματος ως ένα θέμα που ενδιαφέρει άμεσα τα ανθρώπινα υποκείμενα, δεν ασχολείται με την προέλευση των στάσεων αντίδρασης και του ηθικού συναισθήματος. Η εξέταση της προέλευσης αυτής θεωρώ ότι, με κάποιον τρόπο, πρέπει να συνδέεται με την θεωρία της Εξέλιξης, την θεωρία δηλαδή η οποία εξηγεί την βιολογική προέλευση του ανθρώπου.

Σε σχέση με τις θεωρίες του Harry Frankfurt, την θεωρία του για την ηθική υπευθυνότητα και την θεωρία του για την ελεύθερη βούληση, το πρόβλημα και πάλι θεωρώ ότι βρίσκεται, αφενός, στην *προέλευση* της δυνατότητας των εναλλακτικών επιλογών και την σύνδεσή της με τις ανθρώπινες πράξεις, όσον αφορά την ηθική υπευθυνότητα, και αφετέρου, στην *προέλευση* των επιθυμιών πρώτου και δεύτερου επιπέδου, όσον αφορά την ελεύθερη βούληση. Και σ' αυτή την περίπτωση, θεωρώ ότι η εξέταση της προέλευσης της δυνατότητας των εναλλακτικών επιλογών και των επιθυμιών πρώτου και δεύτερου επιπέδου θα

μπορούσε να συνδέεται με την θεωρία της Εξέλιξης, αν θέλουμε να είμαστε συνεπείς με το βασικό προτέρημα των συμβατοκρατικών θεωριών το οποίο στηρίζεται στην απαίτηση ότι μια σύγχρονη συμβατοκρατική θεωρία θα πρέπει να βρίσκεται σε συμφωνία με την θεωρία η οποία εξηγεί την βιολογική προέλευση του ανθρώπου.

Σε σχέση με την ημισυμβατοκρατία των Fischer & Ravizza, το πρόβλημα βρίσκεται στην *προέλευση* του ίδιου του μηχανισμού του ελέγχου. Αντί να εστιάζουμε σε υποθετικούς τρόπους αναγνώρισης διαφορετικών ειδών ελέγχου, θα πρέπει να γνωρίσουμε τον πραγματικό τρόπο της λειτουργίας του μηχανισμού του ελέγχου μέσα απ' την συμβολή της νευροεπιστήμης. Τότε, η εξέταση της *προέλευσης* του μηχανισμού του ελέγχου και η σύνδεσή της εξέτασης αυτής με την θεωρία της ανθρώπινης εξέλιξης πραγματοποιείται με φυσιολογικό τρόπο και απαιτεί η θεωρία για την ηθική υπευθυνότητα να βρίσκεται σε συμφωνία με την θεωρία της Εξέλιξης.

Η συμβατοκρατική θεωρία του Gary Watson και η διάκριση των ανθρώπινων πράξεων, σε πράξεις που προέρχονται απ' τις αξίες του πράττοντος και σε πράξεις που προέρχονται απ' τις απλές επιθυμίες, εγείρει και πάλι το ερώτημα αναφορικά με την *προέλευση* των αξιών. Από πού *προέρχεται* η διαδικασία σύμφωνα με την οποία το ανθρώπινο υποκείμενο δίνει αξία σε συγκεκριμένα πράγματα και καταστάσεις; Η σύνδεση της εξέτασης της συγκεκριμένης *προέλευσης* με την θεωρία της Εξέλιξης ενδεχομένως να φαίνεται προβληματική, εφόσον η σύνδεση αυτή αναδεικνύει το πρόβλημα της μετάβασης απ' το Είναι στο Δέον. Αυτό πράγματι είναι ένα πρόβλημα το οποίο οι σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν με επάρκεια.

Η θεωρία του Λόγου της Suzan Wolf, με παρόμοιο τρόπο, όπως και η θεωρία του Watson, κατά την γνώμη μου, γεννά έναν παρόμοιο προβληματισμό ως προς την αναγνώριση του Αγαθού και του Αληθινού. Από πού *προέρχεται* η διαδικασία αναγνώρισης σύμφωνα με την οποία το ανθρώπινο υποκείμενο γνωρίζει το Αγαθό και το Αληθινό; Εάν πρέπει να δρούμε σύμφωνα με την γνώση αυτή, τότε εύλογα προκύπτει η απορία αναφορικά με τον τρόπο που προκύπτει η συγκεκριμένη

γνώση. Και πάλι, η σύνδεση της εξέτασης της *προέλευσης* των βασικών όρων που συνθέτουν την θεωρία του Λόγου με την θεωρία της Εξέλιξης είναι προβληματική, όσον αφορά τη μετάβαση απ' το Είναι στο Δέον.

Η ουσιαστικότερη, κατά την γνώμη μου, συμβολή προς την κατεύθυνση επίλυσης της μετάβασης απ' το Είναι στο Δέον παρουσιάστηκε απ' τον Daniel Dennett. Ο Dennett προτείνει ότι θα πρέπει να εκκινήσουμε από ιστορικά ενδεχόμενους κανόνες οι οποίοι κυβερνούσαν τις ανθρώπινες κοινωνίες, για να μεταβούμε σταδιακά σε μια πορεία απόκτησης κανόνων οι οποίοι, με κάποιον "περίτεχνο" τρόπο, «*επιβάλλουν την συγκατάθεση όλων των ορθολογικών υποκειμένων*». Αυτός είναι και ο τρόπος με τον οποίο ο Dennett αντιμετωπίζει το πρόβλημα της μετάβασης απ' το Είναι στο Δέον (Dennett, 2003, p. 303). Ωστόσο, και πάλι το πρόβλημα της απόκτησης της ίδιας της έννοιας του *κανόνα* εξακολουθεί να υφίσταται.

Για να στηρίξω περισσότερο την άποψη ότι ίσως πραγματικά υφίσταται μια λογική σύνδεση μεταξύ της εξέτασης των βασικών όρων που συνθέτουν όλες τις προηγούμενες συμβατοκρατικές θεωρίες με την θεωρία της Εξέλιξης, στηρίχθηκα κυρίως στην θεωρία του Daniel Dennett. Η θεωρία αυτή συνδέει ευθέως το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας με την θεωρία της Εξέλιξης. Φυσικά, δεν νομίζω ότι με την εν λόγω θεωρία τα προηγούμενα προβλήματα επιλύονται ολοκληρωτικά. Ωστόσο, νομίζω ότι στα συγκεκριμένα προβλήματα η θεωρία αυτή προσφέρει την καλύτερη δυνατή απάντηση. Βέβαια, η θεωρία αυτή έχει και ένα βασικό μειονέκτημα κι αυτό είναι το γεγονός ότι δεν ενδιαφέρεται να συνυπολογίσει την έννοια της απροσδιοριστίας σε μια ενιαία θεωρία για την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα.

Αυτό το οποίο ξεκίνησε στην αρχή της παρούσας διατριβής ως ενδεχόμενος προβληματισμός, δηλαδή η σύνδεση της εξέτασης των βασικών όρων που συνθέτουν τις σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες με την θεωρία της Εξέλιξης, καθώς οι όροι αυτοί αναφέρονται σε ανθρώπινα χαρακτηριστικά, στην πορεία της παρουσίασης των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών αποτέλεσε, κατά την γνώμη μου, μια υπαρκτή σύνδεση.

Τα προβλήματα των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών, τα οποία είδαμε στην παρούσα διατριβή, αντικατοπτρίζουν το σφάλμα της σύνδεσης δύο διαφορετικών περιγραφικών επιπέδων. Του επιπέδου με το οποίο περιγράφουμε τον φυσικό κόσμο και του επιπέδου με το οποίο περιγράφουμε την ανθρώπινη συμπεριφορά (List, 2015, p. 1). Αυτός ίσως να είναι ένας απ' τους βασικότερους λόγους εξαιτίας του οποίου οι σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες προσπαθούν να διαχωρίσουν την ελεύθερη βούληση από την ηθική υπευθυνότητα, δείχνοντας ότι τα χαρακτηριστικά που απαιτεί η ηθική υπευθυνότητα διαφέρουν απ' τα χαρακτηριστικά που απαιτεί η ελεύθερη βούληση και γι' αυτό, σε μερικές περιπτώσεις, η "πραγματικότητα" της ηθικής υπευθυνότητας είναι πιο εφικτή απ' ό,τι η "πραγματικότητα" της ελεύθερης βούλησης. Παρ' όλα αυτά, το πρόβλημα παραμένει.

Ωστόσο, η αποσύνδεση της ελεύθερης βούλησης απ' την ηθική υπευθυνότητα, φαίνεται να μας οδηγεί σ' ένα επιπλέον σφάλμα. Η πραγματική ελευθερία της επιλογής φαίνεται να είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την πραγματική ηθική υπευθυνότητα (Hodgson, 1891, p. 163). Η ελευθερία της βούλησης αποτελεί όρο της καλοσύνης και της κακίας εξίσου (Hodgson, 1891, p. 179). Ως άνθρωποι πρέπει να διαθέτουμε την ελευθερία της επιλογής έτσι ώστε οι επιλογές μας να αποκτήσουν κάποιο ουσιαστικό νόημα αναφορικά με την ηθική υπευθυνότητα. Αν επιλέξουμε να πραγματοποιήσουμε μια καλή πράξη και όχι μία κακή, τότε η ελευθερία της επιλογής αυτής δίνει νόημα και αξία στην ηθική μας υπευθυνότητα. Τα παραπάνω προβλήματα, ενώ θα έπρεπε να απασχολούν περισσότερο τις σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες, εγκαταλείπονται στο περιθώριο της συζήτησης.

Συμπερασματικά, η ανάδειξη της σημασίας του ηθικού συναισθήματος δημιουργεί την εύλογη απορία αναφορικά με την προέλευση του ηθικού συναισθήματος και των στάσεων αντίδρασης. Τα προβλήματα που θεωρεί ο Frankfurt ότι επιλύονται με την οριστική αποσύνδεση της προϋπόθεσης της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων από την ηθική υπευθυνότητα και την δικαιολόγηση της ελεύθερης βούλησης των ανθρώπων σε επιθυμίες και θελήσεις διαφορετικών επιπέδων, γεννούν επίσης την απορία για την προέλευση της αρχής των

εναλλακτικών δυνατοτήτων και των επιθυμιών και θελήσεων, επιπλέον όμως, προκύπτει και η εύλογη απορία για το αν η αρχή αυτή θα πρέπει να θεωρείται απαραίτητη προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα ή όχι. Τα προβλήματα που θεωρούν οι Fischer και Ravizza ότι επιλύονται με την ανάδειξη της έννοιας του καθοδηγητικού ελέγχου, ως απαραίτητης προϋπόθεσης για την απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας, γεννούν επιπλέον το πρόβλημα της προέλευσης του ίδιου του καθοδηγητικού ελέγχου. Τα προβλήματα που θεωρεί ο Watson ότι επιλύονται με την στήριξη της ελεύθερης πράξης στις υποκειμενικές αξίες γεννούν το πρόβλημα της προέλευσης των αξιών. Τα προβλήματα που θεωρεί η Wolf ότι επιλύονται με την θεωρία του Λόγου γεννούν το πρόβλημα της προέλευσης του Αγαθού και του Αληθινού. Τα προβλήματα που θεωρεί ο Dennett ότι επιλύονται με την σύνδεση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας με την θεωρία της Εξέλιξης αφήνουν την θεωρία αυτή ευάλωτη στην κριτική, σε σχέση με την θέση της απροσδιοριστίας μέσα στην θεωρία αυτή. Εφόσον η απροσδιοριστία υφίσταται σε επίπεδο μικρόκοσμου, ίσως επηρεάζει, με κάποιον τρόπο, την σύνδεση αυτή.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, θεωρώ ότι μια σύγχρονη συμβατοκρατική θεωρία θα πρέπει να περιλαμβάνει στην ανάπτυξή της δύο θεμελιακές παραδοχές. Η πρώτη παραδοχή σχετίζεται με την έννοια της απροσδιοριστίας και της αβεβαιότητας στο σύμπαν σε επίπεδο μικρόκοσμου. Αν μπορούσαμε να κατανοήσουμε τον τρόπο με βάση τον οποίο η απροσδιοριστία ίσως και να δημιουργεί την απρόβλεπτη γέννηση των εναλλακτικών δυνατοτήτων, τότε κάποιοι βασικοί προβληματισμοί φαίνεται να επιλύονται. Η δεύτερη παραδοχή σχετίζεται με την θεωρία της Εξέλιξης διαμέσου της φυσικής επιλογής. Αν μπορούσαμε επίσης να κατανοήσουμε τον τρόπο με βάση τον οποίο η ελευθερία της συμπεριφοράς των χαμηλότερων ζώων εξελίχθηκε, διαμέσου της διαδικασίας της επιλογής, στην ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα του ανθρώπινου είδους, τότε επίσης κάποιοι επιπλέον προβληματισμοί φαίνεται να επιλύονται.

Η σύνδεση της *απροσδιοριστίας* με την δημιουργία των εναλλακτικών επιλογών και η σύνδεση της ελευθερίας της συμπεριφοράς των άλλων ζώων με την ελευθερία και την υπευθυνότητα της ανθρώπινης βούλησης, διαμέσου της

διαδικασίας της επιλογής, αποτελούν τους δύο θεμέλιους λίθους επάνω στους οποίους θα μπορούσε να αναπτυχθεί μια σύγχρονη ενιαία συμβατοκρατική θεωρία για την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα. Ωστόσο, το εμπόδιο της "αδιανόητης" σύνδεσης του Δέοντος με το Είναι πρέπει με κάποιον τρόπο να ξεπεραστεί. Ως προς την κατεύθυνση αυτή, σε συνδυασμό με την άποψη του Dennett για την δημιουργία του ηθικού κανόνα, ίσως να βοηθούσε και μια πιο επαρκής ανάλυση του τρόπου με τον οποίο ολόκληρη η Ηθική προσαρμόστηκε στο ανθρώπινο είδος ώστε να θεωρείται με κάποιον τρόπο "έμφυτη". Η Εξέλιξη προσάρμοσε στο ανθρώπινο είδος την δυνατότητα να δρα με ηθικά αποδεκτούς τρόπους. Η φυσική επιλογή αποτελεί μια διαδικασία η οποία μας έκανε κοινωνικούς, ικανούς για αγάπη, ενσυναίσθηση και αλtruισμό. Μας "σχεδίασε" έτσι ώστε να σκεφτόμαστε τις διαπροσωπικές μας σχέσεις με ηθικούς όρους (Joyce, 2006, pp. 1-3,222). Όταν δούμε ότι μια τέτοια εξήγηση μπορεί και ικανοποιεί κάποιους βασικούς λογικούς προβληματισμούς, τότε ίσως να αποτελούσε μια ενδεχόμενη λύση στα προαναφερθέντα προβλήματα.

Εάν η προέλευση της Ελεύθερης βούλησης και του Ηθικού συναισθήματος από την διαδικασία της φυσικής επιλογής μπορεί να φανεί λογική και αποδεκτή, τότε η παραδοχή της σύνδεσης των θεμελιακών όρων που συγκροτούν τις υπό εξέταση σύγχρονες συμβατοκρατικές θεωρίες με την θεωρία της Εξέλιξης εμφανίζεται ως ενδιαφέρουσα προοπτική, καθώς οι όροι αυτοί αναφέρονται σε ανθρώπινα χαρακτηριστικά.

9. Επίμετρο

Ένα σύγχρονο συμβατοκρατικό επιχείρημα

Μέσα στο πλαίσιο διαμόρφωσης ενός σύγχρονου συμβατοκρατικού επιχειρήματος, θα προσπαθήσω να προτείνω μια ενδεχόμενη λύση, η οποία θα προσφέρει την δυνατότητα για μια σύγχρονη συμβατοκρατική θεωρία η οποία θα προέρχεται από τα βασικότερα προβλήματα των θεωριών του Strawson, του Frankfurt, των Fischer & Ravizza, του Watson, της Wolf και του Dennett.

Όπως έχω ήδη αναφέρει, ένα κοινό προβληματικό σημείο των τριών πρώτων συμβατοκρατικών θεωριών αποτελεί το γεγονός ότι δεν εξετάζουν λεπτομερώς τη σχέση της ελεύθερης βούλησης με την ηθική υπευθυνότητα. Όπως όμως έδειξα με την αναφορά στην μελέτη του Hodgson, η ελευθερία της επιλογής των πράξεων είναι απαραίτητη προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα (Hodgson, 1891, pp. 161-162).

Επιπλέον, στο κεφάλαιο για τον Strawson, είδαμε ότι το άρθρο «Freedom and Resentment» αλλάζει στην ουσία τον τρόπο μελέτης του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης. Η αναζήτηση των όρων δικαιολόγησης της ελεύθερης βούλησης δίνει την θέση της στην αναζήτηση των όρων δικαιολόγησης της ηθικής υπευθυνότητας (Strawson P. F., 1962, pp. 1-25). Μια βασική συνέπεια της συγκεκριμένης μετατόπισης αποτέλεσε το γεγονός ότι αρκετοί σύγχρονοι θεωρητικοί προσπάθησαν να αποσυνδέσουν οριστικά την ελεύθερη βούληση από την ηθική υπευθυνότητα. Η συγκεκριμένη αποσύνδεση, όμως, δεν μπορεί να ισχύει, με βάση τον πιο «δυνατό» ισχυρισμό ότι οι εναλλακτικές επιλογές αποτελούν απαραίτητη προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα (Hodgson, 1891, pp. 161-162). Έτσι, συμφωνώ με αρκετούς ασυμβατοκράτες που ισχυρίζονται το ίδιο (Ekstrom L. W., 2002, p. 321).

Εάν το κείμενο του Strawson μετατόπισε το ενδιαφέρον των θεωρητικών στην αναζήτηση των όρων δικαιολόγησης της ηθικής υπευθυνότητας, το άρθρο του

Frankfurt, αναφορικά με την προϋπόθεση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, ταύτισε την ελεύθερη βούληση με την εν λόγω αρχή (Frankfurt H. G., 1969, pp. 829-839). Οι θεωρητικοί, έπειτα από την συγκεκριμένη ταύτιση, έστρεψαν το ενδιαφέρον τους στην έρευνα της σχέσης της συγκεκριμένης αρχής με την ηθική υπευθυνότητα και στο αν θα πρέπει να θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση για την απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας. Οι Fischer και Ravizza πείστηκαν από την συγκεκριμένη προσπάθεια και ανέδειξαν επιπλέον την κεντρική σημασία του καθοδηγητικού ελέγχου για την ορθή απόδοση της ηθικής υπευθυνότητας. Ισχυρίστηκαν ότι, με τον διαχωρισμό του μηχανισμού του ελέγχου σε καθοδηγητικό και ρυθμιστικό έλεγχο, δίνεται χώρος για την θεωρία της ημισυμβατοκρατίας, εφόσον, με τον τρόπο αυτό, ξεπεράστηκε το εμπόδιο του έμμεσου επιχειρήματος το οποίο είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο (Fischer & Ravizza, 1998, pp. 18-24).

Η συμβατοκρατική θεωρία του Gary Watson και η διάκριση των ανθρώπινων πράξεων, σε πράξεις που προέρχονται απ' τις αξίες του πράττοντος και σε πράξεις που προέρχονται απ' τις απλές επιθυμίες, αναδεικνύει την σημασία των αξιών σε σχέση με τις ανθρώπινες πράξεις (Watson, 1982, pp. 105-106). Η θεωρία του Λόγου της Suzan Wolf προβάλλει την σημασία της αναγνώρισης, εκ μέρους του πράττοντος, του Αγαθού και του Αληθινού, η οποία (αναγνώριση) μαρτυρά την ύπαρξη διανοητικής ισορροπίας του πράττοντος (Wolf S. , 1990, p. 77). Η θεωρία του Daniel Dennett συνδέει το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας με την θεωρία της Εξέλιξης (Dennett, 2003, pp. 10-11).

Η σύγχρονη βιβλιογραφία εξετάζει ενδελεχώς τις προηγούμενες θεωρίες, αναδεικνύοντας με περισσότερες λεπτομέρειες τα προτερήματα και τις αδυναμίες τους. Ωστόσο, νομίζω ότι υπάρχει ένα ερώτημα που προκύπτει από τις τρεις πρώτες θεωρίες το οποίο έχει ως εξής: 1) Η μη εξέταση της σχέσης της ελεύθερης βούλησης με την ηθική υπευθυνότητα είναι μια ορθή τακτική ή αποτελεί ένα «τέχνασμα» στο οποίο κατέφυγαν οι θεωρίες αυτές για να αποφύγουν την εμπλοκή με τα ουσιαστικά προβλήματα που ενέχει η εν λόγω σχέση; Από όλες τις συμβατοκρατικές θεωρίες, εκτός αυτής του Dennett, που είδαμε στην παρούσα διατριβή, προκύπτουν δύο επιπλέον ερωτήματα τα οποία έχουν ως εξής: 2) Ποια είναι η *προέλευση* των στάσεων αντίδρασης, της λογικής αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων, των

επιθυμιών πρώτου και δεύτερου επιπέδου, ολόκληρου του μηχανισμού του ελέγχου και ιδιαίτερα του καθοδηγητικού ελέγχου, των ανθρώπινων αξιών και της διαδικασίας αναγνώρισης του Αγαθού και του Αληθινού; 3) Θα μπορούσε η προαναφερθείσα εξέταση της *προέλευσης* των κεντρικών όρων των υπό εξέταση θεωριών να συνδεθεί με την θεωρία της ανθρώπινης εξέλιξης, καθώς οι όροι αυτοί αναφέρονται σε ανθρώπινα χαρακτηριστικά;

Η απάντηση στο πρώτο ερώτημα είναι ήδη γνωστή και τίθεται από την στιγμή που στην φιλοσοφική παράδοση η ελευθερία της βούλησης, ειδικότερα η ελευθερία της επιλογής των πράξεων, απαιτείται για να θεωρείται κάποιος ηθικά υπεύθυνος για τις πράξεις του. Το επιχείρημα, αναφορικά με την αλήθεια της εν λόγω πρότασης, εμφανίζεται μέσα από την παρουσίαση της ανάλυσης της ελεύθερης βούλησης από τον Hodgson (Hodgson, 1891, pp. 161-162). Σύμφωνα με την άποψη αυτή, όμως, το γεγονός ότι και στις τρεις θεωρίες δεν εξετάζεται, ή δεν τίθεται υπό μορφή προβληματισμού, το εν λόγω ερώτημα, θα πρέπει να θεωρείται ένας επαρκής λόγος για να πούμε ότι οι συγκεκριμένες συμβατοκρατικές θεωρίες παρουσιάζουν μια βασική έλλειψη.

Σε σχέση με το δεύτερο και το τρίτο ερώτημα, θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε τις απαντήσεις σε μια σύγχρονη επιστημονική τοποθέτηση η οποία στρέφει ολοένα και περισσότερο το ενδιαφέρον της στην σχέση μεταξύ της *επιστήμης* και της *ελεύθερης βούλησης*. Στο πλαίσιο αυτό, το 2010 διεξήχθη στην Βαρκελώνη από το Social Trend Institute ένα συνέδριο με θέμα «Είναι η επιστήμη συμβατή με την επιθυμία μας για ελευθερία;» (*Is science compatible with our desire for freedom?*). Το 2013 δημοσιεύτηκαν τα άρθρα που παρουσιάστηκαν στο συνέδριο αυτό σ' ένα βιβλίο με τίτλο *Is science compatible with Free will? Exploring Free will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience*. Ανάμεσα στους ομιλητές ήταν κάποιοι διακεκριμένοι φιλόσοφοι οι οποίοι έχουν ασχοληθεί με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης εκτενώς όπως ο Alfred Mele και ο Robert Kane. Ωστόσο, ανάμεσα στους ομιλητές ήταν και ο αστροφυσικός Robert Doyle ο οποίος ανέπτυξε το μοντέλο των δύο σταδίων το οποίο βρίσκω αρκετά ενδιαφέρον.

Μέσα από την παρουσίαση της θεωρίας των δύο σταδίων, επιδιώκω να προσφέρω κάποιες σαφείς ενδείξεις ως προς τα προηγούμενα ερωτήματα. Κατά την άποψη μου, βασικά προβλήματα των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών, μέσα από την θεωρία των δύο σταδίων, φαίνεται να επιλύονται πιο ικανοποιητικά.

9.1 Η θεωρία του μοντέλου των δύο σταδίων του Robert Doyle

Την θεωρία του «μοντέλου των δύο σταδίων» (the two-stage model) πρώτος την υποστήριξε ο William James. «Τι εννοούμε όταν λέμε ότι η επιλογή μου για τον δρόμο τον οποίο θα επιλέξω να περπατήσω μέχρι το σπίτι μου μετά την διάλεξη είναι ασαφής και ζήτημα τύχης; Εννοούμε ότι και οι δύο δρόμοι, η λεωφόρος Θεότητας και η οδός Οξφόρδης, με εξυπηρετούν, αλλά μονάχα ο ένας, ο οποιοσδήποτε ένας, θα επιλεγθεί». Με το παράδειγμα αυτό, ο James έθεσε τις βάσεις του μοντέλου αυτού, στο οποίο από την τυχαιότητα, η οποία είναι παρούσα στις τυχαίες εναλλακτικές, οδηγούμαστε στην επιλογή μιας πιθανότητας η οποία μετατρέπει ένα διφορούμενο μέλλον σε ένα απλό και αναλλοίωτο παρελθόν. Η *τύχη* και η *επιλογή* είναι μέρη ενός και μοναδικού νου (James, 1956, p. 155).

Πολλοί σύγχρονοι θεωρητικοί στηρίχθηκαν στο μοντέλο αυτό για να υποστηρίξουν τις δικές τους θεωρίες σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Θα αναφερθώ εν συντομία στον Daniel Dennett και τον Robert Kane, κι έπειτα θα αναπτύξω με περισσότερες λεπτομέρειες την άποψη του Robert Doyle, καθώς αποτελεί σύνθεση των δύο θεωριών.

Στο μοντέλο των δύο σταδίων, η τυχαιότητα παίζει έναν θεμελιακό ρόλο στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και για τον λόγο αυτό το συγκεκριμένο μοντέλο φέρνει πολύ κοντά τις σύγχρονες ελευθεροκρατικές θεωρίες, όπως του Robert Kane (Kane, 2005, pp. 163-174), με τις σύγχρονες συμβατοκρατικές, όπως του Daniel Dennett (Dennett, 1981, pp. 295-299).

9.2 Daniel Dennett και Robert Kane

Ο Daniel Dennett στο άρθρο του «On Giving Libertarians What They Say They Want» (Dennett, 1981, pp. 286-299), παρουσιάζει το μοντέλο των δύο σταδίων και αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο δημιουργείται μια απόφαση (decision making). Λέει, λοιπόν, ότι όταν ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια σημαντική απόφαση, ένας παραγωγός σκέψεων, του οποίου το αποτέλεσμα, οι σκέψεις δηλαδή, είναι, ως ένα βαθμό, μη αιτιοκρατικό, παράγει μια σειρά από διαφορετικές σκέψεις, κάποιες από τις οποίες συνειδητά ή ασυνείδητα απορρίπτονται από τον άνθρωπο ως αδιάφορες σε σχέση με την απόφαση. Οι σκέψεις που επιλέγονται ως σχετικές από τον άνθρωπο τοποθετούνται σε μια λογική διαδικασία. Αν το άτομο είναι λογικό, τότε οι σκέψεις αυτές, ακριβώς επειδή ασκούν σημαντική επιρροή σε σχέση με την απόφασή του, είναι καθοριστικής σημασίας για την τελική απόφαση του ανθρώπου. Ο Dennett ισχυρίζεται ότι αυτό είναι το είδος της ελεύθερης βούλησης το οποίο αναζητούν οι ελευθεροκράτες (Dennett, 1981, p. 295).

Παραθέτει έξι βασικούς λόγους οι οποίοι θεωρεί ότι στηρίζουν τον ισχυρισμό του.

1. Η διανοητική επιλογή ή απόρριψη των σκέψεων οι οποίες απαντώνται σε ένα θέμα είναι θέμα της νόησης η οποία κάνει την διαφορά.
2. Η τυχαιότητα εγκαθίσταται στην απροσδιόριστη παραγωγή τυχαίων σκέψεων, ο χώρος της οποίας είναι το σωστό μέρος για να την τοποθετήσουν οι ελευθεροκράτες, αν υπάρχει κάποιο σωστό μέρος γι' αυτή.
3. Από την άποψη της βιολογικής μηχανικής είναι απλά πιο αποτελεσματικό, και στο τέλος πιο ορθολογικό, το ότι η λήψη αποφάσεων πρέπει να πραγματοποιείται με τον τρόπο αυτό.
4. Μια τέταρτη παρατήρηση, προς όφελος του μοντέλου, είναι ότι επιτρέπει την ηθική εκπαίδευση να κάνει την διαφορά, χωρίς να κάνει όλη την διαφορά.

5. Ο πέμπτος λόγος, για τον Dennett ο πιο σημαντικός υπέρ του μοντέλου αυτού, είναι ότι παρέχει μια περιγραφή της ανθρώπινης διαίσθησης ότι είμαστε πραγματικά οι δημιουργοί των ηθικών μας αποφάσεων.

6. Τέλος, το μοντέλο καταδεικνύει την πολλαπλότητα των αποφάσεων που αφορούν τις ηθικές αποφάσεις μας και δείχνει ότι, σε πολλές περιπτώσεις, η τελική μας απόφαση σχετικά με το τι θα πράξουμε είναι λιγότερο σημαντική φαινομενολογικά, ως συμβολή στην αίσθηση της ελεύθερης βούλησης, από τις προηγούμενες αποφάσεις που επηρεάζουν την ίδια την διαδικασία της επιλογής μας. Αυτές οι προηγούμενες αποφάσεις συμβάλλουν στην αίσθηση του εαυτού μας ως ηθικώς υπεύθυνο και ελεύθερο υποκείμενο (Dennett, 1981, pp. 295-298).

Ο Dennett στην ουσία δεν μπορεί να βρει μια πιθανή τοποθεσία για τα κβαντικά γεγονότα στην περιοχή του ανθρώπινου εγκεφάλου, η οποία θα είναι αποκλειστικά προγραμματισμένη να βοηθήσει στην διαδικασία της απόφασης. Πώς θα μπορούσε ένα τυχαίο χρονικά γεγονός να βοηθήσει με οποιοδήποτε τρόπο; Αντίθετα, εγκαθιστά έναν ψευδοτυχαίο αριθμό αλληλουχιών ως το μοναδικό πράγμα που χρειάζεται το μοντέλο της δημιουργίας της απόφασης (Doyle, 2013, p. 242).

Ο Robert Kane στο βιβλίο του 1985 *Free Will and Values* αναπτύσσει το δικό του μοντέλο των δύο σταδίων, το οποίο ο ίδιος τελικά απορρίπτει, επειδή θεωρεί ότι «δεν πάει πολύ μακριά». Ακόμα και ο ίδιος, ως ελευθεροκράτης, δεν εμφανίζεται αισιόδοξος σε σχέση με την πιθανότητα παρουσίασης ενός ικανοποιητικού ελευθεροκρατικού μοντέλου (Kane, 1985, p. 165) και (Kane, 2005, p. 65). Υποστηρίζει ότι το μοντέλο των δύο σταδίων προηγούμενων στοχαστών αποτελεί ένα σημαντικό και ουσιαστικό μέρος κάθε ελευθεροκρατικής αντίληψης για την ελεύθερη βούληση. Ωστόσο, το μοντέλο δεν αντικατοπτρίζει πλήρως την έννοια της «τελικής υπευθυνότητας» (Ultimate Responsibility) (Kane, 1985, p. 104). Ο λόγος εξαιτίας του οποίου το μοντέλο δεν ικανοποιεί τον Kane είναι ότι το *απροσδιόριστο* (ελεύθερο) μέρος δεν είναι στον έλεγχο του ανθρώπου και το *βουλητικό* μέρος είναι τελείως καθορισμένο από έναν συνδυασμό του *απροσδιόριστου* μέρους και άλλων αιτιοκρατικά καθορισμένων παραγόντων. Έτσι,

η τελική επιλογή καθορίζεται από παράγοντες τους οποίους ο άνθρωπος δεν ελέγχει απόλυτα την στιγμή της επιλογής (Kane, 1985, p. 104).

Το μοντέλο του Kane αφορά στην επιλογή μεταξύ «σχετικιστικών εναλλακτικών» (Kane, 1985, p. 79). Ο Kane τοποθετεί την τυχαιότητα στις «πράξεις που διαμορφώνουν τον εαυτό» (Self Forming Acts). Οι «πράξεις που διαμορφώνουν τον εαυτό» είναι οι πράξεις εκείνες, εξαιτίας των οποίων είμαστε τελικώς υπεύθυνοι για όλες τις πράξεις μας. Οι πράξεις αυτές αφορούν στιγμές της ανθρώπινης ζωής, κατά τις οποίες ο άνθρωπος διχάζεται μεταξύ δυο επιλογών ή επιθυμιών και η τελική επιλογή είναι που διαμορφώνει την βούλησή του. Η επιλογή, ωστόσο, είναι εν μέρει ορθολογική και εν μέρει τυχαία. Ακόμα και αν η επιλογή έγινε «κατά τύχη», ο άνθρωπος συμφώνησε εκ των προτέρων να αποδεχθεί το τυχαίο επιλεγμένο αποτέλεσμα, και να εγκρίνει τους λόγους γι' αυτό το αποτέλεσμα μ' έναν ιδιαίτερο τρόπο. Αυτό σημαίνει ότι η επιλογή πρόκειται ηθελημένα να είναι έτσι, σε προσωρινή βάση, από τον πράττοντα, σε οποιοδήποτε δρόμο και αν οδηγεί (Kane, 1985, σ. 96).

Οι «πράξεις που διαμορφώνουν τον εαυτό» είναι τυχαιοκρατικές και σχετίζονται μ' όλες εκείνες τις κρίσιμες στιγμές, κατά τις οποίες διχαζόμαστε ως προς το τι θα πρέπει να πράξουμε. Σ' αυτές τις στιγμές, στη σκέψη μας υπάρχει ένταση και αβεβαιότητα, αναφορικά με το τι να κάνουμε. Ο Kane προτείνει ότι αυτή η διαδικασία πραγματοποιείται σε συγκεκριμένες περιοχές του εγκεφάλου. Εν συντομία, επικρατεί ένα είδος αναμόχλευσης και χάους στον εγκέφαλο μας, που τον καθιστά ευαίσθητο στις μικροαπροσδιοριστίες οι οποίες επιτελούνται σε νευρωνικό επίπεδο. Αυτό το βιώνουμε εσωτερικά ως αβεβαιότητα, αναφορικά με το τι να πράξουμε στις περιπτώσεις αυτές (Kane, *Libertarianism*, 2007, p. 26).

Ο Kane απορρίπτει το προηγούμενο μοντέλο του Dennett. Συγκεκριμένα, απορρίπτει το γεγονός της άμεσης εμπλοκής της τυχαίας πιθανότητας στην ανθρώπινη απόφαση. Κάτι τέτοιο περιορίζει τα ανθρώπινα κίνητρα, τους λόγους, τον χαρακτήρα, τις αξίες, τα συναισθήματα και τις επιθυμίες. Αν η τυχαιότητα θεωρηθεί, με κάποιον τρόπο, η πρωταρχική αιτία των αποφάσεων, τότε οι άνθρωποι δεν μπορούν να ευθύνονται για τις προκύπτουσες πράξεις (Kane, 2005,

pp. 64-65). Ο Kane, με το να τοποθετήσει την τυχαιότητα μονάχα στις «πράξεις που διαμορφώνουν τον εαυτό», στις ιδιαίτερες εκείνες σημαντικές στιγμές της ανθρώπινης ζωής, προσπαθεί να περιορίσει τον παράγοντα αυτό. Η στιγμή κατά την οποία αποφασίζουμε, αποτελεί την στιγμή εκείνη κατά την οποία υπερβαίνουμε την τυχαιότητα (Kane, 2001, p. 228).

9.3 Robert Doyle

Ο Robert Doyle είναι ο εισηγητής του «cogito model» (μοντέλο σκέψης)¹⁸⁸ σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Το μοντέλο αποτελεί μια ελαφρώς παραλλαγμένη οπτική του μοντέλου των δύο σταδίων. Το μοντέλο της δημιουργίας της απόφασης του Dennett παρουσιάζει μια βασική έλλειψη την οποία αναγνωρίζει και ο ίδιος, καθώς αμφιβάλει για το αν υπάρχει κάποιο σωστό σημείο όπου μπορεί να τοποθετηθεί η τυχαιότητα (Dennett, 1981, p. 295). Το μοντέλο των δύο σταδίων του Kane παρουσιάζεται επίσης προβληματικό, ακριβώς επειδή δεν καταφέρνει τελικά να ξεπεράσει το εμπόδιο της τυχαιότητας (Σαργέντης, 2012, σσ. 140-142). Ο Doyle, για να ξεπεράσει τα προβλήματα των θεωριών αυτών, χρησιμοποιεί την θεωρία του William James και την θεωρία του Martin Heisenberg και αναπτύσσει το δικό του θεωρητικό μοντέλο (Doyle, 2009, p. 1052).

Το 2009, ο Martin Heisenberg διατύπωσε τα επιχειρήματά του ενάντια στη σύγχρονη άποψη ότι η ελεύθερη βούληση αποτελεί μια ψευδαίσθηση. Στο άρθρο του «Is Free Will an Illusion?», ο Heisenberg αντιτίθεται στις θεωρίες εκείνες οι οποίες ισχυρίζονται ότι ο ανθρώπινος εγκέφαλος παίρνει αποφάσεις 7 δευτερόλεπτα προτού το συνειδητοποιήσουμε (Heisenberg, 2009, p. 164). Τονίζει ότι μπορούμε να μάθουμε πολλά, παρατηρώντας την συμπεριφορά των ζώων και τον τρόπο με βάση τον οποίο τα ζώα μούνται στην συμπεριφορά του είδους τους. Παραθέτοντας ένα συγκεκριμένο πείραμα, τονίζει ότι η μελέτη του βακτηρίου *Escherichia coli*, ενός μονοκύτταρου οργανισμού, οδηγεί στην διαπίστωση ότι το

¹⁸⁸ Η μετάφραση είναι δική μου επειδή δεν υπάρχει δόκιμος όρος στα ελληνικά.

συγκεκριμένο βακτήριο πραγματοποιεί «τυχαίες διαδρομές». Η διαδρομή θα μπορούσε να διαμορφωθεί με την κατάλληλη ρύθμιση αισθητηριακών υποδοχών, οι οποίοι θα επιτρέπουν στο βακτήριο να βρει τροφή και την σωστή θερμοκρασία. Το συμπέρασμα του παραδείγματος είναι ότι η εξωτερική συμπεριφορά φαίνεται να είναι ανεξάρτητη από τα αισθητηριακά ερεθίσματα. Κάτι τέτοιο είναι λογικό, αν αναλογιστούμε ότι στην πρόωρη εξέλιξη ανεξάρτητων οργανισμών το κινητικό σύστημα προηγείται ελαφρώς του αισθητηριακού συστήματος (Heisenberg, 2009, pp. 164-165).

Τι συμβαίνει, όμως, με τις συμπεριφορές πιο περίπλοκων οργανισμών; Ο Heisenberg τονίζει ότι η κινητοποίηση της συμπεριφοράς αυτών των οργανισμών βασίζεται σ' έναν συνδυασμό της τύχης και της λειτουργικής κανονικότητας του εγκεφάλου. Ο εγκέφαλός τους πραγματοποιεί «τυχαίες διαδρομές», λειτουργεί όμως αδιάκοπα «ξεσκαρτάροντας» και διαμορφώνοντας εκ νέου τις επιλογές, αξιολογώντας τις πιθανές βραχυπρόθεσμες και μακροπρόθεσμες συνέπειες. Υπάρχουν, λοιπόν, πράξεις οι οποίες δημιουργούνται από μόνες τους στους πιο περίπλοκους οργανισμούς. Οι πράξεις αυτές δεν έρχονται σε ρήξη με τους φυσικούς νόμους και καταδεικνύονται από τη μελέτη των ζώων (Heisenberg, 2009, p. 165).

Θα μπορούσαν άραγε τα παραδείγματα για την συμπεριφορά των μονοκύτταρων και των πιο περίπλοκων οργανισμών να μας βοηθήσουν στην κατανόηση της ελευθερίας στην ανθρώπινη συμπεριφορά; Ο Heisenberg μας λέει ότι οι άνθρωποι θα πρέπει να θεωρούνται ελεύθεροι για την συμπεριφορά τους, στο βαθμό που η συμπεριφορά τους ξεκινά απ' τον εαυτό τους και είναι προσαρμοστική. Αυτό το οποίο έχει σημασία, για να είναι η ανθρώπινη συμπεριφορά ελεύθερη, είναι οι πράξεις να αυτοπαράγονται εσωτερικά (Heisenberg, 2009, pp. 164-165). Πριν από τον Heisenberg, το ερώτημα ήταν πώς να ελευθερώσουμε τον ανθρώπινο εγκέφαλο από αιτιοκρατικές ανησυχίες. Τώρα που ο Heisenberg υπερασπίστηκε την ιδέα της τυχαίας γέννησης των εναλλακτικών δυνατοτήτων για την ανάληψη δράσης σε όλο το ζωικό βασίλειο, ελευθέρωσε την ζωή από τον απόλυτο προκαθορισμό, ο οποίος υπονοείται από την κοσμοθεωρία του Νεύτωνα και την κοσμοθεωρία του Λαπλάς (Doyle, 2013, p. 236).

Η συνειδητή επίγνωση των πράξεων μπορεί να βοηθήσει στην βελτίωση της συμπεριφοράς μας, αλλά πρέπει να δώσουμε την κατάλληλη σημασία στις ιδιαίτερες εσωτερικές διανοητικές καταστάσεις και τον τρόπο με τον οποίο αυτές οι καταστάσεις επηρεάζουν ως αιτίες τις ίδιες τις πράξεις μας. Ο Doyle αναρωτιέται μήπως θα μπορούσαν αυτές οι διανοητικές καταστάσεις, οι σκέψεις και οι ιδέες, να εμπεριέχουν έναν ιντετερμινισμό ο οποίος, από την μία, σπάει την ντετερμινιστική-αιτιοκρατική αλυσίδα σε όλα τα γεγονότα του ήδη διαμορφωμένου παρελθόντος, αλλά, παρ' όλα αυτά, ο ιντετερμινισμός αυτός δεν κάνει τις ίδιες τις πράξεις μας τυχαίες (Doyle, 2013, pp. 235-236).

Για τον Doyle, η εργασία του Heisenberg αποτελεί ένα ξεκάθαρο επιχείρημα υποστήριξης του «μοντέλου των δύο σταδίων» σε σχέση με το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης. Μια χρονική ακολουθία από μια πρώτη αναίτια τυχαιότητα δίνει την θέση της σε αιτιώδεις φυσικούς νόμους, όπως η επιλογή, και προτείνεται ως το θεμέλιο της ανθρώπινης ελευθερίας (Doyle, 2013, p. 236). Αυτό που στην ουσία καθιέρωσε ο Heisenberg είναι το ότι η τυχαιότητα σε κάποιο στάδιο, στο στάδιο της γέννησης των εναλλακτικών δυνατοτήτων, δεν χρειάζεται να θέσει σε κίνδυνο τον επαρκή καθορισμό της συμπεριφοράς σε ένα διαφορετικό στάδιο, στο στάδιο της επαρκούς καθορισμένης αξιολόγησης των εναλλακτικών δυνατοτήτων (Doyle, 2013, p. 237).

Σε μια προσπάθεια ανάλυσης του μοντέλου του Doyle, παρατηρούμε ότι το πρώτο στάδιο αφορά την τυχαία γέννηση των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Πρώτος ο William James υποστήριξε ότι η τυχαία πιθανότητα παίζει κάποιο ρόλο στην δημιουργία των εναλλακτικών δυνατοτήτων. «Αυτή η έννοια της εναλλακτικής δυνατότητας, η παραδοχή ότι κάθε ένα από τα πολλά πράγματα μπορεί να έρθει και να περάσει, είναι μονάχα ένα κυκλικό όνομα της πιθανότητας» (James, 1956, p. 153). Οι ιδέες, απλώς, «πέφτουν» στο μυαλό μας. Το δεύτερο στάδιο αφορά την βουλευτική απόφαση η οποία προκλήθηκε από τους εκάστοτε υποκειμενικούς λόγους, τα κίνητρα και τα συναισθήματα τα οποία βοηθούν το ανθρώπινο υποκείμενο να αξιολογήσει και να επιλέξει μεταξύ των εναλλακτικών δυνατοτήτων του πρώτου σταδίου. Στο δεύτερο στάδιο, το ανθρώπινο υποκείμενο αξιολογεί τις επιλογές του με έναν ντετερμινιστικό-αιτιοκρατικό τρόπο ο οποίος όμως δεν είναι

προκαθορισμένος χρονικά, προτού δηλαδή δημιουργηθούν κάποιες νέες πιθανότητες (Doyle, 2013, p. 236).

Στο μοντέλο αυτό, ο ιντετερμινισμός παρουσιάζεται να έχει περιορισμένη ισχύ σε μια αρχική κατάσταση σε σχέση με την διανοητική απόφαση. Το σημαντικό είναι να αναγνωρίσουμε ότι η τελική απόφαση παραμένει αιτιοκρατικά καθορισμένη. Από την μια, έχουμε την «ελεύθερη», στην ουσία τυχαιοκρατική, γέννηση των ιδεών και, από την άλλη, έχουμε μια επαρκώς αιτιοκρατική διαδικασία επιλογής την οποία ονομάζουμε «βούληση» (Doyle, 2013, p. 235).

Το αναπτυξιακό μονοπάτι για την μετάβαση από την συμπεριφοριστική ελευθερία των κατώτερων ζώων ως την ελεύθερη βούληση των ανθρώπων συμπεριλαμβάνει θεμελιακές αλλαγές ως προς την περιπλοκότητα του δεύτερου σταδίου, αυτού της διαδικασίας της αξιολόγησης και της επιλογής. Η τυχειότητα του πρώτου σταδίου έχει συγκεκριμένη πηγή. Το δεύτερο στάδιο όμως, της αξιολόγησης και της επιλογής, είναι αυτό που αναπτύσσεται και εξελίσσεται (Doyle, 2013, p. 240).

Για τον Doyle, υπάρχουν κάποια διαφορετικά αναπτυξιακά στάδια στην βιολογική διαδικασία της επιλογής, τα οποία οδηγούν στην δημιουργία της ελεύθερης βούλησης στο ανθρώπινο είδος.

1) Φυσική επιλογή. Σχετίζεται άμεσα με την βιολογική εξέλιξη. Η επιλογή επικεντρώνεται στην αναπαραγωγική επιτυχία ενός ολόκληρου πληθυσμού.

2) Ενστικτώδης επιλογή. Συνδέεται με τα ζώα που έχουν μικρή ή καθόλου ικανότητα μάθησης. Τα κριτήρια της επιλογής μεταφέρονται γενετικά.

3) Μαθησιακή επιλογή. Συνδέεται με τα ζώα των οποίων οι παρελθοντικές εμπειρίες καθοδηγούν τις τρέχουσες επιλογές. Τα κριτήρια της επιλογής αποκτιούνται από το περιβάλλον και συμπεριλαμβάνουν τις όποιες κανονιστικές οδηγίες των γονέων, των συνομηλίκων και του ευρύτερου κοινωνικού περιβάλλοντος.

4) Προβλεπτική επιλογή. Συνδέεται με την χρησιμοποίηση της φαντασίας και της πρόβλεψης στην αξιολόγηση των μελλοντικών συνεπειών των επιλογών.

5) Στοχαστική και κανονιστική επιλογή. Συνδέεται με την συνειδητή μελέτη των πολιτιστικών αξιών οι οποίες επηρεάζουν την επιλογή των συμπεριφορών.

Με τον χρόνο, η εξέλιξη προσθέτει συνεχώς νέα χαρακτηριστικά στην διαδικασία της επιλογής, όπως το ένστικτο, η μάθηση, η πρόβλεψη και η σκέψη. Τα χαρακτηριστικά αυτά είναι στην πραγματικότητα οι παράγοντες οι οποίοι επηρεάζουν σταδιακά την συνειδητή ανθρώπινη βούληση (Doyle, 2013, pp. 240-241).

Η ανθρώπινη ελευθερία, κατά τον Doyle, απαιτεί την τυχαιότητα η οποία στην πραγματικότητα σπάει την αιτιοκρατική αλυσίδα του ντετερμινισμού και επιπλέον παρέχει την συνειδητή γνώση ότι οι αποφάσεις και οι πράξεις μας εξαρτώνται από εμάς, επαφίενται σ' εμάς. Στο μοντέλο αυτό, η ελευθερία απαιτεί κάποια γεγονότα τα οποία δεν καθορίζονται αιτιοκρατικά από προηγούμενα γεγονότα, δηλαδή γεγονότα τα οποία δεν μπορούν να προβλεφθούν από οποιοδήποτε ανθρώπινο υποκείμενο. Τα γεγονότα αυτά περιλαμβάνουν την απροσδιοριστία του Heisenberg (Doyle, 2013, pp. 242-243).

Αυτά τα τυχαία γεγονότα αποτελούν την πηγή η οποία παράγει τις εναλλακτικές πιθανότητες, αναφορικά με την ανθρώπινη πράξη. Τα τυχαία γεγονότα είναι η πηγή της δημιουργικότητας, η οποία προσθέτει νέες πληροφορίες στο σύμπαν. Στην πραγματικότητα, η «τυχαιότητα» ταυτίζεται με την «ελευθερία» στην έννοια της «ελεύθερης βούλησης». Η ανθρώπινη ελευθερία όμως απαιτεί επιπλέον μια επαρκώς αιτιοκρατικά καθορισμένη βούληση η οποία επιλέγει από αυτές τις εναλλακτικές πιθανότητες. Ο επαρκής αιτιοκρατικός προσδιορισμός ταυτίζεται με την «βούληση» στην έννοια της «ελεύθερης βούλησης» (Doyle, 2013, p. 243).

Η έννοια της «αιτιοκρατικής επάρκειας» για τον Doyle δεν σημαίνει ότι η τυχαιότητα των σκέψεων μας, αναφορικά με τις εναλλακτικές δυνατότητες, προκαλεί άμεσα τις πράξεις μας. Οι τυχαίες σκέψεις μπορούν να οδηγήσουν στις

προθέσεις, τις αξιολογήσεις και τις αποφάσεις, οι οποίες με την σειρά τους διαθέτουν αιτιοκρατική επάρκεια για την παραγωγή των πράξεων και για τις οποίες μας αποδίδεται η ηθική υπευθυνότητα. Οι σκέψεις έρχονται σ' εμάς ελεύθερα. Οι πράξεις φεύγουν από εμάς ηθελημένα. Πρέπει να δεχθούμε την τυχαιότητα αλλά να μην επιτρέπουμε να θεωρείται ότι παράγει τυχαίες πράξεις όπως φοβούνται λανθασμένα οι ντετερμινιστές. Πρέπει να περιορίσουμε τον ντετερμινισμό αλλά να μην τον εξαλείψουμε όπως οι ελευθεροκράτες θεωρούν αναγκαίο. Οι διαδικασίες της αξιολόγησης και του προσεκτικού διαχωρισμού όλων των διαθέσιμων εναλλακτικών δυνατοτήτων, οι οποίες αμφότερες εδραιώνουν τις συνήθειες και δημιουργούν νέες ιδέες, πρέπει να κατανοήσουμε ότι μας βοηθούν να προσδιορίσουμε και να προκαλέσουμε τις πράξεις μας. Αυτοί είναι στην πραγματικότητα κάποιοι βασικοί λόγοι με βάση τους οποίους η ελεύθερη βούληση ορίζεται ως μια δημιουργική διαδικασία δύο σταδίων, κατά την οποία ο άνθρωπος ή κάποια ανώτερα θηλαστικά δημιουργούν ελεύθερα τις εναλλακτικές δυνατότητες. Μερικές από αυτές τις εναλλακτικές δυνατότητες δημιουργούνται από συγκεκριμένες πρωταρχικές αιτίες και κάποιες άλλες δημιουργούνται αναίτια, παρ' όλα αυτά, αξιολογούνται με επάρκεια και τελικά μία από αυτές τις εναλλακτικές δυνατότητες θα επιλεγεί ηθελημένα από συγκεκριμένους λόγους, κίνητρα ή επιθυμίες (Doyle, 2013, p. 243).

Ο Doyle αναφέρεται επιπλέον στα διαφορετικά στάδια κατά τα οποία, κατά την γνώμη του, η τυχαιότητα συμβάλλει στην δημιουργία της ελεύθερης βούλησης:

1) Η τυχαιότητα υπάρχει στο σύμπαν. Η κβαντική μηχανική είναι σωστή, άρα ο ντετερμινισμός είναι αληθής.

2) Ως εκ τούτου, η τυχαιότητα είναι αναγκαία προϋπόθεση για την ελεύθερη βούληση. Σπάει την αιτιοκρατική αλυσίδα του προκαθορισμένου.

3) Η τυχαιότητα δεν προκαλεί ευθέως τις πράξεις μας.

4) Η τυχαιότητα μπορεί μονάχα να προκαλέσει την «γέννηση» των απρόβλεπτων εναλλακτικών δυνατοτήτων αναφορικά με τις πράξεις και τις σκέψεις.

Η επιλογή μιας πράξης πρέπει να είναι επαρκώς αιτιοκρατικά καθορισμένη ώστε ορθά να θεωρούμαστε υπεύθυνοι γι' αυτήν.

5) Η τυχαιότητα πρέπει να είναι πάντοτε παρούσα με την μορφή θορύβου. Το απλοϊκό μοντέλο του τυχαίου μικροσκοπικού κβαντικού γεγονότος, το οποίο ενισχύεται και επηρεάζει τον μακροσκοπικό εγκέφαλο, στην πραγματικότητα δεν μπορεί να βγάλει κάποιο νόημα. Κάτω από ποιες προϋποθέσεις, σε ποιο χρόνο και σε ποιο σημείο του εγκεφάλου συμβαίνει και επηρεάζει μια απόφαση;

6) Η τυχαιότητα πρέπει να καταστέλλεται από μια επαρκώς καθορισμένη βούληση η οποία αποφασίζει να πράξει (Doyle, 2013, p. 249).

Η ελευθερία είναι ένα ερώτημα που αφορά τον φυσικό κόσμο. Στηρίζεται σε επιχειρήματα αναφορικά με την θέση του ντετερμινισμού εναντίον της θέσης του ιντετερμινισμού. Η βούληση αποτελεί εν μέρει ένα ψυχολογικό ερώτημα. Η υπευθυνότητα αποτελεί μια ερώτηση αιτιότητας που αφορά την δεοντοκρατία του ανθρώπινου υποκειμένου στην αιτιοκρατική αλυσίδα. Οι ηθικές ερωτήσεις δεν είναι φυσικές ερωτήσεις. Όταν τις συγχέουμε, είναι σαν να συνδέουμε το *Είναι* με το *Δέον*. Η ηθική υπευθυνότητα είναι ένα μεγάλο θέμα που αφορά την Ηθική και μπορεί να σταθεί με αναφορά στην βούληση του πράττοντος η οποία είναι επαρκώς καθορισμένη.

Βιβλιογραφία

Abramson, K., & Leite, A. (2011, October). Love as a Reactive Emotion. *The Philosophical Quarterly* Vol.61 , σσ. 673-699.

Allais, L. (2008). Wiping the Slate Clean: The Heart of Forgiveness. *Philosophy & Public Affairs* 36 , σσ. 33-68.

Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Austin, J. (1961). "Ifs and Cans". Στο J. O. Urmson, & G. Warnock (Επιμ.), *Philosophical Papers* (σσ. 205-232). Cambridge: Cambridge University Press.

Ayer, A. J. (2008). "Free Will and Rationality". Στο M. McKenna, & P. Russell (Επιμ.), *Perspectives on P.F. Strawson's 'Freedom and Resentment'* (σσ. 37-47). Bodmin: Ashgate.

Ayer, A. J. (1980). "Free Will and Rationality". Στο Z. V. Straaten (Επιμ.), *Philosophical Subjects Essays Presented to P. F. Strawson* (σσ. 1-14). Oxford: Clarendon Press.

Ayer, A. J. (1963). *The concept of a person*. New York: St. Martin's Press .

Azzone, G. F. (2009). Beyond Darwin: the second type of evolution based on mind intentionality and selection. *Rend. Fis. Acc. Lincei* 20 , σσ. 345-354.

Azzone, G. F. (2012). Intentionality and free-will: the crucial effects of neuronal networks on human evolution. *Rend. Fis. Acc. Lincei* 23 , σσ. 239-245.

Azzone, G. F. (2013, April). The role of language, intentionality and free will in the human evolution. *Rend. Fis. Acc. Lincei* 24 , σσ. 95-99.

Beckermann, A. (2005). Free Will in a Natural Order of the World. Στο B. A. Nimtz Christian, *Philosophy-Science-Scientific Philosophy* (σσ. 111-126). Paderborn: mentis.

Bennett, J. (1980). Accountability. Στο Z. V. Straaten (Επιμ.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson* (σσ. 14-47). Oxford: Clarendon Press.

Bennett, J. (2008). Accountability II. Στο M. McKenna, & P. Russell (Επιμ.), *Free will and reactive attitudes : perspectives on P.F. Strawson's Freedom and resentment* (σσ. 47-68). Bodmin: Ashgate .

Benson, P. (1990). The Moral Importance of Free Action . *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXVIII , σσ. 1-18.

Berofsky, B. (1992, April). Review: Freedom with Reason. *The journal of philosophy* Vol. 89 , σσ. 202-208.

Bjornsson, G., & Persson, K. (2012). The Explanatory Component of Moral Responsibility. *NOUS* 46 , σσ. 326-354.

Bohm, D. (1957). *Causality and Chance in modern physics*. London: Routledge.

Bohr, N. (1963). *Essays 1958-1962 on Atomic Physics and Human Knowledge*. New York- London: Interscience publishers.

Bohr, N. H. (1977, 12). Κβαντική Φυσική και Φιλοσοφία. *Δευκαλίων* 20 , σσ. 427-434.

Bratman, M. E. (2000, September). Fischer and Ravizza on Moral Responsibility and History. *Philosophy and Phenomenological Research* , σσ. 453-458.

Brincker, M. (2015, March). Evolution Beyond Determinism: On Dennett's Compatibilism and the Too Timeless Free Will Debate. *Journal of Cognition and Neuroethics* Volume 3, Issue 1 , σσ. 39-74.

Brophy, T. (2001). *The Mechanism Demands a Mysticism: An Exploration of Spirit, Matter and Physics*. San Jose, New York, Lincoln, Shanghai: Authors Choise Press.

Brown, V. (2006, june). Choice, Moral Responsibility and Alternative possibilities . *Ethical Theory and Moral Practice* , σσ. 265-288.

Byrd, J. (2007, january). Moral Responsibility and Omissions . *The Philosophical Quarterly* , σσ. 56-67.

Campbell, J. K. (2007, April). Free will and the necessity of the past. *Analysis* 67.2 , σσ. 105-111.

Cannon, S. F. (1978). *Science in Culture: The Early Victorian Period*. New York: Science History Publications.

Clarke, R. (2011, May). Omissions, Responsibility and Symmetry . *Philosophy and Phenomenological Research* , σσ. 594-624.

Copp, D. (1997). Defending the principles of alternate possibilities: Blameworthiness and Moral Responsibility. *Nous* 31:4 , σσ. 441-456.

Corwin, M. (1982, May 16). Icy Killer's Life Steeped in Violence. *Los Angeles Times* .

Coyne, J. (2009). *Why evolution is true*. Oxford: Oxford University Press.

Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge: MA: Harvard University Press.

Darwin, C. (1859). *On the Origin of Species by means of natural selection*. London: John Murray, Albemarle street .

Darwin, C. (1981). *The Descent of Man*. Princeton, New Jersey: Princeton University press.

Dawkins, R. (2006). *The selfish gene*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Della Roca, M. (1998). Frankfurt, Fischer and Flickers. *Nous* , σσ. 99-105.

Dennett, D. C. (1993). 'Back from the Drawing board'. Στο B. Dahlbom (Επιμ.), *Dennett and his Critics* (σσ. 203-235). Oxford: Blackwell.

Dennett, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown.

Dennett, D. C. (1995). *Darwin's dangerous idea: Evolution and the meanings of life*. New York: Simon & Schuster.

Dennett, D. C. (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge: MA: MIT Press and Oxford University Press.

Dennett, D. C. (2003). *Freedom Evolves*. U.S.A.: Viking.

Dennett, D. C. (2005, July). Natural Freedom. *Metaphilosophy* Vol. 36, No. 4 , σσ. 449-459.

Dennett, D. C. (1981). On Giving Libertarians What They Say They Want. Στο *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (σσ. 286-299). Montgomery: Bradford Books.

Dennett, D. C. (1987). Three Kinds of Intentional Psychology. Στο D. C. Dennett, *The Intentional Stance* (σσ. 43-68). Cambridge: MIT Press.

Dobzhansky, T. (1973, March). Nothing in biology makes sense except in the light of evolution. *The American Biology Teacher* Vol. 35, No 3 , σσ. 125-129.

Double, R. (1996). *Metaphilosophy and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Doyle, R. (2009, June 25). Free will: It's a normal biological property, not a gift or a mystery. *Nature* , σ. 1052.

Doyle, R. (2013). The two-stage model to the problem of Free Will. Στο A. Suarez, & P. Adams (Επιμ.), *Is Science Compatible with Free Will?: Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* (σσ. 235-254). New York: Springer.

Dworkin, G. (1986, January). Review of Dennett, *Elbow Room*. *Ethics* 96 , σσ. 423-425.

Ekstrom, L. W. (2010, December 4). Ambivalence and Authentic Agency. *Ratio (new series)* XXIII , σσ. 374-392.

Ekstrom, L. W. (2000). *Free Will, a philosophical study*. Oxford: Westview Press.

Ekstrom, L. W. (2002). Libertarianism and Frankfurt-Style Cases. Στο R. Kane, *The Oxford Handbook of Free Will* (σσ. 309-322). New York: Oxford University Press.

Eshleman, A. (2014). *Moral Responsibility*. Ανάκτηση από The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/moral-responsibility/>>

Finch, A. (2013). On behalf of the consequence argument: time, modality, and the nature of free action. *Philosophical Studies* 163 , σσ. 151-170.

Fischer, J. M. (2003). Book Review . *The Journal of Philosophy* Vol. 100, No. 12 , σσ. 632-637.

Fischer, J. M. (2005, July). Dennett on the Basic Argument. *Metaphilosophy* Vol. 36, No. 4 , σσ. 427-435.

Fischer, J. M. (2005). Excerpt from "Frankfurt-type examples and semi-compatibilism". Στο J. M. Fischer (Επιμ.), *Free Will-Critical concepts in philosophy Volume III* (σσ. 289-299). London and New York: Routledge.

Fischer, J. M. (2002). Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism. Στο R. Kane, *The Oxford Handbook of Free Will* (σσ. 281-308). New York: Oxford University Press.

Fischer, J. M. (2006). *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.

Fischer, J. M. (1999). Recent Work on Moral Responsibility. *Ethics* , σσ. 93-139.

Fischer, J. M. (2012). Responsibility and Autonomy: the problem of mission creep. *Philosophical Issues* , σσ. 165-184.

Fischer, J. M. (1982, January). Responsibility and Control. *Journal Of Philosophy* , σσ. 24-40.

Fischer, J. M. (1994). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Oxford: Blackwell.

Fischer, J. M., & Pendergraft, G. (2013). Does the consequence argument beg the question? *Philosophical Studies* 166 , σσ. 575-595.

Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1992, January). Responsibility, Freedom, and Reason. *Ethics Vol. 102* , σσ. 368-389.

Fischer, J. M., & Ravizza, M. (n.d.). *Morally responsible people without a freedom*. Ανάκτηση από The determinism and freedom philodophy website: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwCompatFischerRavizza.htm>

Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1993). *Perspectives on Moral Responsibility*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1998). *Responsibility and Control: A theory of Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fischer, J. M., & Ravizza, M. (1994). Responsibility and History. Στο P. A. French, *Midwest studies in Philosophy* (σσ. 430-451). Cambridge: Cambridge University Press.

Fischer, J. M., & Stump, E. (2000). Transfer Principles and Moral Responsibility. *Philosophical Perspectives* , σσ. 47-55.

FitzPatrick, W. (2016). *Morality and Evolutionary Biology*. (E. N. Zalta, Επιμ.)
 Ανάκτηση από The Stanford Encyclopedia of Philosophy:
 <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/morality-biology/>>

Frankfurt, H. (1994, April). An Alleged Asymmetry between Actions and Omissions. *Ethics* 104 , σσ. 620-623.

Frankfurt, H. G. (2003). Alternate Possibilities and Moral Responsibility . Στο M. M. Widerker David, *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities* (σσ. 17-25). Ashgate.

Frankfurt, H. G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy* 66 , σσ. 829-839.

Frankfurt, H. G. (1971). Freedom of The Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy* 68 , σσ. 5-20.

Frankfurt, H. G. (1982). Freedom of the will and the concept of a person. Στο G. Watson, *Free Will* (σσ. 81-95). Oxford: Oxford University Press.

Frankfurt, H. G. (1987). Identification and Wholeheartedness. Στο F. Schoeman, *Responsibility, Character, and the Emotions* (σσ. 27-45). Cambridge: Cambridge University Press.

Frankfurt, H. (1988). *The importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.

Franklin, C. E. (2006). Plausibility, Manipulation, and Fischer and Ravizza. *The Southern Journal of Philosophy* , σσ. 173-192.

Garnett, M. (2015, July 27). Agency and Inner Freedom. *Nous* , σσ. 1-21.

Ginet, C. (2003). In Defence of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don' t find Frankfurt's Argument Convincing. Στο D. Widerker, & M. Mckenna, *Moral Responsibility and Alternative Possibilities* (σσ. 75-90). England: Ashgate.

Ginet, C. (1966). Might we have no choice? Στο Lehrer, & K., *Freedom and Determinism* (σσ. 87-104). New York: Random House.

Ginet, C. (2006). Working with Fischer and Ravizza's account of moral responsibility . *The Journal of Ethics* , σσ. 229-253.

- Glover, J. (1983). Self-Creation. *Proceedings of the British Academy* 69 , σσ. 445-471.
- Goetz, S. (2005). Frankfurt-Style Counterexamples and Begging the Question. *Midwest Studies in Philosophy*, XXIX , σσ. 83-105.
- Greenspan, P. (2012). Free Will and Rational Coherency. *Philosophical Issues* , σσ. 185-200.
- Haji, I. (2008). Dispositional compatibilism and Frankfurt-type examples. *Pacific Philosophical Quarterly* 89 , σσ. 226-241.
- Haji, I., & McKenna, M. (2011). Disabling Levy's Frankfurt-style enabling cases . *Pacific Philosophical Quarterly* 92 , σσ. 400-414.
- Hawking, S., & Mlodinow, L. (2010). *The grand design*. New York: Bantam books.
- Heisenberg, M. (2009, May 14). Is Free Will an Illusion;. *Nature* 459 , σσ. 164-165.
- Hodgson, S. (1891, April). Free Will: An analysis . *Mind* , σσ. 161-180.
- Honderich, T. (2002). Determinism as true, Compatibilism and Incompatibilism as False, and the real problem. Στο K. Robert, *The Oxford Handbook of Free Will* (σσ. 461-476). Oxford: Oxford University Press.
- Honderich, T. (2002). *How Free Are You;*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, D. (1888). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press.
- Iredale, M. (2014). *The problem of Free Will: A Contemporary Introduction*. London and New York: Routledge.
- James, W. (1956). The dilemma of determinism. Στο *The Will to believe* (σσ. 145-184). New York: Dover press.
- Jonsson, C. (1961). Elektroneninterferenzen an mehreren künstlich hergestellten Feinspalten. *Elektroneninterferenzen an mehreren künstlich hergestellten Feinspalten* , σσ. 161:454-474.
- Joyce, R. (2006). *The evolution of Morality*. Massachusetts, London : M.I.T. Press.
- Judisch, N. (2007). Reasons-Responsive Compatibilism and the Consequences of Belief. *The Journal of Ethics* , σσ. 357-375.

Kane, R. (2005). *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Kane, R. (1985). *Free Will and Values*. Albany: SUNY Press.

Kane, R. (2001). Free Will: New Directions for an Ancient Problem. Στο R. Kane (Επιμ.), *Free Will* (σσ. 222-248). Blackwell Publishers .

Kane, R. (2007). Libertarianism. Στο J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, & M. Vargas, *Four views on free will* (σσ. 5-43). USA, UK, Australia: Blackwell.

Kane, R. (2002). *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press.

Kane, R. (1996). *The Significance Of Free Will*. Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (1998). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. (M. Gregor, Επιμ., & M. Gregor, Μεταφρ.) Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1984). *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*. (Γ. Τζαβάρας, Μεταφρ.) Αθήνα: Δωδώνη.

Kapitan, T. (2000). Autonomy and manipulated freedom. *Philosophical Perspectives* , σσ. 81-103.

Korsgaard, C. M. (1996). The authority of reflection. Στο O. O'Neill (Επιμ.), *The sources of normativity* (σσ. 90-130). Cambridge: Cambridge University Press.

Lawrence, S. (1974). Freedom, Blame, and Moral Community. *Journal of Philosophy* 71 , σσ. 72-84.

Levy, N. (2007, january). Agents and Mechanisms:Fischer's Way. *The Philosophical Quarterly* , σσ. 123-130.

Lewis, D. (1983). Scorekeeping in a Language Game. *Philosophical Papers, vol. 1* .

List, C. (2014). Free Will, Determinism, and the Possibility of Doing Otherwise. *NOUS* 48:1 , σσ. 156-178.

List, C. (2015, September). What's wrong with the consequence argument: In defence of compatibilist libertarianism .

List, C., & Menzies, P. My brain made me do it: The exclusion argument against free will, and what's wrong with it. Στο H. Beebe, C. Hitchcock, & H. Price (Επιμ.), *Making a Difference*. Oxford: Oxford University Press.

List, C., & Menzies, P. (2009). Non-Reductive Physicalism and the Limits of the Exclusion Principle. *Journal of Philosophy CVI* , σσ. 475-502.

List, C., & Pivato, M. (2015). Emergent Chance. *Philosophical Review 124(1)* , σσ. 119-152.

Machery, E., & Mallon, R. (2010). Evolution of Morality. Στο J. M. Doris, *The Moral Psychology Handbook* (σσ. 3-47). Oxford, New York: Oxford University Press.

Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. England : Pelican .

Mackie, J. L. (1978, October). The Law of the Jungle. *Philosophy Vol. 53, No. 206* , σσ. 455-464.

McKenna, M. (1997). Alternative possibilities and the failure of the counterexample Strategy. *journal of social philosophy* , σσ. 71-85.

McKenna, M. (2008). Frankfurt's Argument against Alternative Possibilities: Looking Beyond the Examples. *NOUS 42:4* , σσ. 770-793.

McKenna, M. (2005, june). Reasons Reactivity and Incompatibilist Intuitions . *Philosophical Explorations* , σσ. 131-143.

McKenna, M. (2008, july). Saying Good-bye to the Direct Argument the Right Way . *The philosophical Review* , σσ. 349-383.

Mckenna, M., & Coates, J. D. (2016, Winter). *Compatibilism*. (E. N. Zalta, Επιμ.) Ανάκτηση από The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/compatibilism/>>

Mckenna, M., & Russell, P. (2008). *Free Will and Reactive Attitudes: perspectives on P. F. Strawson's 'Freedom and Resentment'*. USA. England: Ashgate.

Mele, A. (1995). *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. Oxford New York : Oxford University Press .

Mele, A. (2005, July). Dennett on Freedom. *Metaphilosophy Vol. 36, No. 4* , σσ. 414-426.

Mele, A. (2006). *Free Will and Luck*. Oxford: Oxford University Press.

Mele, A., & Sverdlik, S. (1996). Intention, Intentional action and Moral Responsibility. *Philosophical studies 82* , σσ. 265-287.

Moore, G. E. (1912). *Ethics*. New York, London: Henry Holt and Company, Williams and Norgate.

Morris, S. G. (2012). Understanding Moral Responsibility within the Context of the Free Will Debate . *Florida Philosophical Review Volume XII, Issue 1, Winter 2012* , σσ. 68-82.

Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. New York, Oxford: Oxford university press.

Owen, M. (2013, Winter). *Desert*. Ανάκτηση από The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/desert/>

Pereboom, D. (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pereboom, D. (2006, june). Reasons-Responsiveness, alternative possibilities and manipulation arguments against compatibilism:Reflections of John Martin Fischer's My Way. . *Philosophical Books* , σσ. 198-212.

Pink, T. (2004). *Free Will: A very sort Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Prinz, W. (1997). Explaining Voluntary Action: The Role of Mental Content. Στο M. Carrier, & M. P. K., *Mindscaapes. Philosophy, Science, and the Mind* (σσ. 153-175). Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

Ravizza, M. (1994). Semi-Compatibilism and the transfer of non-responsibility. *Philosophical Studies* , σσ. 61-93.

Richards, R. (1986). A defense of evolutionary ethics. *Biology and Philosophy* , σσ. 265-292.

Roskies, A. L., & Nichols, S. (2008, july). Bringing Moral Responsibility down to Earth . *The Journal of Philosophy* , σσ. 371-388.

Russell, P. (1995). *Freedom and Moral sentiments: Hume's way of naturalizing responsibility*. Oxford, New York: Oxford university press.

Russell, P. (2008). Strawson's way of Naturalizing Responsibility. Στο M. Mackenna, & P. Russell, *Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment"*. England, USA: Ashgate.

Russell, P. (1992, january). Strawson's Way of Naturalizing Responsibility . *Ethics Vol.102* , σσ. 287-302.

Searl, J. (1983). *Intentionality An essay in the philosophy of mind*. U.S.A.: Cambridge University Press.

Shabo, S. (2012, january). Compatibilism and Moral Claimancy: An intermediate path to appropriate blame. *Philosophy and Phenomenological Research* , σσ. 158-186.

Shabo, S. (2005, june). Fischer and Ravizza on History and Ownership. *Philosophical Explorations* , σσ. 103-114.

Shatz, D. (1986). Free Will and the Structure of Motivation. *Midwest studies in Philosophy, X* , σσ. 451-482.

Shoemaker, D. (2011, April). Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility . *Ethics Vol. 121* , σσ. 602-632.

Shoemaker, D. (2007, October). Moral Address, Moral Responsibility, and the Boundaries of the Moral Community . *Ethics 118* , σσ. 70-108.

Smith, A. M. (2012, April). Attributability, Answerability, and Accountability: In Defense of a Unified Account. *Ethics, Vol. 122* , σσ. 575-589.

Smith, A. M. (2006, june). Making a difference, making a statement and making a conversation . *Philosophical Books* , σσ. 213-221.

Speak, D. (2005, june). Semi-Compatibilism and Stalemate. *Philosophical Explorations* , σσ. 95-102.

Strasser, M. (1988). Frankfurt, Aristotle and PAP. *The Southern Journal of Philosophy Vol. XXVI, No. 2* , σσ. 235-246.

Strawson, G. (2010). *Freedom and Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Strawson, G. (1994, August). The Impossibility of Moral Responsibility . *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* , σσ. 5-24.

Strawson, P. F. (1992). *Analysis and Metaphysics*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Strawson, P. F. (1962, Vol.48). Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy* , σσ. 1-25.

Strawson, P. F. (1982). Freedom and Resentment. Στο G. Watson, *Free Will* (σσ. 59-80). Oxford: Oxford University Press.

Strawson, P. F. (1987). *Individuals*. London, New York: Routledge.

Strawson, P. F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, New York: Routledge.

Strawson, P. F. (1964). Persons. Στο D. F. Gustafson (Επιμ.), *Essays in Philosophical Psychology* (σσ. 377-403). Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc.

Strawson, P. F. (1985). *Scepticism and Naturalism: Some Varieties*. London: Methuen & Co. Ltd.

Taylor, C., & Dennett, D. C. (2001). “Who’s Afraid of Determinism?: Rethinking Causes and Possibilities.”. Στο R. Kane (Επιμ.), *Oxford Handbook on Free Will* (σσ. 257-277). New York: Oxford University Press.

Thompson, P. (1999, September). Evolutionary Ethics: Its origins and contemporary face. *Zygon* , σσ. 473-484.

Thornton, J. (1969, July). Determinism and Moral Reactive Attitudes. *Ethics Vol. 79* , σσ. 283-297.

Todd, P., & Tognazzini, N. A. (2008, October). A problem for guidance control . *The Philosophical Quarterly* , σσ. 685-692.

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

Van Inwagen, P. (1997, July). Fischer on Moral Responsibility. *The Philosophical Quarterly* , σσ. 371-381.

Van Inwagen, P. (1980). The Incompatibility of Responsibility and Determinism. Στο M. Bradie, & M. Brand (Επιμ.), *Bowling Green Studies in Applied Philosophy. Vol. 2: Action and Responsibility* (σσ. 30-37). Bowling Green: OH: Bowling Green State University Press.

Vihvelin, K. (2004). Free Will Demystified: A Dispositional Account. *Philosophical Topics* 32 , σσ. 427-450.

Vihvelin, K. (1998). John Martin Fischer: the metaphysics of free will. *Nous* , σσ. 406-420.

Wallace, R. J. (2008). Emotions, Expectations and Responsibility. Στο M. Mckenna, & P. Russell (Επιμ.), *Free will and reactive attitudes : perspectives on P.F. Strawson's Freedom and resentment* (σσ. 157-185). Bodmin: Ashgate.

Wallace, R. J. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge : Harvard University Press.

Warfield, T. A. (2000). Causal Determinism and Human Freedom Are Incompatible: A New Argument for Incompatibilism. *Philosophical Perspectives* ,14, *Action and Freedom* , σσ. 167-180.

Watson, G. (2004). *Agency and Answerability*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Watson, G. (1987, April). Free Action and Free Will. *Mind, New Series, Vol. 96, No. 382.* , σσ. 145-172.

Watson, G. (1975, April 24). Free Agency. *Journal of Philosophy* , σσ. 205-220.

Watson, G. (1982). Free Agency. Στο G. Watson (Επιμ.), *Free Will* (σσ. 96-110). Oxford: Oxford University Press.

Watson, G. (2004). Responsibility and the Limits of Evil: Variations on a Strawsonian Theme. Στο G. Watson (Επιμ.), *Agency and Answerability* (σσ. 221-259). Oxford: Oxford University Press.

Watson, G. (2008). Responsibility and the limits of evil: variations on a Strawsonian theme. Στο M. Mckenna, & P. Russell (Επιμ.), *Free Will and Reactive Attitudes Perspectives on P.F. Strawson's "Freedom and Resentment"* (σσ. 115-141). Bodmin: Ashgate.

Watson, G. (1996). Two Faces of Responsibility. *Philosophical Topics* 24 , σσ. 227-248.

Watson, G. (2004). Two Faces of Responsibility. Στο *Agency and Answerability* (σσ. 260-288). Oxford, New York: Oxford university press.

White, S. L. (1991). *The Unity of the Self*. Cambridge: MA: MIT Press.

Widerker, D. (2005). Blameworthiness, Non-robust Alternatives, and the Principle of Alternative Expectations. *Midwest Studies in Philosophy*, XXIX , σσ. 292-306.

Widerker, D. (1995, 104). Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities. *Philosophical Review* , σσ. 247-261.

Widerker, D., & McKenna, M. (2003). *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*. England-USA: Ashgate.

Wilson, E. O. (2004). *On human nature*. London: Harvard University Press.

Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The new Synthesis*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press .

Wilson, E. O. (2012). *The social conquest of earth*. New York-London: Liveright.

Wolf, S. (1990). *Freedom Within Reason*. New York, Oxford: Oxford university press.

Wolf, S. (1987). Sanity and the metaphysics of responsibility. Στο F. Schoeman, *Responsibility, character and the emotions* (σσ. 46-62). Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf, S. (2008). The importance of free will. Στο M. Mackenna, & P. Russell, *Free Will and Reactive Attitudes* (σσ. 69-83). England, USA: Ashgate.

Woodward, P. A. (2002). Why Frankfurt Examples beg the Qestion. *Journal of Social Philosophy* , σσ. 540-547.

Wyma, K. (1997). Moral Responsibility and the Leeway for Action. *American Philosophical Quarterly* 34 , σσ. 57-70.

Zawidzki, T. (2007). *DENNETT*. Oxford: Oneworld Publications .

Zimmerman, D. (2006, june). All the way: substantive source-historicism for semi-compatibilists . *Philosophical books* , σσ. 222-234.

Zimmerman, D. (2003, december). That Was Then, This Is Now: Personal History vs. Psychological Structure in Compatibilist Theories of Autonomous Agency . *Nous* , σσ. 638-671.

Zimmerman, D. (2008). Thinking with your Hypothalamus: Reflections on a cognitive role for the reactive emotions. Στο M. McKenna, & P. Russell (Επιμ.), *Free will and reactive attitudes : perspectives on P.F. Strawson's Freedom and resentment* (σσ. 254-272). Bodmin: Ashgate.

Zimmerman, M. (2003). The moral Significance of Alternate Possibilities. Στο D. Widerker, & M. McKenna (Επιμ.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities* (σσ. 301-325). England-USA: Ashgate.

Σαργέντης, Κ. (2012). *Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης*. Αθήνα: Νήσος.

Τραχανάς, Σ. (2014). *Το φάντασμα της όπερας*. Ηράκλειο Κρήτης: Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης.