ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Ελεύθερη Βούληση και Ντετερμινισμός: Συμβατοκρατικές Θεωρίες
Free Will and Determinism: Compatibilist Theories

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗΣ ΦΟΙΤΗΤΡΙΑΣ:

ΧΑΡΟΥΛΑ ΚΟΚΚΙΝΟΥ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΣΑΡΓΕΝΤΗΣ

ΜΕΛΗ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ:

ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΟΥΚΟΥΖΕΛΗΣ

Ρέθυμνο, Ιανουάριος 2021

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΓΝΩΣΗ ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Ελεύθερη Βούληση και Ντετερμινισμός: Συμβατοκρατικές Θεωρίες
Free Will and Determinism: Compatibilist Theories

ΟΝΟΜΑΤΕΠΩΝΥΜΟ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗΣ ΦΟΙΤΗΤΡΙΑΣ

ΧΑΡΟΥΛΑ ΚΟΚΚΙΝΟΥ

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΣΑΡΓΕΝΤΗΣ

ΜΕΛΗ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗΣ ΕΠΙΤΡΟΠΗΣ

ΣΤΑΥΡΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΟΥΚΟΥΖΕΛΗΣ

Ρέθυμνο, Ιανουάριος 2021

Περιεχόμενα

Εισαγωγή 5

1. Ελευθερία της Βούλησης και Αιτιακός Προκαθορισμός: επίπεδα προσέγγισης του ζητήματος 6

2. Ελεύθερη Βούληση, Ηθική Υπευθυνότητα και Αιτιακός Προκαθορισμός. Ορισμοί και εννοιολογήσεις 9

2.1 Ελεύθερη Βούληση: η κατανόηση και τα όρια της ανθρώπινης ελευθερίας 9

2.2 Ηθική Υπευθυνότητα: προσεγγίσεις και ερμηνείες 12

2.3 Ντετερμινισμός και Ιντετερμινισμός. Ο αιτιακός προκαθορισμός και η απουσία του 16

3. Η πρώτη εννοιολόγηση της συμβατοκρατίας και η οντολογική της εφαρμογή 20

3.1 Συμβατοκρατία και Ήπιος Ντετερμινισμός 20

3.2 Η κλασική συμβατοκρατική σκέψη 22

4. Σύγχρονες Συμβατοκρατικές Θεωρίες: νέες προσεγγίσεις της ελευθερίας και της ηθικής ευθύνης 26

4.1 Peter Strawson: η ηθική υπευθυνότητα ως συνάρτηση των στάσεων αντίδρασης 26

4.1.1 Κριτική στη στρωσονιανή θεωρία των στάσεων αντίδρασης 30

4.2 Harry Frankfurt. Η διάκριση των ελευθεριών και η ιεραρχική διαβάθμιση των επιθυμιών 33

4.2.1 Κριτική στην ιεραρχική προσπάθεια του Frankfurt να διασώσει την ελεύθερη βούληση 38

4.3 Ο Gary Watson και η διάκριση μεταξύ επιθυμιών και αξιακών κρίσεων 41

4.3.1 Η κριτική αποτίμηση της θεωρίας του Gary Watson 45

4.4. Η Susan Wolf, ο αληθινός εαυτός και ο ρόλος του Λόγου 47

4.4.1 Κριτική της θεωρίας του αληθινού εαυτού: ασάφειες και ασυμμετρίες 51

4.5 Η Ημισυμβατοκρατική Θεώρηση (Semicompatibilism) των Fischer και Ravizza 54

4.5.1. Η Ημισυμβατοκρατική πρόταση για το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης: δυνατά σημεία και αδυναμίες 57

4.6 Daniel Dennett: η εξελικτική προσέγγιση της ελεύθερης βούλησης και της ανάληψης της ηθικής ευθύνης 60

4.6.1 Η εξελικτική οπτική της ανθρώπινης ελευθερίας: μια κριτική αποτίμηση της θεωρίας του Daniel Dennett 64

Συμπερασματικά Σχόλια 67

Βιβλιογραφία 72

«Η ελευθερία και η αναγκαιότητα είναι συμβατές:
όπως ακριβώς συμβαίνει και με το νερό
που ενώ είναι ελεύθερο
ακολουθεί αναγκαία τη ροή του ποταμού»

Hobbes 1651: 130

Εισαγωγή

Η σχέση της ελεύθερης βούλησης των ανθρώπινων υποκειμένων της δράσης με τον αιτιακό προκαθορισμό της δράσης αυτής αποδεικνύεται ένα ακανθώδες ζήτημα στη νεότερη φιλοσοφική σκέψη που όχι μόνο δεν εγκαταλείπεται, αλλά μάλλον ανανεώνεται δυναμικά ανάλογα με την προοπτική θέασής του από τις νεότερες και σύγχρονες σχολές σκέψης και στοχασμού. Ωστόσο, το ζήτημα της δυνατότητας του ανθρώπου να αποφασίζει, να επιλέγει και να πράττει ελεύθερα δεν περιορίζεται στο επίπεδο των θεωρητικών αναλύσεων. Η απόδειξη μιας ενδεχόμενης αδυναμίας του ανθρώπου να ορίσει τη βούληση και τις πράξεις του στη βάση ενός σύμπαντος με προδιαγεγραμμένη πορεία θα είχε ασύλληπτες πρακτικές συνέπειες για την ανθρώπινη κοινωνία: η ανθρώπινη συμπεριφορά και η κοινωνική συνύπαρξη και συνοχή φαίνεται να θεμελιώνονται στο αξίωμα της ανθρώπινης ελευθερίας της πράξης, η οποία συνεπάγεται την ηθική ευθύνη του πράττοντος σε μια άτυπη/ ηθική αλλά και δικαιική συμφωνία τήρησης κανόνων.

Στις σελίδες που ακολουθούν θα επιχειρήσουμε να ξετυλίξομε αυτό το νοητικό νήμα ιστορικά και συγχρονικά και ταυτόχρονα να παρακολουθήσουμε την εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης για το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης σε σχέση με τον αιτιακό προκαθορισμό. Η μελέτη θα εστιάσει στην ανάλυση των συμβατοκρατικών προσεγγίσεων της σύγχρονης εποχής, δηλαδή των θεωριών εκείνων που αποδέχονται τη συμβατότητα μεταξύ της ελευθερίας της βούλησης και του αιτιακού προκαθορισμού υποστηρίζοντας ότι αποτελούν συνθήκες που μπορούν να συνυπάρξουν εννοιολογικά. Πρόκειται για μια συνθήκη ελαστική που επιχειρεί να συγκεράσει τις επιστημονικές ανακαλύψεις με τις μακραίωνες ηθικές πρακτικές των κοινωνιών. Με τα λόγια του (ημι) συμβατοκράτη[1] J.M. Fischer:

> *«Θα μπορούσα να φανταστώ ότι ξυπνώ ένα πρωί με το πρωτοσέλιδο 'Ο αιτιακός προκαθορισμός είναι πραγματικότητα' (το πιο πιθανό είναι ότι θα το διάβαζα στους Times της Νέας Υόρκης και όχι στο National Enquirer ή το People) […] Και είμαι βέβαιος ότι κάτι τέτοιο δεν θα άλλαζε, ούτε θα έπρεπε να αλλάξει, τον τρόπο που βλέπω τον εαυτό μου ή τους άλλους, ως (ορισμένες φορές) ελεύθερους και θαρραλέα*

[1] Ο J.M. Fischer αποκαλεί ο ίδιος τη θεωρία του ημισυμβατοκρατική καθώς διακρίνει μεταξύ δυο ειδών ελευθερίας, το ένα μόνο εκ των οποίων είναι συμβατό με τον αιτιακό προκαθορισμό (βλέπε περισσότερα στην ενότητα 4.5).

ηθικά υπεύθυνους πράττοντες, ριζικά διαφορετικούς από τα υπόλοιπα ζώα […] (Fischer 2007: 44).

Αν, επομένως, μια αδιάσειστη επιστημονική πηγή επιβεβαίωνε την ύπαρξη του αιτιακού προκαθορισμού, η σοφότερη φιλοσοφική επιλογή για τον Fischer θα ήταν η συμβατοκρατική, καθώς θα επέτρεπε στα άτομα να αποδεχτούν τα «νέα» χωρίς να πρέπει να αναθεωρήσουν ολόκληρο το πρότερο σύστημα των πεποιθήσεών τους:

> *«…η συμβατοκρατία είναι ιδιαίτερα δελεαστική: μου επιτρέπει να διατηρήσω και την άποψη ότι (έστω ορισμένες φορές) έχω περισσότερα από ένα πραγματικά ενδεχόμενα ανοιχτά και την άποψη ότι ο αιτιακός προκαθορισμός μπορεί να είναι πραγματικός [….] Η θέση ότι ως ανθρώπινα όντα είμαστε -τουλάχιστον οι περισσότεροι από εμάς- ηθικά υπεύθυνα άτομα (έστω κάποιες φορές) είναι πολύ σημαντική και διαδεδομένη. Για την ακρίβεια, είναι δύσκολο να φανταστούμε την ανθρώπινη ζωή χωρίς αυτήν, (ή τουλάχιστον μια τέτοια ζωή θα ήταν πολύ διαφορετική από τον τρόπο που κατανοούμε τη ζωή μας σήμερα – λιγότερο πλούσια και σίγουρα όχι καλύτερη ή περισσότερο ενδιαφέρουσα. Ένας συμβατοκράτης δεν πρέπει να εγκαταλείπει αυτή τη θέση [ότι τουλάχιστον ορισμένες φορές είμαστε ελεύθεροι και ηθικά υπεύθυνοι], ακόμη και αν ξύπναγε με αυτό το πρωτοσέλιδο…»* (Fischer 2007: 46-47).

Στο πλαίσιο της προσέγγισης των θεωρητικών που υποστηρίζουν τη συμβατοκρατία θα μελετηθούν οι βασικές θεωρητικές τους θέσεις αλλά και τα όριά τους, καθώς αυτά ακριβώς τα όρια (μαζί, φυσικά, με τις «προκλήσεις» του πραγματικού κόσμου) είναι που καθιστούν τη συζήτηση πάντοτε επίκαιρη και εγγενώς ατελεύτητη.

1. Ελευθερία της Βούλησης και Αιτιακός Προκαθορισμός: επίπεδα προσέγγισης του ζητήματος

Το ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης (free will) μπορεί να προσεγγιστεί θεωρητικά στη βάση δυο διαφορετικών πλαισίων ανάλυσης και ερμηνείας: της έννοιας και της ύπαρξης της ελευθερίας της βούλησης. Στο εννοιολογικό επίπεδο ανάλυσης μελετάται η λογική δυνατότητα ύπαρξης της ελευθερίας και οι προϋποθέσεις της. Ποιες οι συνθήκες που πρέπει

να πληρούνται ώστε να ισχύει και ποιες οι συνθήκες που την αποκλείουν; Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της ελευθερίας της βούλησης εξετάζεται σε συνάρτηση -και συχνά σε αντιδιαστολή- με την έννοια του αιτιακού προκαθορισμού/ντετερμινισμού (causal determinism), που φαίνεται να αποτελεί τον μεγαλύτερο «αντίπαλό» της. Αντίθετα, η οντολογική προσέγγιση του ζητήματος εστιάζει στην προσπάθεια διαπίστωσης της ύπαρξης ή μη της ελευθερίας της βούλησης και αντίστοιχα του αιτιακού προκαθορισμού. Ποια επιχειρήματα συνηγορούν υπέρ της ύπαρξης της κάθε συνθήκης; Σε αυτήν την αναζήτηση η εννοιολογική ερμηνεία και η βαθύτερη κατανόηση των όρων και των προϋποθέσεων των δυο εννοιών μπορούν να φανούν χρήσιμα εργαλεία και για τις δυο προσεγγίσεις, καθώς σύμφωνα με τον ασυμβατοκράτη Peter van Inwagen η έκβαση της εννοιολογικής συζήτησης μπορεί να καθορίσει την έκβαση του οντολογικού ζητήματος[2] (Σαργέντης 2012: 15-6). Και είναι, σύμφωνα με τα λεγόμενά του, λόγω της μακράς φιλοσοφικής συζήτησης, ήδη, από την εποχή του Hobbes που πλέον σήμερα:

> *«…πρέπει να αποδεχτούμε ως τετελεσμένο γεγονός, ότι το πρόβλημα του να διαπιστώσουμε αν η ελεύθερη βούληση είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό αποτελεί μεγάλο μέρος, ίσως το μεγαλύτερο, του προβλήματος* (της ύπαρξης) *«της ελεύθερης βούλησης και του ντετερμινισμού»* (van Inwagen 1983:1).

Στην εννοιολογική προσέγγιση του ζητήματος επικρατούν δυο αντίθετες θέσεις: η συμβατοκρατία (compatibilism) που υποστηρίζει ότι οι δυο έννοιες δεν είναι μεταξύ τους αμοιβαία αποκλειόμενες και ότι ένας αιτιακά προκαθορισμένος κόσμος αφήνει χώρο ελευθεριών στον άνθρωπο, και η ασυμβατοκρατία (incompatibilism), σύμφωνα με την οποία κάθε έννοια ελευθερίας αποκλείει αιτιακές αναγκαιότητες και κάθε ντετερμινιστικό σύμπαν είναι ασύμβατο με την, πραγματικά, ελεύθερη επιλογή και το ουσιαστικό ελεύθερο πράττειν. Οι δυο αυτές θέσεις επιτρέπουν ανάλογες παραδοχές στο οντολογικό επίπεδο.[3] Η συμβατοκρατική θέση υποστηρίζει ότι σε έναν κόσμο αιτιακά προκαθορισμένο οι

[2] Ο Peter van Inwagen είναι εκείνος που μεταφέρει τον διάλογο για την ελεύθερη βούληση από την αναζήτηση της ύπαρξής της στο ερώτημα της λογικής της συμβατότητας με τον αιτιακό προκαθορισμό. Έτσι, το παραδοσιακό πρόβλημα (traditional problem), όπως ο ίδιος το αποκαλεί, της οντολογικής ύπαρξης των δυο συνθηκών (ελευθερίας και αναγκαιότητας) μεταφέρεται στο επίπεδο των εννοιών και μετατρέπεται σε πρόβλημα συμβατότητας (compatibility problem) (Σαργέντης 2012: 15-6).

[3] Χωρίς, ωστόσο, αυτές να αποτελούν αναγκαίες συνθήκες. Η συμβατοκρατία, για παράδειγμα «δεν παίρνει η ίδια θέση για τον αν ο αιτιακός προκαθορισμός ισχύει» (Fischer 2007: 44).

ανθρώπινες πράξεις -εφόσον προέρχονται από τις επιθυμίες του πράττοντος και δεν υπόκεινται σε εξωτερικούς καταναγκασμούς- είναι ελεύθερες και επομένως ο πράττων φέρει την ηθική ευθύνη γι'αυτές. Με βάση τους ασυμβατοκράτες και την παραδοχή ότι οι έννοιες της ελευθερίας της βούλησης και του αιτιακού προκαθορισμού είναι μεταξύ τους αμοιβαία αποκλειόμενες, μία μόνο εκ των δύο εννοιών μπορεί να διεκδικήσει οντολογική υπόσταση: ή στο σύμπαν υπάρχει απόλυτη, ουσιαστική και ανεμπόδιστη ελευθερία ή όσα συμβαίνουν είναι αιτιακά προκαθορισμένα, με αποτέλεσμα κάθε ανθρώπινη πράξη ή συμπεριφορά να είναι αποτέλεσμα παρελθοντικών διεργασιών και αιτιών. Σύμφωνα με την ασυμβατοκρατία, σε κανέναν αιτιακά προκαθορισμένο κόσμο δεν υπάρχει ελεύθερη βούληση. Επομένως αν ισχύει ο αιτιακός προκαθορισμός τότε δεν ισχύει η ελεύθερη βούληση (Vihvelin 2017: chapter 1).

Αν αποδεχθούμε εννοιολογικά την ασυμβατοκρατική θέση, στο οντολογικό επίπεδο προκύπτουν μόνο δυο πιθανότητες, εκείνη της ελευθεροκρατίας (libertarianism) και εκείνη του σκληρού ντετερμινισμού (hard determinism). Αντίθετα, η συμβατοκρατική θέση υποστηρίζει τη δυνατότητα συνύπαρξης των δυο εννοιών επιτρέποντας την οντολογική ύπαρξη τόσο της ελευθερίας όσο και του αιτιακού προκαθορισμού (ήπιος ντετερμινισμός/ soft determinism) (Σαργέντης 2012: 17-8). Όλες οι θέσεις, τόσο της ελευθεροκρατίας, όσο και του σκληρού ή ήπιου ντετερμινισμού έχουν φιλοσοφικούς υποστηρικτές ήδη από την αρχή της Νεότερης Εποχής. Ενδεικτικά, ελευθεροκράτες (και επομένως ασυμβατοκράτες) υπήρξαν οι Καρτέσιος (Renè Descartes) και Καντ (Immanuel Kant), και στη σύγχρονη εποχή οι Robert Kane, Robert Nozick και Peter van Inwagen.[4] Υποστηρικτές του αιτιακού προκαθορισμού (σκληροί ντετερμινιστές και επίσης ασυμβατοκράτες) υπήρξαν αντίστοιχα ο Σπινόζα (Baruch Spinoza) και ο de La Mettrie (Julien Offray), και τον 20^{ο} αιώνα οι Ted Honderich, Derk Pereboom, Saul Smilansky, κ.ά. Στο πεδίο της συμβατοκρατίας κλασικοί συμβατοκράτες (και ήπιοι ντετερμινιστές) ήταν οι Tomas Hobbes, David Hume και John Stuart Mill, οι οποίοι τον 20^{ο} αιώνα έδωσαν τη σκυτάλη -μεταξύ άλλων- στους Moritz Schlick (Κύκλος της Βιέννης), Alfred Jules Ayer, R.E. Hobart (ψευδώνυμο του Dickinson Miller) κ.ά. Τέλος, σύγχρονοι συμβατοκράτες, τις θεωρίες των οποίων θα δούμε αναλυτικά στο παρόν κείμενο, είναι οι Peter Strawson, Harry Frankfurt, Gary Watson, Susan Wolf, Daniel Dennett και οι ημισυμβατοκράτες John Martin Fischer & Mark Ravizza.

[4] Ο van Inwagen σχεδόν 30 χρόνια μετά το έργο του *An Essay on Free Will* στο οποίο δηλώνει υποστηρικτής της ελευθεροκρατίας (van Inwagen 1983: 219), παραδέχεται ότι με τα χρόνια τού γίνεται όλο και πιο σαφές πως η ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης αποτελεί ένα μυστήριο (βλέπε ενότητα 2.1).

2. Ελεύθερη Βούληση, Ηθική Υπευθυνότητα και Αιτιακός Προκαθορισμός. Ορισμοί και εννοιολογήσεις

2.1 Ελεύθερη Βούληση: η κατανόηση και τα όρια της ανθρώπινης ελευθερίας

Η δυσκολία στην εννοιολογική προσέγγιση και την ερμηνεία της ελεύθερης βούλησης και η συνθετότητά της τονίζεται από τους θεωρητικούς όλων των προσεγγίσεων και των εποχών. Για τον van Inwagen (2015: 20) η ελεύθερη βούληση ήταν, και συνεχίζει να είναι, ένα φιλοσοφικό μυστήριο, από εκείνα που οι φιλόσοφοι δεν κατανοούν στο ελάχιστο. Και αυτό μπορεί να οφείλεται είτε στην πραγματική αδυναμία των ανθρώπινων όντων να τη συλλάβουν και να την κατανοήσουν ως έννοια, είτε στο ότι ακόμη δεν έχουν εντοπίσει τον κατάλληλο τρόπο να την προσεγγίσουν νοητικά. Η νευροεπιστήμη, από την πλευρά της, δυσχεραίνοντας ακόμη περισσότερο την κατάσταση, καθιστά πλέον σαφές ότι οι αποφάσεις λαμβάνονται στον ανθρώπινο εγκέφαλο πριν καν περάσουν στη σφαίρα του συνειδητού. Σε αυτό το πλαίσιο, ο φιλόσοφος και νευροεπιστήμονας Sam Harris υποστηρίζει ότι:

> *«Η ελεύθερη βούληση είναι μια ψευδαίσθηση. Οι βουλήσεις μας δεν είναι δικά μας δημιουργήματα. Οι σκέψεις και οι προθέσεις μας προκύπτουν από παρελθοντικές αιτίες τις οποίες αγνοούμε πλήρως και στις οποίες δεν ασκούμε κανένα συνειδητό έλεγχο. Δεν έχουμε την ελευθερία που νομίζουμε ότι έχουμε»* (Sam Harris 2012: 5).

Η ερμηνεία του όρου φαίνεται, επίσης, να επηρεάζεται σημαντικά από τις ίδιες τις φιλοσοφικές θέσεις, με τη συμβατοκρατική ελεύθερη βούληση να διαφέρει σε μεγάλο βαθμό από την ελευθεροκρατική. Σε αυτό το πλαίσιο οι συμβατοκράτες κατηγορούνται για μια ρηχή και επιφανειακή προσέγγιση του θέματος[5] στη βάση της έκπτωσης του όρου της ελευθερίας, προκειμένου να τη συμβιβάσουν με τους νόμους της φύσης και την κανονικότητα που τη διέπει, ενώ οι ασυμβατοκράτες υπέρμαχοι της ελευθερίας της βούλησης αντιμετωπίζονται, συχνά, ως αιθεροβάμονες (Peter van Inwagen 2015: 22). Σε κάθε περίπτωση η εγκατάλειψη της έννοιας της ανθρώπινης ελευθερίας δεν φαίνεται να αποτελεί θεμιτή επιλογή, δεδομένης της κεντρικότητάς της στην ίδια την ανθρώπινη

[5] Για μια αναλυτικότερη προσέγγιση του επιχειρήματος περί επιφανειακότητας της συμβατοκρατίας βλέπε Smilansky (2003).

συγκρότηση: το άτομο δομεί την ιδέα του εαυτού του στη βάση της δυνατότητάς του να σκέφτεται λογικά, να παίρνει αποφάσεις και κυρίως να αναλαμβάνει και να αποδίδει ευθύνες -ικανότητα που θεμελιώνει και τον ηθικό κώδικα αλλά και το σύστημα απόδοσης δικαιοσύνης μιας κοινωνίας (List 2014: 1-2). Στην προσπάθειά του να ερμηνεύσει την ύπαρξη του κακού ο σχετιστικής J.L.Mackie κατατάσσει την ελευθερία στην τρίτη και ανώτατη βαθμίδα των αγαθών υποστηρίζοντας ότι «*είναι καλύτερο οι άνθρωποι να δρουν ελεύθερα -ακόμη και αν κάνουν λάθη- από το να είναι αθώα αυτόματα προγραμματισμένα να κάνουν πάντα το σωστό*» (Mackie 1955: 208).

Μια ερμηνεία της ελευθερίας της βούλησης σχετίζεται με τη δυνατότητα ελέγχου της πράξης -ανεξάρτητα από τη σοβαρότητα αυτής- αλλά και με την ύπαρξη ή μη παραγόντων που δύνανται να την καθορίσουν και που δεν υπόκεινται στον έλεγχο του πράττοντος (Σαργέντης 2012: 13). Ωστόσο, η ελευθερία της βούλησης δεν περιορίζεται στην ελευθερία της πράξης, καθώς οι συνθήκες που καθιστούν μια πράξη ελεύθερη δεν είναι επαρκείς για να στοιχειοθετηθεί παράλληλα και ελευθερία της βούλησης. Ο έλεγχος των επιλογών και των πράξεων του ανθρώπου επιτρέπει την απόδοση των επιλογών και των πράξεων αυτών στον ίδιο τον άνθρωπο. Ωστόσο, ποιες είναι οι προϋποθέσεις αυτού του ελέγχου και πότε αναφερόμαστε με βεβαιότητα στην ύπαρξή του; Ο φορέας μιας πράξης φαίνεται να έχει τον έλεγχο της επιλογής και της πράξης του όταν:

1. Υπάρχει εναλλακτική επιλογή με την έννοια της εναλλακτικής πράξης ή έστω η εναλλακτική επιλογή της μη πράξης.[6]
2. Ο ίδιος ο φορέας είναι αποκλειστικά το αίτιο/ η πηγή της πράξης του. Η πράξη, δηλαδή, εκκινεί αποκλειστικά από τον ίδιο.
3. Η πράξη και η απόφαση για την πράξη του είναι αποτέλεσμα ελεύθερης επιλογής και όχι εξαναγκασμών [εξωτερικών ή εσωτερικών] (O'Connor & Franklin 2020: 2.1 chapter, Beckermann 2005: 111)

Πώς προσλαμβάνεται, ωστόσο, η έννοια της δυνατότητας του ατόμου να πράξει διαφορετικά; Η άρνηση της ελευθερίας της βούλησης συνεπάγεται τον ισχυρισμό ότι οι πράξεις του ατόμου ταυτίζονται με τις δυνατότητές του για πράττειν. Πιο συγκεκριμένα, το άτομο που ό,τι πράττει δεν είναι παρά ό,τι μπορεί, σε κάθε περίπτωση, να πράξει δεν έχει ελεύθερη βούληση (van Inwagen 1975: 188). Η δυνατότητα του εναλλακτικού πράττειν

[6] Πρόκειται για την Αρχή των Εναλλακτικών Δυνατοτήτων (The Principle of Alternative Possibilities) όπως διατυπώνεται από τον Harry Frankfurt (1969: 829).

προσλαμβάνεται όχι ως μια απλή πιθανότητα αλλά ως η ικανότητα του ατόμου να επιλέγει (και να αποφασίζει) να πράξει διαφορετικά (Moore, 1912: 196-222). Η ικανότητα αυτή, για τους κλασικούς συμβατοκράτες περιοριζόταν σε ένα απλό υποθετικό πλαίσιο: ο φορέας μιας πράξης έχει την ικανότητα να πράξει διαφορετικά μόνο εάν στην περίπτωση που αποφάσιζε να πράξει διαφορετικά, θα μπορούσε να το κάνει. Ωστόσο, μια τέτοια ερμηνεία της ύπαρξης εναλλακτικών επιλογών περιορίζεται στη δυνατότητα του ατόμου να πράξει διαφορετικά (εάν το αποφασίσει) και όχι στη δυνατότητά του να αποφασίσει ή να θελήσει κάτι διαφορετικό. Ο αντίλογος σε αυτήν τη θέση υποστηρίζει ότι ο υποθετικός χαρακτήρας του επιχειρήματος δεν επιτρέπει μια βαθιά και ουσιαστική έννοια της ελευθερίας (O'Connor & Franklin 2020: 2.2 chapter). Τη συνθετότητα του ζητήματος του ελεύθερου πράττειν στη βάση της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων τονίζει και ο van Inwagen:

> *«Σχεδόν όλοι οι φιλόσοφοι συμφωνούν ότι αναγκαία συνθήκη για να αποδώσουμε ηθική ευθύνη στον πράττοντα για την πράξη του είναι να γνωρίζουμε ότι θα μπορούσε να έχει αποφύγει την επιτέλεση της συγκεκριμένης πράξης [….]Ωστόσο το ζήτημα είναι λίγο πιο σύνθετο καθώς μπορούμε να καταλογίσουμε ευθύνες στον πράττοντα ακόμη και αν δεν είχε τη δυνατότητα να αποτρέψει την πράξη του, υπό την προϋπόθεση ότι θα του καταλογίσουμε μια άλλη ευθύνη: εκείνη της ανικανότητάς του να την αποτρέπει»* (van Inwagen 1975: 188 & 198).

Μια άλλη προσέγγιση της ικανότητας για εναλλακτική πράξη/επιλογή είναι η κατηγορική: ο φορέας μιας επιλογής ή πράξης σε έναν συγκεκριμένο χρόνο έχει τη δυνατότητα να πράξει διαφορετικά μόνο αν στον συγκεκριμένο χρόνο και με ακριβώς ίδιες όλες τις παραμέτρους θα μπορούσε να επιλέξει ή να πράξει διαφορετικά. Αυτή η ανάλυση φαίνεται να διασφαλίζει την ανεξαρτησία της επιλογής/πράξης από τις περιβάλλουσες εξωγενείς και ενδογενείς συνθήκες, περιφρουρώντας μια βαθύτερη έννοια της ελευθερίας. Μια τέτοια έννοια, ωστόσο, φαίνεται να είναι ασύμβατη με τον αιτιακό προκαθορισμό, με αποτέλεσμα τα επιχειρήματα των συμβατοκρατών να περιστρέφονται γύρω από την υποθετική/δυνητική εννοιολόγηση της ελευθερίας (O'Connor & Franklin 2020: 2.2 chapter).

Από την άλλη, δίνοντας ιδιαίτερη βαρύτητα στην πηγή της πράξης για τη διασφάλιση του ελέγχου μιας απόφασης/πράξης, πολλοί θεωρητικοί υποστηρίζουν ότι δεν είναι απαραίτητη η ύπαρξη εναλλακτικών επιλογών (βλέπε Frankfurt ενότητα 4.2). Η προσοχή σε αυτήν την περίπτωση δεν εστιάζεται στις εναλλακτικές και πιθανές επιλογές για μια

διαφορετική απόφαση ή πράξη αλλά στη διαδικασία που οδήγησε στη λήψη της συγκεκριμένης απόφασης για τη συγκεκριμένη πράξη:

> «… *η ηθική ευθύνη του πράττοντος δεν θεμελιώνεται από την ύπαρξη εναλλακτικών δυνατοτήτων αλλά από την αιτιακή πορεία (ιστορία) της ίδιας της πράξης, η οποία καθιστά τον πράττοντα την πηγή της πράξης του»* (Pereboom 2005: 228).

Στον διάλογο για την προέλευση της πράξης τίθενται ζητήματα αυτοκαθορισμού, τόσο του δρώντος όσο και της πράξης του, αλλά και μελέτης του «μηχανισμού» που τον οδήγησε στη λήψη της συγκεκριμένης απόφασης. Αν ο πράττων είναι όντως το ποιητικό αίτιο τις πράξης του, τι είναι αυτό που τον οδήγησε στην συγκεκριμένη επιλογή και απόφαση; Για παράδειγμα, ο Μαρτίνος Λούθηρος στην απολογία του επιβεβαίωσε τη θέση του ενάντια στον καθολικισμό λέγοντας «Είμαι εδώ γιατί δεν μπορώ να κάνω διαφορετικά». Και μπορεί με τη φράση του αυτή να αρνούνταν την ύπαρξη εναλλακτικών επιλογών, αλλά σίγουρα δεν επικαλούνταν την απώλεια της ελεύθερης βούλησής του. Αντίθετα αναλάμβανε πλήρως την ηθική ευθύνη των επιλογών και των πράξεών του, αποδίδοντας τη δράση του στην ηθική του συγκρότηση. Η μη ύπαρξη εναλλακτικών επιλογών σε αυτήν την περίπτωση δεν ήταν κυριολεκτική –η συγκεκριμένη δράση φαίνεται να αποτελούσε μονόδρομο για τον πράττοντα στη βάση της διατήρησης της ηθικής του ακεραιότητας (List 2014: 3).

Όσον αφορά στα κίνητρα που ωθούν το άτομο σε μια πράξη ή στους ενδεχόμενους παράγοντες που παρεμβαίνουν στη λήψη της απόφασής του, αυτοί διακρίνονται σε ενδογενείς και εξωγενείς, και συμπεριλαμβάνονται στην τρίτη ικανή συνθήκη για την ελεύθερη βούληση, εκείνη της απουσίας εξαναγκασμών; Σημαντική παράμετρος στην προκειμένη συνθήκη είναι η αναγνώριση από τον δρώντα των λόγων (reason responsiveness) που τον οδήγησαν στη συγκεκριμένη απόφαση και η ανάληψη της ευθύνης για τον «μηχανισμό» που προηγήθηκε της απόφασης και την καθόρισε (O'Connor & Franklin 2020: 2.3 & 2.4 chapters).

2.2 Ηθική Υπευθυνότητα: προσεγγίσεις και ερμηνείες

Αν επιχειρήσουμε την ανάλυση της έννοιας της υπευθυνότητας, μια πρώτη προσέγγιση –κυρίως στον φυσικό κόσμο- αποκαλύπτει αιτιακή σχέση: ποιο μετεωρολογικό φαινόμενο, για

παράδειγμα, ευθύνεται για την υγρασία της ατμόσφαιρας; Ή πιο απλά ποιο φαινόμενο την έχει προκαλέσει; Όταν η αναζήτηση αυτή δεν αφορά φυσικά γεγονότα αλλά ανθρώπινες πράξεις και συμπεριφορές, η παραπάνω ερμηνεία δεν περιορίζεται στο περιγραφικό επίπεδο της αιτιακής σύνδεσης αλλά λαμβάνει τόσο ηθικές όσο και νομικές διαστάσεις. Σε αυτό το πλαίσιο η εύρεση της αιτίας -ως της υπεύθυνης του αποτελέσματος συνθήκης- αν και αναγκαία για την απόδοση ευθύνης, δεν θεωρείται αρκετή, καθώς η υπαιτιότητα αναφορικά με την ανθρώπινη συμπεριφορά συνδέεται συχνά με το «φταίξιμο», τον καταλογισμό λάθους μέχρι και τη διεκδίκηση επανόρθωσης ή αποζημίωσης (Tognazzini 2013: 4593-4).

Στον διάλογο για τον πραγματικό έλεγχο επί των επιλογών και των πράξεων του ατόμου αρκετοί φιλόσοφοι στρέφονται στην ηθική υπευθυνότητα για να ορίσουν την ελεύθερη βούληση: πρόκειται για την ύπαρξη τέτοιου βαθμού ελέγχου μιας επιλογής/πράξης που να επιτρέπει την απόδοση της ηθικής ευθύνης για την επιλογή/πράξη στο άτομο (Wolf 1990: 3-4).[7] Σε αντίθετη περίπτωση:

> *«έχουμε την τάση να εξαιρούμε συγκεκριμένους φορείς πράξεων από κάθε μορφής ηθική ευθύνη εάν δεν διαθέτουν την ικανότητα να ελέγχουν τις επιλογές και τις πράξεις τους· θεωρούμε ότι αυτά τα άτομα έχουν τόσο μειωμένες γνωσιακές και /ή εκτελεστικές δυνατότητες που δεν μπορούν να επιλέξουν ελεύθερα την πορεία τους στο μέλλον (ακόμη και αν παρουσιάζονται πολλές διαθέσιμες επιλογές πορείας). Τέτοια άτομα μπορεί να έχουν σημαντική εγκεφαλική βλάβη, ή νευρολογικές και ψυχολογικές διαταραχές οι οποίες δεν τους επιτρέπουν να ασκήσουν τη διακριτή ικανότητα του ανθρώπου για έλεγχο σε οποιοδήποτε πλαίσιο με ηθικό πρόσημο»* (Fischer 2007: 47).

Εξακριβωμένης της ικανότητας του ελέγχου, ο άνθρωπος φαίνεται να αναζητά μια συνεκτική θεωρία απόδοσης ηθικής ευθύνης και ιδιαίτερα ενοχής, η οποία να νομιμοποιεί τις κοινωνικές πρακτικές επίκρισης/καταδίκης ή και επαίνου. Αν και για την παραπάνω ανάλυση

[7] Ο van Inwagen παρατηρεί ότι ενώ η ελεύθερη βούληση αρχικά περιγραφόταν με τις ακόλουθες προτάσεις: «*Ο φορέας μιας πράξης έχει ελεύθερη βούληση αν υπάρχουν φορές που πράττει ελεύθερα. Και ο φορέας μιας πράξης σε μια δεδομένη στιγμή έχει πράξει ελεύθερα αν είχε τη δυνατότητα να πράξει διαφορετικά από ό,τι έπραξε»*, στην πορεία η εννοιολόγησή της μεταβάλλεται για να συμπεριλάβει τη διάσταση της ηθικής ευθύνης: *«το να έχει κανείς ελεύθερη βούληση σημαίνει να έχει εναλλακτικές δυνατότητες τέτοιες που να σχετίζονται με την απόδοση της ηθικής ευθύνης»* (van Inwagen 2015: 26).

είναι απαραίτητη η μελέτη οριακών -και όχι κοινών- περιπτώσεων που θα επιτρέψουν μια πιο ενδελεχή προσέγγιση του ζητήματος, εν τέλει οι θεωρίες της ηθικής υπευθυνότητας κρίνονται από τη συμβατότητά τους με την κοινή λογική και τις καθιερωμένες και συμβατικές κοινωνικές πρακτικές απόδοσης ευθύνης (Talbert 2016: 31).

Ένας τρόπος προσέγγισης της ηθικής υπευθυνότητας είναι στη βάση της πρόληψης και της δυνατότητας παρέμβασης στην ανθρώπινη συμπεριφορά, καθώς ένας από τους λόγους ύπαρξης των πρακτικών απόδοσης ευθύνης σχετίζεται με την ενθάρρυνση ή την αποτροπή συγκεκριμένων συμπεριφορών. Πρόκειται για μια συνεπειοκρατική οπτική της ηθικής υπευθυνότητας η οποία εστιάζει στην επίδραση και τις συνέπειες που μπορεί να έχουν ανάλογες πρακτικές στη μελλοντική συμπεριφορά των ατόμων (Talbert 2016: 32). Για τον συμβατοκράτη Moritz Schlick, οι άνθρωποι είναι δεκτικοί τόσο στον έπαινο όσο και στην τιμωρία στο βαθμό που αυτές οι πρακτικές τους παρέχουν κίνητρα για μια επιθυμητή συμπεριφορά. Η τιμωρία επομένως -με βάση αυτήν την προσέγγιση- δεν είναι παρά ένα εκπαιδευτικό μέτρο που στοχεύει στην αποτροπή της επανάληψης μιας πράξης από τον πράττοντα ή και στον παραδειγματισμό των άλλων για την αποφυγή ανάλογης συμπεριφοράς (Schlick 1966: 60). Σε μια αντίστοιχη ανάλυση της απόδοσης ηθικής ευθύνης, ο J. J. C. Smart θεωρεί ότι ένα άτομο μπορεί να επικριθεί για τη συμπεριφορά του μόνο στην περίπτωση που είχε τη δυνατότητα να την αποφύγει και να πράξει διαφορετικά. Σε αυτό το πλαίσιο, αφηγείται την ιστορία του Tommy, ενός μαθητή που πηγαίνει στο σχολείο χωρίς να έχει κάνει τις εργασίες του. Αν ο δάσκαλός του πιστεύει ότι αυτό οφείλεται στην νοητική του ανικανότητα πιθανόν να μην θεωρεί ότι έχει νόημα να τον επιπλήξει ή να τον τιμωρήσει – κάτι τέτοιο θα ήταν ωφέλιμο μόνο αν αυτή η τιμωρία είχε τη δυνατότητα να αυξήσει τις ικανότητες του Tommy. Στην προκειμένη περίπτωση ο Tommy δεν πρέπει να κατηγορηθεί, γιατί και να ήθελε δεν θα είχε τις απαιτούμενες ικανότητες να κάνει τις εργασίες του. Η συνθήκη αντιστρέφεται, ωστόσο, αν ο Tommy είχε την ικανότητα να κάνει τις εργασίες του και απλώς αμέλησε γιατί προτίμησε να παίξει: τότε η απόδοση της ευθύνης από τον δάσκαλό του έχει σκοπό να λειτουργήσει παραδειγματικά για την επόμενη συμπεριφορά του (Smart 2003: 68).

Η ηθική υπευθυνότητα μπορεί επίσης να προσληφθεί στη βάση τριών διαφορετικών εννοιολογικών ερμηνειών, της καταλογισιμότητας (attributability), της απολογισιμότητας (answerability) και της λογοδοσιμότητας (accountability). Συνοπτικά, ηθική ευθύνη για μια πράξη ή συμπεριφορά φέρει το άτομο, όταν η πράξη αποδίδεται πλήρως (is attributed) στο άτομο ως φορέα της, όταν το άτομο είναι υπόλογο για αυτήν με την έννοια της δυνατότητας λογικής τεκμηρίωσής της (answerability) και τέλος όταν στο άτομο μπορούν να

καταλογιστούν ηθικές ευθύνες (accountability)[8] για αυτήν του πράξη/συμπεριφορά, με την έννοια ότι το άτομο ήταν σε θέση να κατανοήσει πλήρως τις συνθήκες, τις απαιτήσεις και τους ηθικούς κανόνες που πλαισίωναν την πράξη/συμπεριφορά του. Όταν πληρούνται και οι τρεις αυτές συνθήκες το άτομο φαίνεται και να είναι, αλλά και να μπορεί να θεωρηθεί, ηθικά υπεύθυνο για τις πράξεις/συμπεριφορές του και να αντιμετωπιστεί ως τέτοιο (Shoemaker 2011: 630-31). Σε αντίθετη περίπτωση, το άτομο μπορεί να είναι ηθικά υπεύθυνο μόνο κατά μια ή δυο από τις τρεις έννοιες. Αν, για παράδειγμα, η συμπεριφορά ενός ατόμου είναι απόρροια των δύσκολων και δυσλειτουργικών παιδικών του χρόνων που του στέρησαν την ικανότητα της κριτικής σκέψης και της ηθικής αξιακής του συγκρότησης, τότε η πρακτική της επίρριψης ευθυνών και της ενοχοποίησής του (accountability) να μην είναι η κατάλληλη -παρόλο που η συμπεριφορά αυτή μπορεί να του αποδίδεται πλήρως (attributability) (Talbert 2016: 48-50). Σε αυτό το πλαίσιο, η πιο συνήθης σύνδεση της ηθικής υπευθυνότητας είναι με την έννοια της λογοδοσιμότητας (accountability). Σε αυτήν την περίπτωση, εάν ένα άτομο φέρει την ηθική ευθύνη μιας συμπεριφοράς ή πράξης τότε η συμπεριφορά /πράξη αυτή δικαιολογεί την πρόκληση είτε επαίνου είτε κατηγορίας, ανάλογα με την ηθική αξιολόγησή της, τους λόγους δηλαδή που ώθησαν το άτομο στην επιτέλεσή της (O'Connor & Franklin 2020: 2.1 chapter).

Μια ακόμη ανάλυση της ηθικής υπευθυνότητας διακρίνει μεταξύ δυο διαφορετικών εκδοχών της: της εξωτερικής και της εσωτερικής. Η εξωτερικότητα της ηθικής υπευθυνότητας έγκειται στη σύνδεσή της με νόμους, κανόνες ή κοινά αποδεκτές ρυθμίσεις. Ο πράττων είναι υπεύθυνος για την πράξη του στο πλαίσιο ενός κανονιστικού κώδικα, μόνο αν ήταν υποχρεωμένος να ακολουθήσει τον κώδικα αυτό σε σχέση με την πράξη του και μόνο αν το κοινωνικό πλαίσιο νομιμοποιείται στη βάση του συγκεκριμένου κώδικα να του αποδώσει ευθύνες (έπαινο/ επίπληξη/ τιμωρία). Αντίθετα, η εσωτερικότητα της ηθικής υπευθυνότητας αναφέρεται στον ίδιο τον πράττοντα, τα χαρακτηριστικά και τις ποιότητές του. Σε αυτήν την εκδοχή της, η ευθύνη σχετίζεται με την ηθική αξία και το βαθμό της αρετής/κακίας του φορέα της πράξης. Επομένως, η αξιολόγηση του ατόμου γίνεται στη βάση

[8] Αναφορικά με την καταλογισιμότητα (attributability) -που θεωρείται αναγκαία προϋπόθεση για τη διερεύνηση των περαιτέρω συνθηκών- και τη λογοδοσιμότητα (accountability), οι Fischer & Tognazzini (2011: 381-6) επεξηγούν ότι στην πρώτη περίπτωση εξετάζουμε τη σύνδεση (ή μη) του πράττοντος με την πράξη, ενώ στη δεύτερη την πιθανή διάδραση μεταξύ του πράττοντος και της ηθικής συγκρότησης του κοινωνικού του πλαισίου. Επίσης προσθέτουν ότι η ηθική υπευθυνότητα, στο σύνολό της, συνδέεται στενά με τις στρωσονιανές «στάσεις αντίδρασης» (βλέπε ενότητα 4.1), όπως η ενοχή, η πικρία, η αγανάκτηση κ.ά. οι οποίες διαμορφώνουν τη βάση για τη δυνατότητα της λογοδοσιμότητας.

της αξιακής του συγκρότησης και των δυνατοτήτων του να πράξει ηθικά (Kapitan 1986: 247-48). Είτε από την εσωτερική ατομική της διάσταση, είτε από την εξωτερική κοινωνική και σχεσιακή, η δυνατότητα της ανάληψης αλλά και της απόδοσης της ηθικής ευθύνης φαίνεται να δίνει νόημα στην ίδια την ελευθερία προσθέτοντας στην αξία της.

2.3 Ντετερμινισμός και Ιντετερμινισμός. Ο αιτιακός προκαθορισμός και η απουσία του

Η έννοια της μοίρας είναι παλαιότερη από την ίδια τη φιλοσοφία -και ήδη οι πρώτες φιλοσοφικές προσπάθειες αγωνιούσαν να αποδείξουν ότι η ιδέα μιας πορείας που καθορίζεται πριν καν γεννηθούμε μοιάζει λανθασμένη (Dennett 1984b: 1). Ο αιτιακός (ή και νομολογικός) προκαθορισμός υποστηρίζει αυτήν ακριβώς την προ-απόφαση: ότι τα γεγονότα του παρελθόντος σε συνδυασμό με τους φυσικούς νόμους καθορίζουν τα γεγονότα του μέλλοντος. Για αυτό και μια πρώτη ερμηνεία και αντίδραση στη θέση του αιτιακού προκαθορισμού προέρχεται από τον φαταλισμό[9]: αν υπάρχουν ήδη δεδομένες αλήθειες για όσα πρόκειται να πράξουμε στο μέλλον, τότε όσα πρόκειται να πράξουμε είμαστε υποχρεωμένοι να τα πράξουμε, και επομένως δεν διαθέτουμε ελεύθερη βούληση (Vihvelin 2018: chapter 1). Ωστόσο, μια τέτοια θέση φαίνεται να θέτει σε κίνδυνο ολόκληρη την αξιακή συγκρότηση του ατόμου και συνολικά το κοινωνικό οικοδόμημα, με δεδομένο ότι αν οι πράξεις μας είναι προκαθορισμένες, και επομένως αναπόφευκτες, δεν γίνεται να φέρουμε καμία ευθύνη για αυτές: στη βάση του ασυμβατοκρατικού επιχειρήματος της συνέπειας.[10] αν ο αιτιακός προκαθορισμός ισχύει, τίποτα, συμπεριλαμβανομένων των δικών μας σκέψεων και πράξεων, δεν είναι υπό τον έλεγχό μας (Kapitan 2001: 127). Για τους σκληρούς ντετερμινιστές η ελευθερία με την ελευθεροκρατική της εννοιολόγηση είναι αναγκαία αλλά

[9] Πρόκειται για τη θέση ότι τα γεγονότα είναι προκαθορισμένο να συμβούν, ό,τι και να πράξουμε. Η διαφοροποίηση του φαταλισμού από τον αιτιακό ντετερμινισμό είναι ότι στην πρώτη περίπτωση ο προκαθορισμός είναι μεταφυσικός (θέλημα θεού για παράδειγμα) και όχι αποτέλεσμα των φυσικών νόμων (Hoefer 2016: Introduction).

[10] Πρόκειται για το επιχείρημα της συνέπειας (consequence argument) του van Inwagen, στο οποίο υποστηρίζεται ότι αν ο ντετερμινισμός ισχύει, τότε οι πράξεις μας δεν είναι παρά συνέπειες παρελθοντικών γεγονότων και φυσικών νόμων. Ωστόσο, όπως υποστηρίζει, τίποτα από τα παραπάνω δεν εξαρτάται από εμάς (ούτε οι νόμοι της φύσης ούτε συμβάντα του παρελθόντος που έγιναν πριν καν γεννηθούμε) και επομένως ούτε οι συνέπειές τους (van Inwagen 1983: 16).

δυστυχώς δεν υπάρχει – και δεδομένης αυτής της απουσίας η ηθική υπευθυνότητα είναι εξίσου αδύνατη (Smilansky 2003: 260).

Ένας ευρέως και κοινά αποδεκτός ορισμός του αιτιακού προκαθορισμού υποστηρίζει ότι *ο κόσμος είναι ντετερμινιστικός όταν και μόνο όταν -με δεδομένη τη συνθήκη των πραγμάτων τη χρονική στιγμή τ- η μετέπειτα έκβασή τους καθορίζεται από τους νόμους της φύσης* (Hoefer 2016: chapter 2). Ο van Inwagen (1983: 2), σε μια πιο απλή εκδοχή του ορισμού, αναφέρει τον ντετερμινισμό ως τη συνθήκη που το *παρελθόν καθορίζει ένα και μοναδικό μέλλον*. Αναλυτικότερα υποστηρίζει ότι:

a. Για κάθε χρονική στιγμή υπάρχει μια δηλωτική πρόταση (proposition) που εκφράζει την κατάσταση του φυσικού κόσμου τη δεδομένη στιγμή.

b. Αν η Α και η Β είναι δυο δηλωτικές προτάσεις που εκφράζουν την κατάσταση του φυσικού κόσμου σε δυο διαφορετικές στιγμές Τ1 και Τ2 αντίστοιχα (με Τ2 μεταγενέστερη της Τ1) τότε η σύζευξη της Α με τους νόμους της φυσικής[11] συνεπάγεται αναγκαία τη Β (van Inwagen 1975: 186, 1983: 65).

Επομένως, αν ο αιτιακός προκαθορισμός ισχύει, και δεδομένης της επίδρασης των φυσικών νόμων στην κατάσταση του κόσμου, σε κάθε στιγμή αντιστοιχεί μόνο ένα δυνατό μέλλον. Αυτό, στο επίπεδο του ανθρώπινου πράττειν, συνεπάγεται ότι η πράξη κάθε ατόμου είναι προκαθορισμένη και αποτελεί μονόδρομο, δεδομένων του παρελθόντος που φέρει και των νόμων της φύσης. Πρόκειται για μια οντολογική κατασκευή της έννοιας του αιτιακού προκαθορισμού που υποστηρίζει ότι *«η αρχική κατάσταση μαζί με τους φυσικούς νόμους συνεπάγονται το σύνολο της συμπεριφοράς του κόσμου/συστήματος -συμπεριλαμβανομένων των συστατικών του στοιχείων- για κάθε στιγμή»* (Bishop 2009: 93). Στο ίδιο πλαίσιο, ο Sam Harris αναπτύσσοντας το παράδειγμα δυο ψυχοπαθολογικών εγκληματιών τονίζει, επίσης, τη σημασία των παρελθοντικών συνθηκών για την έκβαση και τον καθορισμό των μελλοντικών περιστάσεων:

> *«Δεν μπορώ να παινευτώ για το ότι δεν έχω την ψυχή ενός ψυχοπαθούς. Αν παραγματικά ήμουν στη θέση του Komisarjevsky στις 23 Ιουλίου το 2007, αν είχα*

[11] Ο van Inwagen (1975: 187) διευκρινίζει ότι χρησιμοποιεί τον όρο «φυσική» με την ευρύτερή του έννοια, κατ' αναλογία του όρου «νόμοι της φύσης».

δηλαδή τα γονίδια και τα βιώματά του, αλλά και ακριβώς τον ίδιο εγκέφαλο (ή ψυχή) σε μια ίδια περίπτωση θα αντιδρούσα ακριβώς όπως εκείνος» (Harris 2012: 4).

Στην ίδια κατεύθυνση, η κατανόηση του David Lewis (1973) για τον αιτιακό προκαθορισμό αποτυπώνεται στη θέση ότι ο κόσμος κυβερνάται από μια σειρά νόμων της φύσης, τέτοιων ώστε αν δυο πιθανοί κόσμοι που κυβερνώνται από τους ίδιους νόμους είναι ακριβώς ίδιοι μια χρονική στιγμή, θα είναι ίδιοι κάθε χρονική στιγμή. Η Elizabeth Anscombe (1993: 88-104) εστιάζει στην έννοια της αναγκαιότητας που διακρίνει τον αιτιακό προκαθορισμό από την αιτιοκρατία,[12] και περιγράφει για τον πρώτο ότι ένα αίτιο Α είναι αναγκαία καθοριστικό για ένα αποτέλεσμα Β μόνο εάν δεν είναι δυνατόν να υπάρξει το αίτιο Α χωρίς -στη συγκεκριμένη συνθήκη- να ακολουθήσει το αποτέλεσμα Β.

Ο van Inwagen (1975: 188-90) εξετάζοντας τον αιτιακό προκαθορισμό σε συνάρτηση με τη δυνατότητα του εναλλακτικού πράττειν (και επομένως για τον ίδιο, με την ελεύθερη βούληση) καταλήγει ότι μεταξύ τους αποτελούν αμοιβαία αποκλειόμενες συνθήκες, θέση που σύμφωνα με την εννοιολογική ανάλυση των όρων τον κατατάσσει στην πλευρά της ασυμβατοκρατίας. Αν η ελεύθερη βούληση προϋποθέτει ότι (μια δεδομένη στιγμή) ο φορέας της πράξης έχει περισσότερες από μία επιλογές πράξης, ο αιτιακός προκαθορισμός δίνει στον πράττοντα τη δυνατότητα μίας μόνο πράξης (List 2014: 8-9). Για τη διάκριση μεταξύ του ήπιου και του σκληρού ντετερμινισμού ο Pereboom εξηγεί:

«Η ηπιότερη εκδοχή του ήπιου ντετερμινισμού υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος διαθέτει την ελευθερία που απαιτείται για την ηθική υπευθυνότητα, ότι αυτού του είδους η ελευθερία είναι συμβατή με τον αιτιακό προκαθορισμό και συμπεριλαμβάνει τη δυνατότητα της εναλλακτικής πράξης και ότι παρά την ισχύ του αιτιακού προκαθορισμού ο φορέας μιας κακής πράξης ευθύνεται για αυτήν και πρέπει να κριθεί. Η σκληρότερη εκδοχή του σκληρού ντετερμινισμού ισχυρίζεται ότι δεδομένης της ισχύος του αιτιακού προκαθορισμού, ο άνθρωπος στερείται της απαιτούμενης για την ηθική υπευθυνότητα ελευθερίας και επομένως όχι μόνο δεν πρέπει ποτέ να κατηγορείται για τις πράξεις του αλλά -σε αυτήν την περίπτωση- δεν βρίσκουν εφαρμογή ούτε οι αξίες και οι ηθικές αρχές» (Pereboom 1997: 242).

[12] Σύμφωνα με την αρχή της καθολικής αιτιότητας κάθε συμβάν, γεγονός ή συνθήκη έχει μια αιτία (van Inwagen 1983: 1-4)

Ο σκληρός ντετερμινισμός είναι η πιο απαισιόδοξη θέση όλων, καθώς συμφωνεί με την ελευθεροκρατία ότι η συμβατοκρατική ελευθερία της βούλησης είναι ανεπαρκής και ότι ο άνθρωπος χρειάζεται την ελευθεροκρατική απόλυτη και ασυμβίβαστη ελευθερία, η οποία όμως δεν είναι παρά μια ουτοπία. Για τους σκληρούς ντετερμινιστές οι επιλογές στη ζωή μας, όπως για παράδειγμα του επαγγελματικού μας προσανατολισμού, δεν είναι ελεύθερες καθώς τα κίνητρά μας, οι πεποιθήσεις μας και οι επιθυμίες μας δεν είναι διαμορφωμένα από εμάς τους ίδιους (Smilansky 2003: 260). Για την περίπτωση συνδυασμού της ασυμβατοκρατικής θέση με την ύπαρξη του ντετερμινισμού, ο Fischer (2007: 45) αναφέρει:

> *«Αν ο αιτιακός προκαθορισμός/ ντετερμινισμός ισχύει και αν επίσης ισχύει και η ασυμβατοκρατία, τότε όλες οι συμπεριφορές του ανθρώπου θα κατατάσσονται σε μια κατηγορία, καθώς οι διακρίσεις που ενστικτωδώς και φυσικά κάνουμε με την κοινή λογική μας και δια του νόμου, θα κινδύνευαν να εξαφανιστούν».*

Ανάμεσα στις παραπάνω ακραίες αυτές θέσεις, ωστόσο, (τον ηπιότερο ήπιο και τον σκληρότερο σκληρό ντετερμινισμό) υπάρχουν πολλές ακόμη τοποθετήσεις στις οποίες η ηθική και η αξιακή συγκρότηση του ατόμου δεν υπονομεύεται.

Στη μέχρι τώρα ανάπτυξη του θέματος, στο δίπολο της διαμάχης φαίνεται να πρωταγωνιστούν από τη μια πλευρά ο αιτιακός προκαθορισμός, οι νόμοι της φύσης και η αναπόφευκτη προδιαγεγραμμένη πορεία της ανθρώπινης ζωής και του κόσμου, και από την άλλη πλευρά η ελευθερία της σκέψης, της βούλησης, της επιλογής και της πράξης, και, συνεπακόλουθα, η ανάληψη της ηθικής ευθύνης για την εν λόγω συμπεριφορά. Αυτή η εικόνα, ωστόσο, δεν είναι απόλυτα ακριβής, καθώς η απουσία του ντετερμινισμού δεν συνεπάγεται αυτόματα την ύπαρξη ελευθερίας: η ύπαρξη ενός συγκεκριμένου μέλλοντος για κάθε συγκεκριμένο παρελθόν, ως ντετερμινιστική συνθήκη, αναιρείται όταν για κάθε παρελθόν υπάρχουν περισσότερες από μια εκδοχές για το μέλλον. Αυτή η συνθήκη δεν είναι ταυτόσημη της ελευθερίας αλλά του ιντετερμινισμού, δηλαδή της τυχαιότητας (van Invagen 1983: 1-4).

Η αποδοχή της ιντετερμινιστικής συνθήκης, ωστόσο, παρόλο που υποστηρίζεται από επιστήμες όπως η κβαντική μηχανική, δεν φαίνεται να είναι καθολική, καθώς αφενός η δυνατότητα αναγωγής των micro- κβαντικών απροσδιοριστιών στο macro επίπεδο δεν θεωρείται δεδομένη και αφετέρου, ακόμη και αν μπορούσε, με βεβαιότητα, να εφαρμοστεί, θα χρειαζόταν περαιτέρω επιχειρήματα που να συνδέουν την ιντετερμινιστική

απροσδιοριστία και την απουσία κανονικοτήτων με την ελεύθερη βούληση και όχι με την απόλυτη και ανεξέλεγκτη τυχαιότητα (List 2014: 2).

Σε έναν κόσμο ελεύθερο από νόμους και κανονικότητες τα γεγονότα φαίνεται να συμβαίνουν τυχαία, και αυτή η τυχαιότητα μοιάζει να απειλεί την ανθρώπινη ελευθερία στον ίδιο βαθμό που την απειλεί και η προδιαγεγραμμένη πορεία της ύπαρξης και της φύσης. Σε ένα σύμπαν που τα πάντα συμβαίνουν απροσδόκητα και τυχαία η απαιτούμενη για την ηθική υπευθυνότητα ελευθερία της βούλησης δεν έχει θέση (Pereboom 2009: 21). Από την πλευρά του ασυμβατοκράτη ντετερμινιστή S. Harris τα ενδεχόμενα είναι δυο: *«ή οι βουλήσεις μας καθορίζονται από προγενέστερες αιτίες και δεν είμαστε υπεύθυνοι για αυτές, ή αποτελούν προϊόν τύχης και δεν είμαστε υπεύθυνοι για αυτές»* (Harris 2012: 5). Η υπόθεση στην παραπάνω θέση είναι ότι αν οι αποφάσεις και οι πράξεις μας δεν είναι καθορισμένες, τότε συνιστούν τυχαία γεγονότα μη προερχόμενα από την ελεύθερη βούλησή μας. Σε αυτό το πλαίσιο, ούτε οι πράξεις ούτε οι αποφάσεις μας αποτελούν συνθήκες για τις οποίες είμαστε ηθικά υπεύθυνοι (Lemos 2017: 236).

Η απουσία αιτιών και νόμων καθοριστικών για την ανθρώπινη ύπαρξη συνεπάγεται τη δημιουργία ενός κενού, το οποίο -μη καλυπτόμενο από μια θετική εννοιολόγηση της ελευθερίας- φαίνεται να της στερεί τη δυνατότητα αυτοπροσδιορισμού της. Μια αρνητική έννοια της ελευθερίας βασισμένη μονάχα στην έλλειψη εξωτερικών προκαθορισμών και εξαρτώμενη από τυχαίες διαδικασίες πέραν του ελέγχου της κινδυνεύει να πάψει να αποτελεί η ίδια αιτιότητα (Σαργέντης 2012: 19). Επομένως, το μη προκαθορισμένο σε φυσικό επίπεδο δεν νοείται ως ελεύθερο, καθώς το ελεύθερο συνδηλώνει τουλάχιστον τη δυνατότητα του πράττειν στη βάση μιας ιδέας (Anscombe 1993: 100-104).

3. Η πρώτη εννοιολόγηση της συμβατοκρατίας και η οντολογική της εφαρμογή

3.1 Συμβατοκρατία και Ήπιος Ντετερμινισμός

Η αρχική εννοιολόγηση της συμβατοκρατίας αποδίδεται πιθανόν στον Keith Lehrer τη δεκαετία του 1960 και αναφέρεται στη συνθήκη κατά την οποία η ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης -η ύπαρξη ανθρώπων που (ορισμένες φορές) δρουν ελεύθερα- είναι συμβατή με τον αιτιακό προκαθορισμό –δηλαδή τη θέση ότι κάθε δεδομένη στιγμή οι νόμοι της φύσης επιτρέπουν ένα μόνο πιθανό μέλλον. Το συγκεκριμένο εννοιολογικό περιεχόμενο της

συμβατοκρατίας, ωστόσο, φαίνεται να αλλάζει τις τελευταίες δεκαετίες, και στο νέο πλαίσιο στην έννοια της ελεύθερης βούλησης προστίθεται και αυτή της ηθικής υπευθυνότητας, με την εστίαση, συχνά, να συγκεντρώνεται στη δεύτερη. Με τη νέα αυτή προσέγγιση το ενδιαφέρον επικεντρώνεται στη συμβατότητα της ηθικής ευθύνης του ατόμου με το αιτιακά προκαθορισμένο σύμπαν, καθιστώντας ακόμη πιο δύσκολο τον φιλοσοφικό διάλογο για το πρόβλημα της συμβατότητας -δεδομένης της ασάφειας στη χρήση του όρου (Van Inwagen 2015: 27).

Για τη συμβατοκρατία το είδος της ελεύθερης βούλησης που οι περισσότεροι άνθρωποι διαθέτουν -όπως η δυνατότητα να σκέφτονται και να πράττουν ανεμπόδιστα- πληροί τις συνθήκες για την ύπαρξη της ηθικότητας. Οι συμβατοκράτες απορρίπτουν την ιδέα ότι μια μεταφυσικού και ελευθεροκρατικού τύπου ελευθερία της βούλησης -τέτοια που η ντετερμινιστική οντολογία θα απέκλειε- είναι αναγκαία για την απόδοση της ηθικής ευθύνης. Με βάση τη συμβατοκρατική θέση οι περισσότεροι άνθρωποι του δυτικού κόσμου, για παράδειγμα, επιλέγουν τον επαγγελματικό τους προσανατολισμό και είναι υπόλογοι για αυτόν –παρότι η επιλογή τους βασίζεται στις επιθυμίες και τις πεποιθήσεις τους που και αυτές έχουν διαμορφωθεί στη βάση συγκεκριμένων επιρροών. Στην περιγραφή του για τη συμβατοκρατία ο ασυμβατοκράτης φιλόσοφος Saul Smilansky (2003: 259-60) προσθέτει ότι δεν πρόκειται ούτε για ωφελιμισμό ούτε για συνεπειοκρατία, αλλά για μια θέση εγγύτερα στο παραδοσιακό παράδειγμα που θέτει την αναγκαιότητα του ελέγχου στο επίκεντρο της ηθικής υπευθυνότητας: στη βάση της συμβατοκρατικής εννοιολόγησης του σκέπτεσθαι, του επιλέγειν και του πράττειν οι περισσότεροι άνθρωποι είναι ελεύθεροι, καθώς διαθέτουν τον έλεγχο των συγκεκριμένων λειτουργιών.

Η συμβατοκρατία, επομένως, συνδέεται οντολογικά με τον ήπιο ντετερμινισμό, επιτρέποντας τη συνύπαρξη του αιτιακού προκαθορισμού με ένα συγκεκριμένο είδος ελευθερίας. Και κάτι τέτοιο θεωρητικά μοιάζει αδιανόητο, καθώς συνδηλώνει ότι ορισμένες φορές οι άνθρωποι έχουν τη δυνατότητα να πράξουν με τέτοιο τρόπο που να παραβιάζονται οι νόμοι της φύσης. Ωστόσο, ο ήπιος ντετερμινισμός συνεπάγεται ότι τα άτομα ορισμένες φορές πράττουν ελεύθερα όσα είναι προκαθορισμένα να πράξουν και ότι σε αυτές τις περιπτώσεις έχουν τη δυνατότητα να πράξουν διαφορετικά, παρόλο που το δεδομένο παρελθόν και οι νόμοι της φύσης ορίζουν ότι δεν θα το κάνουν (Lewis 1981: 122).

Αν η συμβατοκρατία είναι η εννοιολογική συνθήκη που επιτρέπει την οντολογική ύπαρξη του ντετερμινισμού παράλληλα με εκείνη της ελεύθερης βούλησης, η αποδοχή της πιθανόν να ήταν ωφέλιμη για τον άνθρωπο. Σε αυτό το πλαίσιο, η αναθεωρητική προσέγγιση υποστηρίζει ότι ζητήματα όπως το νόημα της ζωής, η ανάληψη και η απόδοση της ηθικής

ευθύνης μπορούν να διασωθούν, αν αναθεωρήσουμε τις ίδιες μας τις πεποιθήσεις για την ελευθερία. Η σταδιακή μετατροπή της ελευθεροκρατικής εννοιολόγησης της ελεύθερης βούλησης στη συμβατοκρατική εκδοχή της αποτελεί ένδειξη προσαρμογής στα δεδομένα που επιβεβαιώνουν την αναγκαία αιτιακή σύνδεση παρελθόντος – μέλλοντος. Ο μετασχηματισμός και η αναπροσαρμογή των πεποιθήσεών μας προτείνεται ως μια εναλλακτική λύση, πριν την αναίρεση όλων όσα πρεσβεύει η δέσμευσή μας σε αυτές. Η «εγκατάλειψη» πεποιθήσεων που τίθενται υπό αμφισβήτηση έπειτα από την παραδοχή ότι ήταν λανθασμένες φαίνεται να μπορεί να αποτρέψει μηδενιστικά συμπεράσματα. Για τη στήριξη της ρεβιζιονιστικής/αναθεωρητικής[13] αυτής θέση, ο συμβατοκράτης Manuel Vargas φέρνει το παράδειγμα του πιστού που τρέφει την πεποίθηση ότι η ηθική ορίζεται από τον Θεό. Όταν αργότερα ο ίδιος αμφισβητεί την ύπαρξη του Θεού η λογική συνακόλουθη οντολογική αμφισβήτηση είναι εκείνη της ηθικής. Η αναθεωρητική σκέψη προτείνει την επαναδιαπραγμάτευση των αρχικών μας πεποιθήσεων και εννοιολογήσεων -στην προκειμένη περίπτωση της θέσης ότι η ηθική είναι θεϊκά καθορισμένη. Η αναθεώρηση των τρόπων με τους οποίους οι ίδιοι ορίζουμε τις έννοιες θα μπορούσε να δώσει τη λύση σε πολλά φιλοσοφικά ζητήματα, μεταξύ των οποίων και εκείνου της ελεύθερης βούλησης. Επομένως, η λύση, για αρκετούς φιλόσοφους, είναι να αποβάλουμε τα τυχόν ασυμβατοκρατικά στοιχεία της πεποίθησής μας για την ελεύθερη βούληση και να τα αντικαταστήσουμε με τα συμβατοκρατικά τους αντίστοιχα (Vargas 2011: 457-59, Pereboom 2009: 23).

3.2 Η κλασική συμβατοκρατική σκέψη

Ο Thomas Hobbes, τον 17^{ο} αιώνα, ορίζει την ελευθερία ως απουσία εξωτερικής αντίστασης με αποτέλεσμα κάθε οικειοθελής/εκούσια (voluntary) πράξη να προσλαμβάνεται ως ελεύθερη. Ελεύθερος είναι:

> «*…όποιος δεν εμποδίζεται να πράξει ό,τι επιλέξει, από όλα εκείνα που του επιτρέπει η δύναμη και ο νους του* [….] *όποιος δεν εμποδίζεται να πράξει όλα όσα έχει τη βούληση, την επιθυμία ή την προδιάθεση να πράξει*» Hobbes (1651: 129).

[13] Πρόκειται για τον ρεβισιονισμό (revisionism) κεντρική θέση του οποίου είναι ότι η -διαμορφωμένη στη βάση της κοινής λογικής- ιδέα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας χρήζει αναπροσαρμογής και όχι εγκατάλειψης (Fischer et.al. 2007: 4).

Από την πλευρά της χομπσιανής υλιστικής ψυχολογίας, στη βάση της οποίας τα πάντα -ακόμη και ο ανθρώπινος νους- ανάγονται στην ύλη, η ελευθερία του ατόμου προσδιορίζεται στο πλαίσιο των επιθυμιών και της βούλησής του, ως εκλυτικών δυνάμεων της δράσης. Η βούληση, κατά Hobbes, δεν αποτελεί μια αποκλειστικά ανθρώπινη έλλογη και ιδιαίτερη ικανότητα αλλά μια ενστικτώδη παρόρμηση ή επιθυμία ανάλογη με των ζώων (Σαργέντης 2012: 62).

Για τον Hobbes η επιτέλεση μιας πράξης είναι το τελευταίο στάδιο μιας αλληλουχίας που ξεκινά από τις επιθυμίες και καθορίζεται από τη βούληση: οι άνθρωποι επιτελούν μια πράξη επειδή έχουν τη βούληση να την επιτελέσουν, και έχουν τη βούληση να την επιτελέσουν επειδή επιθυμούν όλα όσα νομίζουν ότι θα τους επιφέρει – και όχι όσα ορθολογικά αποφασίζουν περιορίζοντας τα πάθη τους. Επομένως, για τον Hobbes κινητήριες δυνάμεις της πράξης είναι αποκλειστικά οι επιθυμίες, μεταξύ των οποίων και η βούληση. Πριν από την επιτέλεση μιας πράξης το άτομο πραγματεύεται τις διαφορετικές και πιθανόν αντικρουόμενες επιθυμίες του, καταλήγοντας στην επικρατέστερη, αυτή που θα κινητοποιήσει την πράξη του – την οποία ο άγγλος φιλόσοφος αποκαλεί βούληση[14] (Chappell 1999: xii-xiii). Ελεύθερος «*είναι εκείνος που μπορεί -αν έχει τη βούληση- να επιτελέσει μια πράξη ή -αν έχει τη βούληση- να αντισταθεί στην επιτέλεση*» (Hobbes 1654 § 35). Πρόκειται για μια υποβάθμιση της μεσαιωνικής αντίληψης της ελευθερίας της βούλησης η οποία, στη νέα συνθήκη, προσλαμβάνεται ως ελευθερία της πράξης -μιας πράξης απαλλαγμένης από εξωτερικούς περιορισμούς και δεσμεύσεις (Σαργέντης 2012: 61-2). Η ελευθερία της πράξης, στη χομπσιανή σκέψη, δεν συνεπάγεται αυτόματα ελευθερία της απόφασης, καθώς σύμφωνα με τον άγγλο φιλόσοφο:

> «*…από τη χρήση των λέξεων 'ελεύθερη βούληση' δεν μπορεί να συναχθεί κανενός είδους ελευθερία της βούλησης, της επιθυμίας ή της τάσης/ροπής (προς το πρακτό), αλλά η ελευθερία του ανθρώπου – η οποία συνίσταται στο εξής: να μην εμποδίζεται να πράττει ό,τι θέλει, επιθυμεί ή έχει την τάση να πράττει*» (Hobbes 1651: 129).

[14] «*Σκέφτομαι ότι από όλες τις πραγματεύσεις του νου, δηλαδή από όλες τις εναλλακτικές διαδοχικές και συγκρουόμενες επιθυμίες, η τελευταία είναι αυτή που αποκαλούμε βούληση και βρίσκεται ακριβώς πριν από την επιτέλεση μιας πράξης ή ακριβώς πριν από το ανέφικτο της επιτέλεσής της. Όλες οι άλλες επιθυμίες να κάνουμε κάτι ή να αποφύγουμε μια πράξη ονομάζονται, συνήθως, προθέσεις και προδιαθέσεις, αλλά όχι βουλήσεις -με τη βούληση να είναι πάντα μια και μοναδική και που, στην προκειμένη περίπτωση, μπορεί και να ονομαστεί και τελική βούληση*» (Hobbes 1654: § 27).

Αντίστοιχα, ο αιτιακός προκαθορισμός για τον Hobbes εννοιολογείται στο πλαίσιο της αναγκαιότητας και της αιτιότητας, με το αναγκαίο να ορίζεται ως εκείνο που είναι «αδύνατον να υπάρχει διαφορετικά» και με την αιτιότητα να υποδηλώνει ότι κάθε τι που υπάρχει ή συμβαίνει, προέρχεται αναγκαία από μια αιτία. Η συμβατοκρατία του Hobbes έγκειται στη θέση του ότι κάθε οικειοθελής -και επομένως ελεύθερη- πράξη είναι αναγκαία. Ωστόσο, ποιες πράξεις θεωρούνται οικειοθελείς; Ο Hobbes, για να απαντήσει στο παραπάνω ερώτημα, καταφεύγει στις τρεις κατηγορίες πράξεων που παραδοσιακά δεν θεωρούνται οικειοθελείς και επομένως ελεύθερες: εκείνες που γίνονται από συνήθεια ή τόσο ξαφνικά που ο φορέας τους δεν έχει χρόνο να τις πραγματευτεί με τον νου του πριν τις επιτελέσει,[15] εκείνες που ο πράττων εξαναγκάζεται (forced) -από άλλο άτομο- να επιτελέσει, και τέλος εκείνες που ο πράττων υποχρεούται αναγκαία (compelled) να επιτελέσει λόγω συγκεκριμένων κινδύνων ή απειλητικών συνθηκών. Από αυτά τα είδη των πράξεων ο Hobbes καταλήγει πως μόνο εκείνες που επιβάλλονται καταναγκαστικά στον δρώντα από έναν άλλο δρώντα δεν είναι ελεύθερες (και οικειοθελείς/εκούσιες), καθώς ο καταναγκασμός λόγω συνθηκών (compulsion) αποτελεί ο ίδιος εκλυτικό για τη βούληση γεγονός, η οποία ενεργοποιείται οδηγώντας, εν τέλει, στην επιτέλεση της πράξης (Chappell 1999: xix-xx).

Στην πραγματεία του για την ανθρώπινη φύση (*Treatise on Human Nature*), ο David Hume (1711-1776) εστιάζει στη διάκριση της ελευθερίας σε δυο είδη: της αυθορμησίας (liberty of spontaneity) και της αδιαφορίας (liberty of indifference). Η πρώτη μορφή ελευθερίας είναι απαλλαγμένη από τη βία και τον καταναγκασμό, ενώ η δεύτερη από την αναγκαιότητα και την αιτιότητα. Η ελευθερία της αυθορμησίας που απολαμβάνει ο φορέας μια πράξης, όταν είναι σε θέση να πράξει σύμφωνα με τις επιθυμίες του και χωρίς εξωτερικούς περιορισμούς, δεν συνεπάγεται την απουσία αναγκαιότητας και αιτιότητας. Πρόκειται για την πιο κοινή έννοια της ελευθερίας, και το μοναδικό είδος που, ως άνθρωποι, μας ενδιαφέρει να διατηρήσουμε (Hume 1978: 406–8).[16] Ωστόσο, όπως ο ίδιος ο Hume

[15] Αν και για αυτές τις περιπτώσεις ο Hobbes αναφέρει ότι μπορεί να μην είχαν χρόνο τη στιγμή της πράξης να την πραγματευτούν νοητικά, ωστόσο είχαν άπειρο χρόνο στο παρελθόν να σκεφτούν πώς θα έπρατταν σε μια τέτοια συνθήκη.

[16] Περίπου μια δεκαετία αργότερα στο έργο του *Enquiry concerning Human Understanding* ο Hume εγκαταλείπει τη συγκεκριμένη διάκριση και εισάγει την έννοια της υποθετικής ελευθερίας (hypothetical liberty) την οποία περιγράφει ως τη δυνατότητα του πράττειν ή και του μη πράττειν ανάλογα με τις προσταγές της βούλησης. Στη βάση αυτού του είδους ελευθερίας ο άνθρωπος μπορεί να επιλέξει να δράσει αλλά μπορεί να επιλέξει και να απέχει από τη δράση. Για τον Hume υποθετική ελευθερία έχουν όλοι οι άνθρωποι που δεν είναι φυλακισμένοι ή «αλυσοδεμένοι» (Russell 2020: Chapter 1).

υποστηρίζει, η πιο σημαντική συμβολή του στο ζήτημα της ελεύθερης βούλησης είναι η ερμηνεία του για την αιτιότητα και την αναγκαιότητα. Παρατηρώντας την ακολουθία δυο συγκεκριμένων γεγονότων και τη σταθερή της επανάληψη, ο ανθρώπινος νους -λανθασμένα- συνάγει ότι τα εν λόγω γεγονότα συνδέονται αναγκαία μεταξύ τους με κάποιας μορφής αιτιότητα. Ωστόσο, αυτή η συναγωγή δεν είναι παρά μια πεποίθηση, ένα ένστικτο βασισμένο στη συνήθεια και την ανάγκη προβολής του παρόντος στο μέλλον, επενδύοντας στην ομοιομορφία της φύσης:

> *«Η ιδέα μας, επομένως, για την αναγκαιότητα και την αιτιότητα προκύπτει ολοκληρωτικά από την ομοιομορφία που παρατηρείται στις λειτουργίες της φύσης, όπου παρόμοια αντικείμενα συνδέονται μεταξύ τους διαρκώς, και ο νους είναι προγραμματισμένος από συνήθεια να συνάγει το ένα από την εμφάνιση του άλλου»* (Hume 2007 59-60).

Η συνεχής αυτή παρατήρηση, όπως υποστηρίζει ο άγγλος φιλόσοφος, μετατρέπει την πιθανότητα σε βεβαιότητα, καθιστώντας την αιτιότητα μια συνθήκη του νου και όχι των αντικειμένων. Για τον Hume (στο Kenny 2005: 226) «*αιτία είναι ένα αντικείμενο που προηγείται ενός άλλου, γειτνιάζει με αυτό, και είναι τόσο συνδεδεμένο μαζί του στη φαντασία, ώστε η ιδέα του ενός να ωθεί το νου να σχηματίσει την ιδέα του άλλου*». Στην ανάλυσή του για τη χιουμιανή ψυχολογική προσέγγιση της αιτιότητας ο Kenny (2005: 227) εστιάζει σε τέσσερα σημαντικά σημεία τα οποία ο ίδιος συνάγει από τη θεωρία του Hume:

- Ούτε η λογική ούτε η εμπειρία επιτρέπουν να υποστηρίξουμε ότι το μέλλον θα μοιάζει με το παρελθόν
- Η αιτία και το αποτέλεσμα πρέπει να είναι διακριτές υπάρξεις που η καθεμιά να μπορεί να συλληφθεί χωρίς την άλλη.
- Η αιτιακή σχέση αναλύεται με όρους γειτνίασης, προτεραιότητας και σταθερής σύνδεσης.
- Το ότι κάθε έναρξη ύπαρξης έχει μια αιτία δεν αποτελεί αναγκαία αλήθεια.

Ανάγοντας τα εμπειρικά του ευρήματα στο σύνολο των γεγονότων, ο Hume μεταφέρει την ψυχολογικοποίηση και στο πεδίο των ανθρώπινων πράξεων και συμπεριφορών. Σύμφωνα με την ανθρώπινη εμπειρία, οι πράξεις του ατόμου συνδέονται πάντα με τα κίνητρά του, τον χαρακτήρα του και τις συνθήκες ζωής του, με αποτέλεσμα να συνάγουμε συμπεράσματα από

το ένα για το άλλο. Κύριος στόχος του ανθρώπου στη μελέτη των φαινομενικά αιτιακών σχέσεων είναι η προβλεψιμότητα τόσο του μέλλοντος -σε φυσικό επίπεδο- όσο και των ανθρώπινων πράξεων σε συμπεριφορικό επίπεδο. Των πράξεων που σύμφωνα με τον Hume εκκινούν κινητηριακά από τα ανθρώπινα ένστικτα και τα πάθη και όχι από τη λογική (Hume 1978: 401).

Στην κλασική συμβατοκρατική σκέψη, ο αιτιακός προκαθορισμός όχι μόνο είναι συμβατός με την ελευθερία, αλλά η ύπαρξη της αιτιότητας και της αναγκαιότητας θεωρούνται αναγκαίες προϋποθέσεις για την ελεύθερη και υπεύθυνη πράξη. Αιτία και πηγή της ελεύθερης πράξης είναι πάντα ο ίδιος ο πράττων, ενώ η ανελεύθερη πράξη προκαλείται από μια εξωγενή, διαφορετική από τον πάττοντα αιτία. Επομένως, για τους κλασικούς συμβατοκράτες το κριτήριο ελευθερίας μιας πράξης εξαρτάται από το είδος της αιτίας και όχι από την απουσία της αιτιότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, οι Hume και Hobbes θεωρούνται συμβατοκράτες οι οποίοι δεν αρνούνται την ελεύθερη ανθρώπινη επιλογή, πάντα με βάση τα πάθη και τις επιθυμίες (Russell 2020: chapter 1).

4. Σύγχρονες Συμβατοκρατικές Θεωρίες: νέες προσεγγίσεις της ελευθερίας και της ηθικής ευθύνης

4.1 Peter Strawson: η ηθική υπευθυνότητα ως συνάρτηση των στάσεων αντίδρασης

Ο συμβατοκράτης Peter Strawson που για το δίπολο συμβατοκράτες/ασυμβατοκράτες χρησιμοποιεί τον όρο οπτιμιστές/πεσιμιστές,[17] επιχειρεί να τροποποιήσει τη θέση των πρώτων, ενστερνιζόμενος κατά βάση τη θεωρία τους για τη λογική συμβατότητα της ελευθερίας της βούλησης με τον αιτιακό προκαθορισμό. Ο Strawson -αποδεχόμενος την άρρηκτη σύνδεση της ελευθερίας της βούλησης με την ηθική υπευθυνότητα- φαίνεται να μην επιχειρεί μια σε βάθος θεωρητική ανάλυση των εννοιών της ελευθερίας και του αιτιακού προκαθορισμού, αλλά να προσεγγίζει το ζήτημα κυρίως από τη σκοπιά της ανθρώπινης

[17] Οι οπτιμιστές για τον Strawson είναι συμβατοκράτες που υποστηρίζουν ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά δεν υπονομεύεται από την ισχύ του αιτιακού προκαθορισαμού, ενώ αντίθετα οι πεσιμιστές πιστεύουν ότι η ισχύς του αποκλείει την ηθική υπευθυνότητα. Μια τρίτη θέση, που διακρίνει ο ίδιος ο Strawson, είναι εκείνη των ηθικών σκεπτικιστών, οι οποίοι δηλώνουν άγνοια για την οντολογική του ύπαρξη (Russell [forthcoming]: 200).

ψυχολογίας και της κοινωνικής διάδρασης. Όσα πραγματικά συμβαίνουν κατά την απόδοση της ηθικής ευθύνης σε ένα άτομο πρέπει να αναζητηθούν στις στάσεις αντίδρασης (reactive attitudes). Πρόκειται για ένα σύνθετο, αλλά απόλυτα φυσικό για την ανθρώπινη λειτουργία, δίκτυο συναισθημάτων που κάθε πράξη ή συμπεριφορά ενός ατόμου προκαλεί στους άλλους. Ο Strawson αναπτύσσει για πρώτη φορά την έννοια των στάσεων αντίδρασης το 1962 στο κείμενό του *Freedom and Resentment*. Η προσέγγιση αυτή εστιάζει στη σημασία που δίνουμε στον τρόπο αντίδρασης των άλλων ανθρώπων σε μια πράξη/ συμπεριφορά. Ηθικά υπεύθυνος για τον βρετανό φιλόσοφο είναι αυτός που προκαλεί μια στάση αντίδρασης/ ένα ή πολλά συναισθήματα, όπως ευγνωμοσύνη, χαρά, πικρία/απέχθεια (resentment), κ.ά. Η πράξη ή συμπεριφορά του ατόμου φαίνεται αρχικά να καθορίζεται όχι από τα κίνητρα του ίδιου του πράττοντος αλλά από τις συνέπειες της πράξης αυτής στον αποδέκτη της – με τις συνέπειες αυτές, ωστόσο, να μην μπορούν να μετρηθούν ποσοτικά και αντικειμενικά, αλλά να κρίνονται στη βάση της συναισθηματικής πρόσληψης, της ερμηνείας και της νοηματοδότησης της πράξης/συμπεριφοράς από τον αποδέκτη της. Αυτή η θέση είναι δηλωτική της αντίθεσης του Strawson στη συνεπειοκρατική θεώρηση της ηθικής υπευθυνότητας, όπως πρεσβεύεται από τους κλασικούς συμβατοκράτες (Σαργέντης 2012: 77-8).

Ξεκινώντας την κριτική του από τους οπτιμιστές/ συμβατοκράτες, ο Strawson αρχικά επισημαίνει ορισμένες ελλείψεις στη θέση τους υπέρ της αποτελεσματικότητας των πρακτικών της επιδοκιμασίας και αποδοκιμασίας στη ρύθμιση της ανθρώπινης συμπεριφοράς μέσω κοινωνικά αποδεκτών τρόπων. Αυτές οι κοινωνικές πρακτικές, πράγματι, προϋποθέτουν κάποια μορφή ελευθερίας την οποία οι ίδιοι ορίζουν ως την απουσία ορισμένων περιορισμών ή των συνθηκών που δεν θα επέτρεπαν την απόδοση ηθικών ευθυνών, όπως είναι οι εξωτερικοί καταναγκασμοί και οι ψυχικές διαταραχές. Σε αυτές τις εξαιρέσεις, ο Strawson προσθέτει τα παιδιά, ως άτομα που δεν έχουν συγκροτηθεί ακόμη ηθικά. Στις παραπάνω περιπτώσεις, ο πράττων απαλλάσσεται του ηθικού καταλογισμού και ο περίγυρός του υποχρεούται να αναστείλει τις συνήθεις στάσεις αντίδρασης απέναντί του, υιοθετώντας μια «αντικειμενική» αντιμετώπιση. Στο πλαίσιο της αντικειμενικότητας, ο πράτων εξαιρείται της κανονικότητας των καθημερινών ενήλικων σχέσεων και αντιμετωπίζεται ως άτομο που χρήζει «*ειδικής μεταχείρισης, εκπαίδευσης ή θεραπείας*» (Strawson, 1982: 65).

Στην αντιπαράθεση μεταξύ οπτιμιστών και πεσιμιστών που επινοεί, ο Strawson απαντά ότι επιλέγει να ασχοληθεί με τα ζητήματα που επιτρέπουν μια μεγαλύτερη σύνδεση με το υποκείμενο της πράξης/συμπεριφοράς, τον αποδέκτη της και τη μεταξύ τους σχέση:

συγκεκριμένα με τις στάσεις όσων προσβάλλονται, πλήττονται ή ωφελούνται από μια πράξη/συμπεριφορά, που περιλαμβάνουν αντιδράσεις συναισθημάτων θετικών, όπως η ευγνωμοσύνη και η συγχώρεση ή και αρνητικών όπως η πικρία και ο πόνος. Αυτή η προσέγγιση εστιάζει στη σημασία που δίνουν οι άνθρωποι στις στάσεις και τις προθέσεις των άλλων ανθρώπων και όχι στην πρακτική συνέπεια των πράξεών τους, η οποία, συχνά, μπορεί να είναι μη εμπρόθετη:

> *«Θέλω να επιμείνω στην ιδιαίτερα μεγάλη σημασία που αποδίδουμε στις στάσεις και τις προθέσεις των άλλων ανθρώπων απέναντί μας, αλλά και στο πόσο πολύ τα συναισθήματα και οι αντιδράσεις μας εξαρτώνται ή σχετίζονται με τις πεποιθήσεις μας για αυτές τις στάσεις και τις προθέσεις»* (Strawson 1982: 62).

Για τον Strawson η στάση των άλλων και η πρόθεσή τους απέναντί μας είναι τέτοιας σημασίας που συχνά καθορίζει την ευθύνη που θα τους καταλογίσουμε. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι η πράξη αυτή καθαυτή που εξετάζεται, ούτε ο αντίκτυπός της στον αποδέκτη της πράξης, αλλά η διαπροσωπική σχέση μεταξύ των δυο υποκειμένων, του πράττοντος και του αποδέκτη της πράξης και η πρόθεση της πράξης από τον πρώτο:

> *«Οι πράξεις ενός άλλου ατόμου μπορεί να εκπληρώνουν μια επιθυμία μου ή να με ωφελήσουν γενικά, αλλά αν αυτό ήταν στις προθέσεις του πράττοντος -λόγω της θετικής του προδιάθεσης απέναντί μου- εύλογα θα αισθανθώ ευγνωμοσύνη για αυτόν, συναίσθημα που δεν θα νιώσω αν το όφελος που είχα δεν ήταν ποτέ στόχος του πράττοντος και προέκυψε τυχαία και ακούσια από την πράξη του, ή αν ακόμη ο πράττων μετανιώνει για αυτήν»* (Strawson 1982: 62-3).

Οι στάσεις αντίδρασης για τον Strawson είναι η αντίδρασή μας στην ποιότητα της βούλησης/πρόθεσης των άλλων απέναντί μας ή και προς άλλους ανθρώπους, όπως αυτή εκδηλώνεται μέσω της συμπεριφοράς τους: της καλής ή κακής τους πρόθεσης, της αδιαφορίας τους ή της έλλειψης ενδιαφέροντος. Με βάση την παραπάνω επεξήγηση οι στάσεις αυτές συνιστούν αντίδραση στη δράση των άλλων, ακόμη και αν η δράση αυτή δεν απευθύνεται σε εμάς ή δεν μας αφορά άμεσα. Η γενίκευση αυτή οδηγεί στο διαχωρισμό των στάσεων αντίδρασης σε άμεσες (προσωπικές) και έμμεσες (για λογαριασμό τρίτων), ενώ κάθε μια από αυτές τις στάσεις εκφράζει ένα είδος απαίτησης και προσδοκίας από τους

άλλους, στο πλαίσιο των διαπροσωπικών ανθρώπινων σχέσεων.[18] Πρόκειται, ωστόσο, όχι μόνο για τις απαιτήσεις που έχουμε από άλλους πράττοντες απέναντί μας (προσωπικές) και απέναντι στους άλλους (έμμεσες), αλλά και για τις απαιτήσεις που έχουμε από τους ίδιους τους εαυτούς μας απέναντι στους άλλους, με τις τελευταίες να πυροδοτούν συναισθήματα όπως εκείνα της υποχρέωσης, της ενοχής ακόμη και της ντροπής (Strawson 1982: 69-71).

Εξετάζοντας το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης από την πλευρά της ανθρώπινης συμπεριφοράς και των στάσεων αντίδρασης, ο Strawson απαντά στα δύο βασικά επιχειρήματα των πεσιμιστών/ασυμβατοκρατών υποστηρίζοντας ότι η επιβεβαίωση της ύπαρξης του αιτιακού προκαθορισμού δεν δικαιολογεί την αναστολή των ανθρώπινων στάσεων αντίδρασης (ορθολογικό επιχείρημα), αλλά ακόμη και αν τη δικαιολογούσε αυτό θα ήταν αδύνατον από πλευράς της ανθρώπινης ικανότητας να αναστείλει ολοκληρωτικά τις απαιτήσεις και τις συναισθηματικές του στάσεις απέναντι στους άλλους (νατουραλιστικό επιχείρημα).

> *«Η δέσμευση του ανθρώπου να συμμετέχει σε καθημερινές διαπροσωπικές σχέσεις είναι, νομίζω, ολοκληρωτική και πολύ βαθιά ριζωμένη, για να μπορέσει να πάρει σοβαρά τη σκέψη ότι μια γενική θεωρητική πεποίθηση θα άλλαζε τόσο τον κόσμο που ζούμε ώστε να μην περιλαμβάνει πλέον διαπροσωπικές σχέσεις όπως τις κατανοούμε -και η συμμετοχή σε διαπροσωπικές σχέσεις όπως τις κατανοούμε ισοδυναμεί με την έκθεσή μας ακριβώς στις στάσεις αντίδρασης και στα συναισθήματα που τίθενται υπό αμφισβήτηση»* (Strawson 1982: 67).

Οι περιπτώσεις που δεν προκαλούν στάσεις αντίδρασης, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, είναι αυτές των μη εμπρόθετων/ακούσιων πράξεων και εκείνες των φορέων από τους οποίους δεν μπορούμε να έχουμε ανάλογες απαιτήσεις λόγω των ψυχογενών δυσλειτουργιών τους ή της αδυναμίας τους -στη βάση των εμπειριών ζωής τους- να συγκροτήσουν έναν ηθικό εαυτό. Καμία από τις παραπάνω ομαδοποιήσεις, ωστόσο, δεν φαίνεται να επηρεάζεται από, ή έστω να σχετίζεται με, τον αιτιακό προκαθορισμό (Russell 2011: 201-2). Αλλά, ακόμη και αν ο άνθρωπος είχε τη δυνατότητα μιας αντικειμενικής στάσης απέναντι στους άλλους,

[18] Ενώ οι προσωπικές στάσεις αντίδρασης βασίζονται στην προσδοκία μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς από τους άλλους απέναντί μας (καλή προαίρεση ή έστω την απουσία της κακής προαίρεσης ή αδιαφορίας), οι έμμεσες στάσεις αντίδρασης αποτελούν τη γενίκευση των απαιτήσεων για μια ανάλογη συμπεριφορά στο σύνολο του ανθρώπινου πληθυσμού -και όχι μόνο στο άτομό μας (Strawson 1982: 69).

απαλλαγμένης από συναισθήματα ηθικού καταλογισμού και ανάλογες απαιτήσεις, αυτό θα οδηγούσε στην ανθρώπινη απομόνωση:

> *«… εν τη απουσία κάθε είδους τέτοιων στάσεων είναι ιδιαίτερα αμφίβολο το αν θα βρίσκαμε, ως κοινωνία, οποιοδήποτε άλλο σύστημα ανθρωπίνων σχέσεων που να έχει νόημα»* (Strawson 1982: 80).

Στη βάση του ότι οι πρακτικές της ηθικής αποδοκιμασίας και της επιδοκιμασίας δεν αξιοποιούν μόνο αλλά και εκφράζουν την ανθρώπινη φύση, ο Strawson αποδέχεται την αξιολόγηση των πράξεων με στόχο τη ρύθμιση της κοινωνικής συμπεριφοράς, όπως την αντιλαμβάνονται οι συμβατοκράτες, τονίζοντας, ωστόσο, ότι αυτές οι πρακτικές -τόσο οι ίδιες όσο και η αντίδρασή μας σε αυτές- δεν είναι παρά η έκφραση και η εκδήλωση των ηθικών μας στάσεων. Και είναι αυτό το ιδιαίτερα σύνθετο δίκτυο στάσεων αντίδρασης και συναισθημάτων που πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι βρίσκεται στον πυρήνα της ηθικής ζωής του ανθρώπου, που διατηρεί τις ισορροπίες και ρυθμίζει τον κοινωνικό βίο (Strawson 1982: 78-9).

4.1.1 Κριτική στη στρωσονιανή θεωρία των στάσεων αντίδρασης

Επιχειρώντας να συμβιβάσει τη φιλοσοφική «ένταση» μεταξύ του αιτιακού προκαθορισμού και της ηθικής υπευθυνότητας, ο Strawson διακρίνει μεταξύ δυο διαφορετικών τρόπων πρόσληψης του κόσμου. Ο άνθρωπος έχει τη δυνατότητα να αντιμετωπίσει και να ερμηνεύσει τη δράση και τη συμπεριφορά των συνανθρώπων του στη βάση είτε της συμμετοχικής είτε της αντικειμενικής οπτικής. Η αντικειμενική στάση μας ωθεί να δούμε τον άνθρωπο ως μέρος/αντικείμενο του φυσικού κόσμου -και επομένως αιτιακά χειραγωγήσιμο με διάφορους τρόπους. Η συμμετοχική στάση μάς επιτρέπει να δούμε και να αντιμετωπίσουμε τους άλλους ως όντα ικανά να δεχθούν στάσεις αντίδρασης (Snowdon & Gomes 2019: chapter 8.5). Το έργο του Strawson αποτελεί σταθμό στον φιλοσοφικό διάλογο για την ελεύθερη βούληση και την ηθική υπευθυνότητα, καθώς μετατοπίζει το κέντρο βάρους από το μεταφυσικό πεδίο σε εκείνο της κοινωνικής πρακτικής και της ανθρώπινης στάσης απέναντι στη συμπεριφορά των άλλων. Κατά τον Strawson, όταν συνάπτουμε

διαπροσωπικές σχέσεις με άλλους, επιτρέπουμε στον εαυτό μας να βιώσει συγκεκριμένα συναισθήματα. Και αφού από τη φύση μας δεν μπορούμε παρά να συμμετέχουμε σε κοινωνικές σχέσεις, η εμπειρία αυτών των συναισθημάτων -των στάσεων αντίδρασης- αποτελεί φυσικό επακόλουθο της διαπροσωπικής εμπλοκής (Berman 2014: 1). Μια σημαντική επίσης συνεισφορά του Strawson σχετίζεται με τη μεθοδολογική του επιλογή να υποστηρίξει το συμβατοκρατικό επιχείρημα: στη βάση των στάσεων αντίδρασης δεν εξετάζεται αν ο πράττων είναι πραγματικά ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του, αλλά αν οι άλλοι δικαιολογούνται να του αποδώσουν ηθική ευθύνη για την επιτέλεσή της. Σε αυτό το πλαίσιο, η συμβατοκρατική θέση προκύπτει αν εξετάσουμε δυο εντελώς διαφορετικά επίπεδα, το δι-υποκειμενικό διαπροσωπικό επίπεδο των ανθρώπινων σχέσεων και το αντικειμενικό του φυσικού κόσμου και των νόμων που τον διέπουν. Τα δυο αυτά διαφορετικά πεδία είναι μεταξύ τους συμβατά γιατί ακριβώς δεν φαίνεται να εφάπτονται:

> *«Η ηθική και ο αιτιακός προκαθορισμός παρουσιάζουν συμβατότητα επειδή το αντικειμενικό πεδίο στο οποίο αναπτύσσεται ο διάλογος για τον αιτιακό προκαθορισμό είναι, κατά μια έννοια, άσχετο με την ηθική»* (Sneddon 2005: 241).

Η ηθική ευθύνη, επομένως, στη στρωσονιανή προσέγγιση δεν είναι μια αντικειμενική αφηρημένη μεταφυσική έννοια που σχετίζεται με τον φορέα της πράξης αλλά συγκροτείται στη βάση των κοινωνικών πρακτικών του αποδέκτη της πράξης, και του τρόπου με τον οποίο ο ίδιος αντιμετωπίζει τον πράττοντα. Σε αυτό το πλαίσιο, η σημαντική συνεισφορά του Strawson στη συζήτηση για την ελεύθερη βούληση, και κατ' επέκταση για την ηθική ευθύνη που προκύπτει από αυτήν, έγκειται στην εισαγωγή της έννοιας των ανθρώπινων προσδοκιών και των απαιτήσεων στο πλαίσιο των διαπροσωπικών σχέσεων. Πρόκειται για την επαναφορά της σημασίας της ανθρώπινης συσχέτισης στην ηθική συγκρότηση και αξιολόγηση του ατόμου[19] (Tognazzini 2013: 4595-6).

Ωστόσο, η «κοινωνικοποίηση» της ηθικής υπευθυνότητας και η αναγκαία σύνδεσή της με τις ανθρώπινες σχέσεις στο πλαίσιο μιας κοινότητας/ κοινωνικής ομάδας φαίνεται να εγείρει δυο σημαντικά ζητήματα: αφενός την πιθανότητα απόλυτης εξάρτησης των ηθικών νορμών από την πολιτισμική συγκρότηση της εκάστοτε κοινότητας και αφετέρου την

[19] Πέραν της συνεισφοράς του Strawson τόσο στο φιλοσοφικό όσο και στο εννοιολογικό επίπεδο του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης, καινοτομίες φαίνεται να εισάγονται και στο πεδίο της μεθοδολογιίας που χρησιμοποιεί, καθώς η θεωρία του βασίζεται κυρίως σε εμπειρικά ευρήματα και παρατηρησιακά δεδομένα της ανθρώπινης συμπεριφοράς (Russell 2011: 199).

αδυναμία προσδιορισμού της ίδιας της έννοιας της ηθικής υπευθυνότητας εκτός των κοινωνικών σχέσεων και της κοινωνίας εν γένει. Κατά Strawson, και οι δυο αυτές συνθήκες φαίνεται να οδηγούν στη θέση ότι ηθικά υπεύθυνος είναι όποιος δύναται να θεωρηθεί υπεύθυνος από τους άλλους (Σαργέντης 2012: 82-3) -Μια τόσο γενική θέση, ωστόσο, δυσχεραίνει τον προσδιορισμό της ηθικής ευθύνης καθιστώντας τον εξαρτώμενο από το βαθμό των προσδοκιών του ατόμου, τον χαρακτήρα του αλλά και τις κοινωνικές νόρμες της κοινότητάς του. Η ηθική αξιολόγηση των ατόμων, των συναισθημάτων και των προθέσεών τους, αλλά και η δυναμική των διαπροσωπικών σχέσεων στη διαμόρφωση προσδοκιών και απαιτήσεων, τοποθετούν στο κέντρο του διαλόγου τον άνθρωπο, το ηθικό του συναίσθημα και τον υποκειμενικό τρόπο πρόσληψης και ερμηνείας της στάσης των άλλων, συνθήκη που μπορεί μεν να αναδεικνύει την κοινωνική φύση του ατόμου, αλλά φαίνεται να μην επιτρέπει έναν γενικό, εξωτερικό και αντικειμενικό[20] τρόπο αξιολόγησης της ανθρώπινης πράξης.

Πιστός, επίσης, στη μεθοδολογική του επιλογή να μην διεισδύει σε βάθος στις έννοιες και τις ερμηνείες τους και να μην εξετάζει τους όρους και τις προϋποθέσεις κάθε συνθήκης, ο Strawson δεν περιγράφει με ακρίβεια την προέλευση και τη φύση των στάσεων αντίδρασης. Μπορεί να τις τοποθετεί στον πυρήνα της ανθρώπινης ύπαρξης, να τις θεωρεί πρωτογενή ανθρώπινα χαρακτηριστικά συμβατά με την ανθρώπινη φύση[21] και την πηγή των κοινωνικών πρακτικών επιβράβευσης ή επίκρισης, αλλά φαίνεται να προσπερνά ζητήματα όπως το πώς δημιουργούνται αυτά τα χαρακτηριστικά, το αν είναι μόνο ανθρώπινα και το αν προϋποθέτουν την ύπαρξη της κοινωνίας για να αναπτυχθούν ή να εκδηλωθούν (Παπαδαμιανός 2019: 66-7 & 71-2). Ωστόσο, δεν είναι μόνο η ανεπαρκής θεμελίωση της προέλευσης των στάσεων αντίδρασης. Ο Strawson δέχεται κριτική γιατί φαίνεται να αγνοεί ή να μην εστιάζει επαρκώς στην προέλευση του ίδιου του χαρακτήρα και της ηθικής συγκρότησης του ατόμου στη βάση των βιωμάτων του και των εμπειριών των παιδικών του χρόνων. Σύμφωνα με τον Gary Watson, ο Strawson αγνοεί την ιστορική διάσταση και διαμόρφωση της έννοιας της υπευθυνότητας, η οποία είναι εμφανής κυρίως σε περιπτώσεις που η ανατροφή του ατόμου και τα βιώματά του έχουν συντελέσει στην απανθρωποποίησή του. Η κακοποίηση στα παιδικά χρόνια ενός εγκληματία μπορεί να αποπροσανατολίσει τις

[20] Ο Strawson (1982: 65-6) κάνει τη διάκριση μεταξύ των συμμετοχικών στάσεων αντίδρασης (participant reactive attitudes) και των αντικειμενικών στάσεων αντίδρασης (objective reactive attitudes), με τις δεύτερες, ωστόσο, να επικρατούν των πρώτων στις περιπτώσεις εκείνες που το άτομο δρα σε συνθήκες «μη κανονικότητας ή ανωριμότητας».

[21] Πιο συγκεκριμένα ο Strawson (1982: 67) αναφέρεται στις συμμετοχικές στάσεις αντίδρασης χαρακτηρίζοντάς τις «φυσικές ανθρώπινες αντιδράσεις».

στάσεις αντίδρασής μας και ο εγκληματίας μπορεί να αντιμετωπίζεται από τον κοινωνικό του περίγυρο όχι μόνο σαν θύτης αλλά και σαν θύμα. Αυτή η αντίθεση στα συναισθήματα και στις στάσεις αντίδρασης δεν θα αναδυθεί αν μαζί με τις συνθήκες καθαυτές της πράξης δεν εξεταστεί και το παρελθόν του πράττοντος στη βάση του οποίου δομήθηκε η προσωπικότητα και ο χαρακτήρας του (Watson, 1994: 135-142).

Τέλος, η εστίαση της θεωρίας του Strawson στο ηθικό συναίσθημα και η ασάφειά της για το βαθμό συνεισφοράς του Λόγου, των διανοητικών/γνωσιακών διεργασιών και των πεποιθήσεων του ατόμου στη διαμόρφωση των στάσεων αντίδρασης -και συνεπώς στην απόδοση ή μη ηθικής ευθύνης στον φορέα κάθε πράξης- αποτελεί ένα ακόμη συγγενές σημείο κριτικής της στρωσονιανής θεωρίας (Σαργέντης 2012: 82, Παπαδαμιανός 2019: 99-100). Ωστόσο, η μετατόπιση του διαλόγου τόσο από τη διαμάχη της οντολογικής επικράτησης της ελευθερίας της βούλησης έναντι του αιτιακού προκαθορισμού και αντίστροφα, όσο και από την προσπάθεια κατανόησης μιας ενδεχόμενης λογικής συμβατότητας της ελευθερίας και της αιτιότητας σε επίπεδο εννοιών, στην ανθρώπινη πρακτική διεργασία της απόδοσης των ευθυνών αποτελεί μια σημαντική προσθήκη στο φιλοσοφικό πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, στο πλαίσιο της μετάβασης από τη θεωρία στην πράξη και της αναγνώρισης της καθοριστικής σημασίας του ηθικού συναισθήματος για τον άνθρωπο.

4.2 Harry Frankfurt. Η διάκριση των ελευθεριών και η ιεραρχική διαβάθμιση των επιθυμιών

Σε αντίθεση με τη μεθοδολογική επιλογή του Strawson, λίγα χρόνια αργότερα ο αμερικανός φιλόσοφος Harry Frankfurt επιχειρεί έναν ακριβή και σαφή προσδιορισμό των εννοιών της ελευθερίας και της επιθυμίας. Η ελευθερία για τον Frankfurt μπορεί να εκφραστεί με δυο διαφορετικούς τρόπους: ως ικανότητα του ατόμου να πράττει ελεύθερα (ό,τι επιθυμεί) και ως ικανότητα του ατόμου να επιθυμεί ελεύθερα. Η διάκριση αυτή αποσυνδέει τη μια μορφή ελευθερίας από την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων επιτρέποντάς της, ωστόσο, να αξιώνει τον καταλογισμό ηθικής ευθύνης (Σαργέντης 2012: 85-6, Παπαδαμιανός 2019: 192-4).

Βασιζόμενος στην παραπάνω διάκριση ο Frankfurt αναπτύσσει τη θεωρία του για τις επιθυμίες.[22] Πρόκειται για μια ιεραρχικά δομημένη θεωρία που διακρίνει μεταξύ επιθυμιών πρώτου και δευτέρου επιπέδου/βαθμού. Οι πρώτες έχουν ως αντικείμενό τους την πράξη και οι δεύτερες την ίδια την επιθυμία. Οι επιθυμίες πρώτου επιπέδου (first order desires) είναι οι επιθυμίες μας που αναφέρονται σε μια πράξη (επιθυμίες να κάνουμε κάτι). Για παράδειγμα, να επισκεφθούμε ένα νησί ή να πιούμε ένα ποτό, ή ακόμη και να ξεσπάσουμε στον εργοδότη μας. Εκείνες οι επιθυμίες που πράγματι οδηγούν σε πράξη (αυτές που εν τέλει υλοποιούνται υπερισχύοντας των υπολοίπων), είναι οι αποτελεσματικές επιθυμίες (effective desires) και είναι αυτές που ο αμερικανός φιλόσοφος ονομάζει βουλήσεις (wills). Πολλές ωστόσο από τις πρωτοβάθμιες επιθυμίες πιθανόν να μην μετασχηματιστούν ποτέ σε πράξη. Ποια όντα, όμως, έχουν επιθυμίες και βουλήσεις; Σε αυτό το ερώτημα ο Frankfurt απαντά ότι και οι άνθρωποι αλλά και τα ζώα, έχουν τόσο επιθυμίες όσο και βουλήσεις. Αυτό που διακρίνει, ωστόσο, τον άνθρωπο από το ζώο, είναι η ικανότητά του να αναστοχάζεται και να αυτο-αξιολογείται (reflective self evalutation). Στον άνθρωπο η βούληση είναι ελεύθερη, γιατί μόνο αυτός, ως είδος, έχει και επιθυμίες δευτέρου επιπέδου (second order desires): επιθυμίες που δεν αναφέρονται σε πράξεις και δεν αποβλέπουν σε αυτές, αλλά σε άλλες επιθυμίες. Είναι οι επιθυμίες του ανθρώπου να έχει συγκεκριμένες επιθυμίες (πρώτου επιπέδου). Η επιθυμία του, για παράδειγμα, να προτιμά τις ωφέλιμες για την υγεία του ασχολίες: «Μακάρι να είχα όρεξη σήμερα να πάω στο γυμναστήριο». Σε αυτό το σχήμα, ο Frankfurt προσθέτει και τις βουλητικές επιθυμίες δευτέρου επιπέδου (second order volitions), οι οποίες αποτελούν επιθυμίες να έχουμε συγκεκριμένες βουλήσεις –επιθυμούμε δηλαδή να έχουμε συγκεκριμένες επιθυμίες πρώτου επιπέδου που να υπερισχύσουν και να υλοποιηθούν, οδηγώντας σε πράξη (Mc Kenna & Coates 2020: chapter 4.2). Συνοπτικά ο Frankfurt διακρίνει τις ανθρώπινες επιθυμίες σε:

- Α βαθμού επιθυμίες: Η επιθυμία μου να φάω παγωτό.
- Α βαθμού βουλήσεις: Όταν η επιθυμία μου να φάω παγωτό με οδηγεί όντως στο να το φάω.
- Β βαθμού επιθυμίες: Η επιθυμία μου να έχω την επιθυμία να φάω παγωτό.

[22] Ο Frankfurt αναπτύσσει για πρώτη φορά την ιεραρχική διάκριση των επιθυμιών το 1971 στο κείμενό του *Freedom of the Wiil and the Concept of a Person*.

- Β βαθμού βουλήσεις: Η επιθυμία μου να είναι αποτελεσματική η επιθυμία μου να φάω παγωτό (να θέλω η επιθυμία μου να φάω παγωτό να με οδηγήσει στο να το φάω).

Και είναι μόνο οι τελευταίες -οι βουλητικές επιθυμίες δευτέρου βαθμού- που συγκροτούν την έννοια του προσώπου. Οι άνθρωποι που δεν καταφέρνουν να έχουν τέτοιες επιθυμίες (πιθανόν λόγω ψυχικής ανισορροπίας, εθισμού η ηλικιακής ανωριμότητας) δεν είναι πρόσωπα (persons), είναι απλώς εθελόνια (wantons).[23]

Αναλυτικότερα, ο Frankfurt εστιάζει στην πρόταση «Ο Α θέλει να Χ» και επισημαίνει ότι όπου το «να Χ» αναφέρεται σε μια πράξη ή μη πράξη, η πρόταση περιγράφει πρώτου βαθμού επιθυμίες. Όπου ωστόσο, το «να Χ» αναφέρεται στις ίδιες τις πρώτου βαθμού επιθυμίες τότε η πρόταση αποτελεί μια σύμπτυξη της αναλυτικότερης πρότασης «Ο Α θέλει να θέλει να Χ» και περιγράφει δευτέρου βαθμού επιθυμίες. Η έννοια της βούλησης, τόσο στον πρώτο όσο και στον δεύτερο βαθμό, εισάγεται από τον Frankfurt για να αποδώσει την ένταση των επιθυμιών, ξεχωρίζοντας εκείνες που έχουν καθοριστικό ρόλο στην υλοποίηση της πράξης ή της μη πράξης. Η βούληση, υπό αυτήν την έννοια, δεν θα πρέπει να συγχέεται με την πρόθεση του ατόμου να πράξει ή να μην πράξει, αλλά με την αποτελεσματικότητα της θέλησής του, που εν τέλει οδηγεί στην πράξη/ ή τη μη πράξη (Frankfurt 1971: 7-8). Για την πλήρη κατανόηση της παραπάνω θεωρίας, αλλά και της έννοιας του εθελονίου, ο Frankfurt αναφέρει το παράδειγμα δυο εθισμένων στα ναρκωτικά ανθρώπων, που και οι δυο έχουν, μεταξύ άλλων, δυο αντικρουόμενες πρώτου βαθμού επιθυμίες: να κάνουν χρήση [πιθανόν επειδή τους προκαλεί όμορφα συναισθήματα] και να μην κάνουν χρήση [πιθανόν επειδή αναγνωρίζουν ότι τους βλάπτει]. Ο πρώτος χρήστης διαφέρει στο ότι έχει και μια δευτέρου βαθμού βούληση, να υπερισχύσει η επιθυμία του να μην κάνει χρήση. Ωστόσο, δεν το καταφέρνει καθώς τον νικά ο εθισμός του. Ο συγκεκριμένος χρήστης ονομάζεται από τον Frankfurt απρόθυμος χρήστης ναρκωτικών ουσιών και είναι πρόσωπο, αφού έχει γνώμη για τις επιθυμίες του και επιθυμεί το δίλημμά του να έχει μια συγκεκριμένη έκβαση. Ο δεύτερος χρήστης, ωστόσο, φαίνεται να έχει μόνο πρώτου βαθμού επιθυμίες και να μην νοιάζεται για το ποια από αυτές τις επιθυμίες θα υπερισχύσει. Είτε δεν έχει τη δυνατότητα να αναστοχαστεί και να αξιολογήσει τις πρώτου

[23] Ο Frankfurt (1971: 11) προσθέτει για τα wantons ότι το πιο χαρακτηριστικό τους γνώρισμα είναι ότι δεν ενδιαφέρονται για τη βούλησή τους. Η απόδοση στα ελληνικά είναι δανεισμένη από το βιβλίο του Κωνσταντίνου Σαργέντη (2012: 87) *Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης*.

βαθμού επιθυμίες του, είτε δεν τον ενδιαφέρει να το κάνει. Ο δεύτερος χρήστης, για τον Frankfurt, δεν είναι πρόσωπο, είναι εθελόνιο (Frankfurt 1971: 12-4).

Το εγχείρημα του Frankfurt να ορίσει και να περιγράψει με σαφήνεια την έννοια του προσώπου εκκινεί από την προσπάθειά του να αποσυνδέσει τη χρήση του όρου με συγκεκριμένα είδη ύπαρξης. Ορισμοί όπως του Strawson και του Ayer που συνδέουν το πρόσωπο με την πνευματική και σωματική έκφανση των ιδιοτήτων των όντων για τον Frankfurt φαίνονται ελλιπείς. Για εκείνον:

> «*το πιο ουσιαστικό χαρακτηριστικό που διακρίνει τα πρόσωπα από τα υπόλοιπα όντα συνδέεται με τη βούληση του ατόμου και τη δομή της [….] Πέρα από το να θέλουν ή να επιλέγουν ή να ωθούνται σε μια πράξη ή σε μια άλλη, οι άνθρωποι μπορεί επίσης να θέλουν να έχουν (ή να μην έχουν) συγκεκριμένες επιθυμίες και κίνητρα. Είναι ικανοί να θέλουν να είναι διαφορετικοί από αυτό που είναι, και να έχουν άλλες προτιμήσεις και άλλους στόχους*» (Frankfurt 1971: 6-7).

Και είναι αυτή η χαρακτηριστική ικανότητα του προσώπου στην οποία ο Frankfurt αναγνωρίζει την πραγματική έννοια της ελευθερίας, εκείνη της ελεύθερης βούλησης, διακρίνοντάς την από το ελεύθερο πράττειν:

> «*Δεν θεωρούμε ότι τα ζώα έχουν ελεύθερη βούληση αν και γνωρίζουμε ότι ένα ζώο είναι ελεύθερο να τρέξει προς όποια κατεύθυνση επιλέξει. Η ελευθερία, επομένως, να κάνουμε ό,τι θέλουμε, δεν είναι αρκετή προϋπόθεση για την ελευθερία της βούλησής μας. Δεν είναι ούτε καν αναγκαία*» (Frankfurt 1971: 14).

Με αυτόν τον τρόπο ο Frankfurt διακρίνει την ελευθερία της πράξης από εκείνη της βούλησης, τονίζοντας πως στην πρώτη περίπτωση η εστίαση είναι στη σχέση επιθυμίας – πράξης ενώ στη δεύτερη στη σχέση των επιθυμιών μεταξύ τους.

> «*Η βούληση ενός προσώπου είναι ελεύθερη μόνο αν το πρόσωπο έχει τη βούληση που επιθυμεί. Αυτό σημαίνει ότι το πρόσωπο είναι ελεύθερο να μετατρέψει οποιαδήποτε από τις πρωτοβάθμιες επιθυμίες του σε βούληση. Σε αυτό το πλαίσιο, οποιαδήποτε και αν είναι η βούλησή του, η βούληση του προσώπου που διαθέτει ελεύθερη βούληση θα μπορούσε να είναι διαφορετική. Θα μπορούσε να έχει*

διαμορφώσει μια διαφορετική βούληση από αυτή που διαμόρφωσε» (Frankfurt 1971: 24).

Το ζήτημα, έτσι, δεν αφορά στη σχέση μεταξύ της επιθυμίας και της πράξης (αυτό που θέλω να πράξω και αυτό που πράττω) αλλά τη σχέση μεταξύ των δευτεροβάθμιων βουλήσεων του ατόμου (προσώπου κατά τον Frankfurt) και της βούλησής του. Η ελευθερία παρεμποδίζεται, όταν η βούληση του ατόμου δεν αποτυπώνει τις δευτεροβάθμιες βουλήσεις του (Rostbøll 2004: 132), ενώ πληρούται, όταν το άτομο είναι ελεύθερο να επιθυμεί αυτό που θέλει να επιθυμεί. Ο συνδυασμός των δυο ελευθεριών, της πράξης και της βούλησης, στοιχειοθετεί τη μεγαλύτερη δυνατή ανθρώπινη ελευθερία. Με βάση την παραπάνω ανάλυση, ο Frankfurt εξηγεί ότι ο απρόθυμος τοξικομανής έχει μεν βούληση αλλά δεν είναι ελεύθερη, δεδομένου ότι η πράξη του δεν ταυτίζεται με τη βούληση που επιθυμεί, καθώς ο εθισμός του υπερνίκησε τη βουλητική του επιθυμία. Το ίδιο υποστηρίζει και για μια τρίτη περίπτωση τοξικομανούς που αναφέρει ως παράδειγμα. Ο τρίτος χρήστης έχει επιθυμίες και βουλήσεις πρώτου, αλλά και δευτέρου, βαθμού. Οι δευτεροβάθμιες βουλητικές του επιθυμίες, σε αντίθεση με τον απρόθυμο τοξικομανή, συνηγορούν υπέρ της συνέχισης της χρήσης, με την οποία φαίνεται ικανοποιημένος, καθώς του προκαλεί ευχαρίστηση. Ο τρίτος χρήστης είναι επίσης πρόσωπο, καθώς είναι σε θέση να αναστοχαστεί και να αξιολογήσει τις πρωτοβάθμιες επιθυμίες του, αλλά η βούληση του δεν είναι ελεύθερη, καθώς και σε αυτήν την περίπτωση την καθορίζει η εξάρτηση (Frankfurt 1971:17-20).

Μελετώντας το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, ο Frankfurt, δυο χρόνια νωρίτερα, διαφώνησε με τους κλασικούς συμβατοκράτες για την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων (principle of alternative possibilities), όπως ο ίδιος την αποκαλεί, ως αναγκαία συνθήκη για την ελευθερία της βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Για τους κλασικούς συμβατοκράτες, για να υπάρχει ελεύθερη βούληση και επομένως ηθική ευθύνη για μια πράξη, θα πρέπει να αποδειχθεί ότι το άτομο μπορούσε να πράξει διαφορετικά. Για τον Frankfurt, ωστόσο, ένα άτομο είναι ηθικά υπεύθυνο για τις πράξεις του ακόμα και σε περιπτώσεις που δεν μπορούσε να πράξει διαφορετικά, ακόμη και σε περιπτώσεις, δηλαδή, που ήταν εξαναγκασμένο να πράξει ως έπραξε είτε από εξωτερικούς είτε από εσωτερικούς παράγοντες. Για να επιχειρηματολογήσει υπέρ της άποψής του, ο Frankfurt χρησιμοποιεί νοητικά πειράματα: τι ισχύει αν η επιβληθείσα πράξη τυγχάνει να ταυτίζεται με την πράξη που θα επέλεγε ελεύθερα ο πράττων; Η επιβολή και ο καταναγκασμός για τον αμερικανό φιλόσοφο δεν αποκλείουν a priori την ηθική υπευθυνότητα, δεδομένου ότι δεν γνωρίζουμε τον ρόλο που εν τέλει έπαιξαν στην απόφαση του ατόμου να πράξει. Και πόσο αποκλείει η

έλλειψη εναλλακτικών επιλογών την ηθική ευθύνη, όταν η επιλογή που παραμένει είναι αυτή που το άτομο πραγματικά προτιμά; Και τι γίνεται στις περιπτώσεις που το άτομο επιλέγει ελεύθερα μια πράξη, αγνοώντας ότι στην πραγματικότητα ήταν η μοναδική του επιλογή; Σε αυτήν την περίπτωση προστίθεται το στοιχείο της επίγνωσης (της ύπαρξης εναλλακτικών επιλογών από τον πράττοντα).

4.2.1 Κριτική στην ιεραρχική προσπάθεια του Frankfurt να διασώσει την ελεύθερη βούληση

Για την αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων στη σκέψη του Frankfurt αναπτύσσεται ένας μακροσκελής διάλογος αναφορικά με την ισχύ και την εγκυρότητά της αλλά και τη σχέση της με την ηθική υπευθυνότητα. Με παραδείγματα που, κυρίως, αναλύουν τι ακριβώς σημαίνει και τι συνεπάγεται η ύπαρξη εναλλακτικών δυνατοτήτων, αλλά και πώς ερμηνεύεται σε διαφορετικές περιπτώσεις η έννοια της δυνατότητας μέσω της χρήσης του ρήματος μπορώ (Παπαδαμιανός 136-8), ο διάλογος συνεχίζεται με επιχειρήματα που φαίνονται να άπτονται περισσότερο της χρήσης της γλώσσας. Ο Dennett για παράδειγμα στο πρόβλημα CDO (Could have Done Otherwise) όπως το ονομάζει, αναρωτιέται αν πραγματικά υπάρχει κάποια σύνδεση μεταξύ της απόδοσης ηθικής ευθύνης για μια πράξη και τη δυνατότητα του πράττοντος να έχει πράξει διαφορετικά: *«Μπορεί κανείς να μου αναφέρει μια περίπτωση όπου δεν αποδόθηκε η ευθύνη μιας πράξης στον φορέα της, μέχρι να γίνει σαφές αν αυτός είχε άλλες επιλογές;»* (Dennett 1984a: 553). Προσπαθώντας να αναλογιστεί τις περιπτώσεις στις οποίες οι άνθρωποι πραγματικά ενδιαφέρονται για την ύπαρξη άλλων επιλογών, ο Dennett διακρίνει μεταξύ των πράξεων που επισύρουν έπαινο και εκείνων που επισύρουν επίκριση: η ενδεχόμενη ύπαρξη εναλλακτικών δυνατοτήτων δεν αναζητείται ποτέ στις αξιέπαινες πράξεις, ενώ στις καταδικαστέες πράξεις -όταν, κατά κανόνα, τίθεται και το ερώτημα- ο ερωτών φαίνεται στην πραγματικότητα να ελπίζει στην ακριβώς αντίθετη απάντηση: ότι τη δεδομένη στιγμή δεν υπήρχαν εναλλακτικές επιλογές για τον πράττοντα.

Ακόμη, η μη ύπαρξη εναλλακτικών επιλογών πράξης θα μπορούσε να επιβεβαιωθεί, αν ο πράττων -σε κάθε χρονική στιγμή και περίσταση που ισχύουν οι ίδιες ακριβώς συνθήκες χωρίς καμία εξωτερική και εσωτερική διαφοροποίηση- θα επαναλάμβανε την ίδια ακριβώς πράξη. Όμως, όπως υποστηρίζει ο Dennett, η συνθετότητα των ανθρώπων είναι τέτοιου

βαθμού που η δυνατότητα επαναφοράς ακριβώς των ίδιων εσωτερικών και εξωτερικών προκείμενων φαίνεται να αποτελεί μεταφυσικό αίτημα. Ο Dennett αναπτύσσει και εκείνος τα επιχειρήματά του στη βάση νοητικών πειραμάτων, ενώ παράλληλα εστιάζει στην ανάλυση της έννοιας της δυνατότητας: πότε το «δεν μπορώ/ δεν μπορούσα» αναφέρεται σε κυριολεκτική ανικανότητα του πράττοντος να πράξει διαφορετικά τη δεδομένη στιγμή της πράξης -μια ανικανότητα του τύπου «ήμουν κλειδωμένος σε ένα δωμάτιο» (local fatality)- και πότε χρησιμοποιείται μεταφορικά, ώστε το «δεν μπορούσα» στην πραγματικότητα να υπονοεί ότι «οι αξίες μου, η ηθική μου ή η λογική μου δεν μου επέτρεπαν» να πράξω διαφορετικά; Και είναι στην τελευταία αυτή κατηγορία που με το παράδειγμα του Λούθηρου ο Dennett επιβεβαιώνει το ακριβώς αντίθετο από αυτό που πρεσβεύει η αρχή των εναλλακτικών δυνατοτήτων: η μεταρρύθμιση μπορεί να ήταν, ηθικά, μονόδρομος για τον γερμανό μοναχό, αλλά αυτό δεν τον εμπόδισε από το αναλάβει ολοκληρωτικά την ευθύνη της πράξης του (Dennett 1984a: 554-60).

Ωστόσο, η κριτική στη σκέψη του Frankfurt δεν περιορίζεται στο ζήτημα της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Μια από τις αδυναμίες της θεωρίας του φαίνεται να σχετίζεται με τον ασαφή καθορισμό των δευτεροβάθμιων επιθυμιών και βουλήσεων και την αδυναμία προσδιορισμού των στοιχείων εκείνων που τις καθιστούν ιδιαίτερες, ποιοτικά διαφορετικές και ανώτερες από τις επιθυμίες του πρώτου επιπέδου -και επομένως αναγκαίες προϋποθέσεις για την ελευθερία της βούλησης. Οι περιγραφές του Frankfurt αποκαλύπτουν μια αιτιακή σχέση μεταξύ των επιθυμιών διαφορετικών επιπέδων: οι δευτέρου βαθμού βουλήσεις φαίνεται να καθορίζουν αιτιακά τις πρώτου, με την έννοια ότι αυτές επιλέγουν ποια πρώτου βαθμού επιθυμία θα γίνει αποτελεσματική καθορίζοντας τη βούληση και επομένως την πράξη του ατόμου (Rostbøll 2004: 134-35). Σε αυτό το πλαίσιο, και εστιάζοντας στο παραπάνω κενό της θεωρίας του Frankfurt, ο Gary Watson αναρωτιέται αν η ύπαρξη των δευτέρου βαθμού επιθυμιών και βουλήσεων δεν θα μπορούσε απλώς να είναι τυχαία και, επομένως, να μην αποτελεί κριτήριο βαθύτερης ανθρώπινης ελευθερίας:

> *«…αλλά γιατί να ενδιαφέρεται κανείς οπωσδήποτε για τις υψηλότερου επιπέδου βουλήσεις του; Αφού οι δευτέρου βαθμού επιθυμίες είναι και αυτές επιθυμίες, το να εισάγονται στο πεδίο της αντιπαράθεσης, απλώς αυξάνει τον αριθμό των αντίπαλων θέσεων· δεν προσδίδει μια ιδιαίτερη θέση σε οποιοδήποτε αντίπαλο. Ο φορέας της πράξης μπορεί να μην ενδιαφέρεται καθόλου ποια δευτεροβάθμια επιθυμία του θα επικρατήσει»* (Watson 2003: 349).

Επίσης, πέραν της φύσης και της ιδιαιτερότητας των δευτεροβάθμιων επιθυμιών, στη θεωρία του αμερικανού φιλοσόφου παραλείπεται η αναφορά στην πηγή αυτών των επιθυμιών, η οποία κατά τη στοιχειοθέτηση της ηθικής ευθύνης του φορέα τη πράξης δεν εξετάζεται καθόλου. Με βάση αυτήν την εστίαση, παραγνωρίζονται όλες εκείνες οι περιπτώσεις που οι ίδιες οι δευτέρου βαθμού επιθυμίες και βουλήσεις του δρώντος δεν διαμορφώνονται ελεύθερα, αλλά αποτελούν προϊόν χειραγώγησης και στις οποίες, σύμφωνα με τον Frankfurt, ο πράττων φέρει την απόλυτη ευθύνη της πράξης, αφού πληρούται η συνθήκη επικαθορισμού της βούλησής του από τις δευτέρου βαθμού βουλητικές του επιθυμίες (Mc Kenna & Coates 2020: chapter 4.2).

Η επόμενη και ίσως η κυριότερη αδυναμία της φρανκφουρτιανής σκέψης σχετίζεται με την ιεραρχική της δομή: αν ο ρόλος των δευτέρου βαθμού επιθυμιών είναι να βάλουν σε τάξη τις πρώτου βαθμού επιθυμίες, ώστε ο πράττων να δεσμευτεί με μια από αυτές, η οποία θα αποτελέσει και τη βούλησή του, τότε δεν θα χρειάζονται αντίστοιχα και τρίτου βαθμού επιθυμίες για να διαχειριστούν τις δευτέρου, κ.ο.κ.; Αυτή η δομή μπορεί να οδηγήσει σε μια επ' άπειρον αναγωγή σε μεγαλύτερου βαθμού επιθυμίες, γεγονός που αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα τρωτά σημεία της φρανκφουρτιανής θεωρίας για την ελεύθερη βούληση (Σαργέντης 2012: 92-3). Το ζήτημα, επομένως, έγκειται στο πώς μπορεί να αποφευχθεί ο αυθαίρετος τερματισμός αυτής της αναγωγής. Σε μεταγενέστερο έργο του ο Frankfurt επιχειρώντας να επιλύσει το παραπάνω ζήτημα εστιάζει στην αποφασιστικότητα. Η στιγμή που θα τερματιστεί η αέναη αναγωγή σε υψηλότερα επίπεδα επιθυμιών είναι η στιγμή της απόφασης. Η στιγμή της αποφασιστικής δέσμευσης του ατόμου με μια συγκεκριμένη βουλητική επιθυμία δεν προκύπτει από την ανάγκη να διακοπεί η κλιμάκωση σε όλο και μεγαλύτερα επίπεδα, αλλά από μια πραγματική και ολόψυχη επιθυμία να υποστηριχθεί και να δηλωθεί η απόλυτη -και χωρίς κανέναν δισταγμό και επιφύλαξη- ταύτιση με μια συγκεκριμένη δευτεροβάθμια βούληση. Το σημείο στο οποίο τερματίζεται η σύγκρουση των επιθυμιών και κάθε αμφιβολία του ατόμου είναι το σημείο της απόλυτης βεβαιότητας -και αυτό, για τον Frankfurt δεν είναι σε καμία περίπτωση αυθαίρετο (Frankfurt 1988: 163 & 167-170).

Ωστόσο και αυτή η προσπάθεια διάσωσης της θεωρίας του παρουσίασε αδυναμίες, καθώς φαίνεται να μην εξετάζει τις περιπτώσεις στις οποίες οι συγκεκριμένες καθοριστικές αποφάσεις είναι αποφάσεις ακούσιες, αποφάσεις με τις οποίες το άτομο/πρόσωπο δεν ταυτίζεται ή αποφάσεις οι οποίες δεν το ικανοποιούν. Στη βάση αυτής της κριτικής ο Frankfurt αργότερα εγκαταλείπει την έννοια της αποφασιστικής ταύτισης αντικαθιστώντας την με εκείνη της ικανοποίησης (Rostbøll 2004: 138). Σχεδόν δέκα χρόνια αργότερα στο

κείμενό του *The Faintest Passion* ο Frankfurt, αφού καταστήσει σαφές ότι για την ταύτιση του ατόμου είναι απαραίτητη η ολοψυχία (wholeheartedness) και όχι η αμφιθυμία (ambivalence), καθώς το αμφίθυμο άτομο δεν μπορεί να ταυτιστεί, στη συνέχεια προσθέτει την έννοια της ικανοποίησης του ατόμου ως αναγκαίας συνθήκης: το άτομο για να διαθέτει ελεύθερη βούληση πρέπει να ταυτίζεται με καθοριστικές αποφάσεις για τη βούλησή του που το ικανοποιούν (Frankfurt 1999: 99 & 105). Το σημείο της ικανοποίησης με την απόφασή του είναι το σημείο εκείνο όπου το άτομο:

> *«…δεν πρέπει να σκεφτεί, να ενστερνιστεί ή να αποδεχτεί τίποτα. Δεν πρέπει να κάνει τίποτα απολύτως [….] Ίσως η κατάστασή του να μπορούσε να βελτιωθεί χωρίς κόπο και ίσως να γνωρίζει αυτό το ενδεχόμενο αλλά απλώς δεν ενδιαφέρεται»* (Frankfurt 1999: 104).

Η παραπάνω περιγραφή, ωστόσο, του ικανοποιημένου ατόμου/προσώπου δεν φαίνεται να διαφέρει σημαντικά από τον εξίσου παθητικό ορισμό του αδιάφορου για τις αποφάσεις του εθελονίου. Για να διακρίνει τις μεταξύ τους διαφοροποιήσεις ο Frankfurt εισάγει την έννοια του αναστοχασμού (reflection) και της αξιολόγησης (evaluation), έννοιες που στα προηγούμενά του έργα παραπέμπουν σε νοητικές διεργασίες για τις οποίες είναι αναγκαία η καταφυγή σε ανώτερου επιπέδου ικανότητες.[24] Αν διατηρηθεί το κριτήριο της ικανοποίησης για την καθοριστική και αποφασιστική ταύτιση του ατόμου με την επιθυμία του που θα μετατραπεί σε βούληση, ο Frankfurt πιθανόν να πρέπει να διαμορφώσει την έννοια του ικανοποιημένου προσώπου με τέτοιο τρόπο ώστε να μην απαιτεί προσφυγή σε ανώτερης βαθμίδας επιθυμίες, για να διαπιστώσει αν όντως είναι ικανοποιημένο. Γιατί τι νόημα θα είχε η θέση ότι το άτομο είναι ελεύθερο όταν είναι ικανοποιημένο, αν δεν διαθέτει κανέναν τρόπο να εξετάσει και να επαληθεύσει την ικανοποίησή του; (Rostbøll 2004: 139-41).

4.3 Ο Gary Watson και η διάκριση μεταξύ επιθυμιών και αξιακών κρίσεων

[24] Στο «Freedom of the Will» ο Frankfurt (1971: 12) αναφέρει ότι η αναστοχαστική αυτοαξιολόγηση εκδηλώνεται μέσω της διαμόρφωσης δευτέρου βαθμού επιθυμιών, ενώ στο «Identification and Wholeheartedness» (Frankfurt 1988: 165) παραδέχεται ότι δεν μπορεί να κατανοήσει την ύπαρξη αναστοχασμού χωρίς την προσφυγή στα ανώτερα επίπεδα των επιθυμιών (Rostbøll 2004: 140).

Επιχειρώντας να ερμηνεύσει την πράξη, ο Gary Watson απομακρύνεται από τη χιουμιανή σύνδεσή της με τις άλογες επιθυμίες και εισάγει στη συζήτηση της ελεύθερης βούλησης την έννοια των αξιών, όπως αυτές προκύπτουν από έλλογες διεργασίες.[25] Σε αυτό το πλαίσιο, αποδέχεται τον καίριο ρόλο της αυτοαξιολόγησης και του αναστοχασμού (επίσης ποιοτικά και ιεραρχικά ανώτερες δεξιότητες) και αναζητά τον ανθρώπινο μηχανισμό που συνδέει την ανθρώπινη κρίση με την επιθυμία και εν τέλει την πράξη. Για τον Watson -σε αντίθεση με τους κλασικούς συμβατοκράτες- δεν είναι οι απλές επιθυμίες που μας παρέχουν κρίσεις και λόγους για τις πράξεις μας, αλλά οι αξίες.[26]

Η ανάλυση του Watson εκκινεί από τη συμβατοκρατική παραδοχή ότι η ελευθερία κατανοείται με όρους ικανότητας και κυρίως της ικανότητας να αποκτήσουμε ή να πράξουμε αυτό που θέλουμε. Ωστόσο, όπως παρατηρεί, «*για την ανάπτυξη του διαλόγου περί ελευθερίας της πράξης και ελευθερίας της βούλησης η θέση αυτή είναι ιδιαίτερα ανεπαρκής*» (Watson 2003: 337), καθώς αυτό που ένα άτομο περισσότερο επιθυμεί μπορεί να μην είναι αυτό που, εν τέλει, θα υποκινηθεί να πράξει ή να αποκτήσει. Επομένως, ο βαθμός στον οποίο το άτομο επιθυμεί κάτι δεν καθορίζεται αποκλειστικά από την ένταση της επιθυμίας του (ή του κινήτρου του), αλλά επηρεάζεται σημαντικά και από τη δυνατότητά του να πράξει (αποτελεσματικότητα σε επίπεδο πράξης) (Watson 2003: 339). Σε αυτό το πλαίσιο ο Watson, βασιζόμενος στην πλατωνική διαίρεση της ψυχής σε δυο μέρη (το έλλογο και το άλογο), επιχειρεί να εντοπίσει και να ερμηνεύσει τις κινητήριες πηγές της πράξης:[27] ο άνθρωπος φαίνεται να διαθέτει αντίστοιχα δυο ειδών επιθυμίες, τις απλές (άλογες) που αποβλέπουν σε πράξεις τις οποίες δεν έχει τη δυνατότητα να αξιολογήσει και τις έλλογες (οι αλλιώς τις αξίες) τις οποίες μπορεί να αναστοχαστεί, κρίνοντας το πράττειν. Η διάκριση μεταξύ των δυο αυτών ειδών επιθυμίας δεν είναι μια διάκριση στη βάση του περιεχομένου τους αλλά:

---

[25] Σημαντική απομάκρυνση από τον Hume συνιστά και ο τρόπος που οι δυο φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται την έννοια του Λόγου (Reason) η οποία, ενώ για τον Watson συνιστά μια ακόμη κινητήρια δύναμη για την πράξη, στη θεωρία του Hume φαίνεται να έχει τον ρόλο του υπολογισμού και της στάθμισης.

[26] Οι θέσεις του αυτές αναπτύσσονται στο κείμενό του Free Agency που πρώτη φορά εκδόθηκε το 1975.

[27] Για τον Watson (2003: 342) και οι δυο αυτές μορφές επιθυμίας παρέχουν λόγους για τις πράξεις. Ωστόσο οι λόγοι που εκκινούν από τις απλές, άλογες επιθυμίες αποβλέπουν στην απαλλαγή του ατόμου από την ίδια του την επιθυμία, είτε μέσω της ικανοποίησής της, είτε μέσω της καταστολής της, σε αντίθεση με τους λόγους που προκύπτουν από την αξιολόγηση του αντικειμένου της επιθυμίας. Επομένως, στην πρώτη περίπτωση η απόκτηση του αντικειμένου της επιθυμίας μας αποτελεί μέσο για την καταπράυνση των παθών μας, ενώ στη δεύτερη περίπτωση η απόκτηση αυτή είναι αυτοσκοπός (Watson 2003: 343).

«…έχει να κάνει με την πηγή της επιθυμίας ή με τον ρόλο της στο γενικότερο 'σύστημα' των επιθυμιών και των στόχων του πράττοντος. Έχει να κάνει με τον λόγο που ο πράττων επιθυμεί αυτό που επιθυμεί […] η κατανόηση μιας επιθυμίας στη βάση του περιεχομένου της δεν ταυτίζεται με την κατανόησή της στη βάση της πηγής προέλευσής της. Δεν είμαι πεινασμένος λόγω της επιθυμίας μου να φάω. Ίσως θέλω να φάω επειδή θέλω να τρέφομαι επαρκώς ή επειδή πεινάω ή επειδή το φαγητό προσδίδει ευχαρίστηση. Αυτή η απλή επιθυμία μπορεί να έχει τρεις ανεξάρτητες πηγές προέλευσης (Watson 2003: 343).

Οι απλές/άλογες επιθυμίες εκκινούν από το επιθυμητικό -κατά τον Πλάτωνα- μέρος της ψυχής, ενώ οι έλλογες από το λογιστικό. Τα δυο αυτά μέρη εμπεριέχονται σε δυο αντίστοιχα διακριτά μεταξύ τους συστήματα, το αξιακό (valuation system)[28] και το κινητηριακό (motivational system),[29] και η βούληση του ατόμου είναι ελεύθερη, όταν αυτά βρίσκονται σε μεταξύ τους αρμονία, όταν δηλαδή αυτό που ωθούμαστε/ επιθυμούμε να κάνουμε ταυτίζεται με αυτό που κρίνουμε ότι είναι σωστό να κάνουμε, και εγκρίνεται από τον αξιακό μας κώδικα: *«αυτά τα συστήματα εναρμονίζονται στον βαθμό που ό,τι καθορίζει τις κρίσεις του πράττοντος καθορίζει παράλληλα και τις πράξεις του»* (Watson 2003: 347). Αντίθετα, οι ανθρώπινες πράξεις είναι ανελεύθερες όταν:

«ο πράττων δεν μπορεί να αποκτήσει αυτό που επιθυμεί ή εκτιμά περισσότερο, και αυτή η ανικανότητα οφείλεται στο δικό του κινητηριακό σύστημα. Σε αυτήν την περίπτωση η πράξη που περισσότερο επιθυμεί εμποδίζεται από την ίδια του τη βούληση» (Watson 2003: 338).

Στόχος του Watson, ωστόσο, είναι να αναδείξει ότι αυτή η ταύτιση δεν είναι δεδομένη, και ότι αυτά που επιθυμούμε δεν είναι απαραίτητα αυτά που κρίνουμε ως ορθά, δεδομένου ότι οι επιθυμίες μας, όπως υποστηρίζει, είναι τυφλές και βουβές ως προς το αγαθό:

---

[28] *«Το σύστημα αξιών του πράττοντος αποτελεί αυτό το σύνολο των σκέψεων που σε συνδυασμό με τις πραγματικές του πεποιθήσεις παράγει κρίσεις του τύπου: 'λαμβάνοντας υπόψη όλες τις παραμέτρους, αυτό που πρέπει να κάνω στην προκειμένη περίπτωση είναι…'»* (Watson 2003: 346).

[29] «*Το σύστημα κινήτρων του πράττοντος αποτελεί αυτό το σύνολο των σκέψεων που τον κινητοποιούν να πράξει. Αναγνωρίζουμε αυτό το σύστημα εντοπίζοντας αυτά που τον κινητοποιούν*» (Watson 2003: 347).

«…τα συναισθήματα όπως ο θυμός και ο φόβος συνίστανται, εν μέρει, σε αυθόρμητες τάσεις να κάνουμε διάφορα πράγματα. Για παράδειγμα, να επιτεθούμε ή να αποφύγουμε το αντικείμενο του συναισθήματός μας [….] Και είναι λόγω του ότι αυτού του είδους τα συναισθήματα προκύπτουν ανεξάρτητα από την κρίση και τις αξίες του ατόμου, που οι αρχαίοι τοποθέτησαν τις επιθυμίες και τα πάθη στο άλογο μέρος της ψυχής. Και είναι αυτού του είδους η ανεξαρτησία που καθιστά πιθανή τη σύγκρουση μεταξύ όσων επιθυμώ και όσων εγκρίνω» (Watson 2003: 343-4).

Αλλά ακόμη και στις περιπτώσεις που τα δυο είδη επιθυμίας (άλογη και έλλογη) ταυτίζονται, η ένταση της επιθυμίας μας μπορεί συχνά να υπερβαίνει εκείνη της κρίσης μας.

Τα παραδείγματα του Watson, στα οποία η επιθυμία με την κρίση παρουσιάζονται ως μη συμβατές, σχετίζονται με συνθήκες έντονης παρόρμησης, θυμού, σεξουαλικών προτιμήσεων ή και εθισμού. Όταν, για παράδειγμα, ένας παίκτης που χάνει, ωθούμενος από τον θυμό της ήττας του, έχει μια διάθεση να χτυπήσει τον συμπαίκτη του, χωρίς αυτό ταυτόχρονα να σημαίνει ότι εγκρίνει αυτήν την πράξη αξιολογώντας τη θετικά. Ανάλογες επιθυμίες φαίνεται να συνεχίζουν να υπάρχουν παρά την αξιακή τους καταδίκη από τον πράττοντα, όπως οι σεξουαλικές προτιμήσεις ενός ατόμου που μπορεί να υπάρχουν χωρίς απαραίτητα να εγκρίνονται από τον ηθικό του κώδικα (Watson 2003: 341-2). Σύμφωνα, λοιπόν, με τον αμερικανό φιλόσοφο, μια πράξη που δεν συμβαδίζει με την ισχυρότερη επιθυμία ή τη δυνατότερη αξιακά επιλογή είναι μια πράξη ανελεύθερη. Και την ευθύνη για αυτό φέρουν τα ίδια τα κίνητρα του πράττοντος (Παπαδαμιανός 2019: 262). Με τα λόγια του Watson (2003: 345):

«Αν υπάρχουν πηγές κινητροδότησης ανεξάρτητες από τις αξίες του πράττοντος, τότε ο πράττων, κάποιες φορές, μπορεί να κινητοποιείται να κάνει πράγματα που δεν θεωρεί ότι αξίζει να γίνουν. Αυτή η πιθανότητα αποτελεί τη βάση του κυριότερου προβλήματος της ελεύθερης πράξης: το άτομο ενδεχομένως να παρεμποδίζεται από την ίδια του τη βούληση»

Τέλος, μια σημαντική συνεισφορά του Gary Watson έγκειται στη διάκριση μεταξύ των δυο διαφορετικών εκφάνσεων της ηθικής υπευθυνότητας, εκείνες της καταλογισιμότητας (attributability) και της λογοδοσιμότητας (accountability),[30] έννοιες τις οποίες επεξηγεί

[30] Βλέπε αναλυτικά την ενότητα 2.2

μέσω του «*στυγερού εγκληματία που, ωστόσο, και ο ίδιος υπήρξε θύμα κακοποίησης στην παιδική του ηλικία*». (Watson 2004: 280). Ο Watson (2004: 281) με βάση το συγκεκριμένο παράδειγμα εστιάζει στην αμφιθυμία των συναισθημάτων μας: η διάθεσή μας να επικρίνουμε και να αποδώσουμε ευθύνες στον συγκεκριμένο εγκληματία για τις πράξεις του συνυπάρχει με το συναίσθημα της λύπης και της συμπάθειάς μας προς το κακοποιημένο παιδί που κάποτε υπήρξε.

4.3.1 Η κριτική αποτίμηση της θεωρίας του Gary Watson

Αν και η σκέψη του Watson φαίνεται να εκκινεί από την ίδια αφετηρία με εκείνη του Frankfurt, την ικανότητα, δηλαδή, του ατόμου να αναστοχάζεται και να αξιολογεί ο ίδιος τις επιλογές και τις πράξεις του, η μετατόπιση του πρώτου σχετίζεται με την κλιμακωτή διάταξη των επιθυμιών της φρανκφουρτιανής θεωρίας στη βάση της ιεράρχησής τους.[31] Όπως ο Watson (2003: 350) υποστηρίζει, όταν οι άνθρωποι επιθυμούν να πράξουν ή να συμπεριφερθούν με διάφορους τρόπους, δεν αναρωτιούνται ποια από όλες τις επιθυμίες θα ήθελαν να υπερισχύσει ώστε να μετατραπεί σε βούληση. Αντίθετα, συχνά αναλογίζονται και αξιολογούν τις διαφορετικές επιλογές δράσεις στη βάση του αξιακού τους κώδικα ή απλώς δρουν στη βάση των κινήτρων τους. Η απόφαση, λοιπόν, για την πράξη δεν λαμβάνεται από τις δευτέρου βαθμού επιθυμίες του ατόμου αλλά από τα δυο διαφορετικά συστήματα εσωτερικής κινητροδότησης. Και δεν είναι ούτε οι δευτέρου βαθμού επιθυμίες ούτε η καθοριστική απόφαση του ατόμου που θα επιλέξουν ανάμεσα στις συγκρουόμενες επιθυμίες. Είναι η έλλογη αξιολόγησή τους στη βάση του αξιακού κώδικα του πράττοντος (Mc Kenna & Coates 2020: supplement text/state of the art, Παπαδαμιανός 2019: 271-2).

Το ερώτημα, ωστόσο, που προκύπτει σε αυτό το σημείο είναι η προέλευση των αξιών. Πώς διαμορφώνεται αυτό το σώμα αξιών και πώς γνωρίζουμε ότι η διαμόρφωσή του δεν είναι αποτέλεσμα εξωγενών παραγόντων; Για να απαντήσει σε ανάλογα ερωτήματα η Susan Wolf, στο έργο της *Freedom Within Reason*, αρχικά εξετάζει περιπτώσεις στις οποίες ο

[31] Για τη συσχέτιση των δυο θεωριών ο Watson (2003: 350) γράφει: *«Η θέση του Frankfurt μοιάζει με την πλατωνική προσέγγιση η οποία εστιάζει στη δομή της ψυχής, αλλά οι δυο θεωρίες διαφέρουν στον τρόπο που διακρίνουν τα μέρη της. Ενώ ο Frankfurt διαχωρίζει την ψυχή σε υψηλότερου και χαμηλότερου βαθμού επιθυμίες, στον Πλάτωνα -και στη δική μου τοποθέτηση- ο διαχωρισμός γίνεται στη βάση των ανεξάρτητων πηγών προέλευσης των κινήτρων».*

φορέας της πράξης έχει λανθασμένα την άποψη ότι η πράξη εκκινεί απόλυτα από εκείνον και ότι είναι καθολικά υπεύθυνος για αυτήν:

> *«Ο πράττων μπορεί να θεωρεί εαυτόν καθολικά υπεύθυνο για την πράξη του, στη βάση επιθυμιών που ανήκουν αποκλειστικά σε εκείνον και παρόλα αυτά να τον έχουν ωθήσει σε αυτήν ή να τον έχουν περιορίσει δυνάμεις, την ύπαρξη και την ισχύ των οποίων αγνοεί πλήρως (παράδειγμα αποτελούν οι περιπτώσεις εθισμού σε ναρκωτικά ή αλκοόλ)»* (Wolf 1990: 29).

Διατηρώντας τα στάδια της αλυσίδας «πράξης- βούλησης- επιλογής» η Wolf αναφέρεται στις περιπτώσεις, όπως η ύπνωση ή η κλεπτομανία, όπου η πράξη μπορεί να είναι αποτέλεσμα της βούλησης του ατόμου, αλλά η βούληση δεν είναι προϊόν της δικής του επιλογής -και χαρακτηρίζει τη συνθήκη αυτή ως αποξένωση του ατόμου από τη βούλησή του.

> *«Η αποξένωση του πράττοντος από την επιθυμία του προκύπτει κυρίως από τη συνειδητοποίηση ότι η επιλογή του είναι άσχετη –ότι, με άλλα λόγια, το να έχει τη συγκεκριμένη επιθυμία είναι ανεξάρτητο από το να επιλέγει να την έχει. Σε άλλες περιπτώσεις ο πράττων μπορεί να μην αισθάνεται καθόλου αποξενωμένος από τις επιθυμίες του, αλλά να νιώθει αποξένωση από τη βούλησή του, επειδή δεν θα επέλεγε να πράξει σύμφωνα με τις επιθυμίες του με τον τρόπο που εν τέλει έπραξε»* (Wolf 1990: 28).

Ωστόσο, αν όντως η βούληση του ατόμου είναι προϊόν της δικής του επιλογής πώς είμαστε βέβαιοι ότι η ίδια η επιλογή είναι εντελώς δική του και ότι ο πράττων δεν έχει αποξενωθεί, αντίστοιχα, από την επιλογή του; Με όρους Watson, μια πράξη μπορεί όντως να εκκινεί από τον αξιακό κώδικα του πράττοντος αλλά τι γνωρίζουμε για τις ίδιες τις αξίες του ατόμου και για τον τρόπο συγκρότησής τους;

Για να λύσει αυτό το πρόβλημα, σε αυτό το σημείο η Wolf εισάγει την έννοια του αληθινού εαυτού (real self) ως το κριτήριο διάκρισης μεταξύ μιας αποξενωμένης και μιας μη αποξενωμένης πράξης/βούλησης. Η μη αποξένωση επιτυγχάνεται, όταν η βούληση (ή η επιλογή ή η επιλογή ανάμεσα από πολλές επιλογές) προέρχεται από τον αληθινό και μη αποξενωμένο/αλλοτριωμένο εαυτό του πράττοντος (Wolf 1990: 29-32):

«Το δικό μας θετικό μοντέλο δράσης, από το οποίο φαίνονται να διαφοροποιούνται οι εμφανώς ανελεύθερες πράξεις που συζητήθηκαν παραπάνω [κλεπτομανία, ύπνωση, εθισμός σε ουσίες] πρέπει να είναι ένα μοντέλο στη βάση του οποίου οι ενέργειες του πράττοντος καθοδηγούνται από τη βούλησή του και η βούλησή του από τον μη αποξενωμένο αληθινό του εαυτό» (Wolf 1990: 30).

Στη θεωρία του Watson, αναφορικά με τη στενή συσχέτιση του αξιακού συστήματος με τη λογική, η Wolf θεωρεί απαραίτητη μια πιο διευρυμένη προσέγγιση της έννοιας των αξιών, η οποία να συμπεριλαμβάνει όλα όσα έχουν σημασία για το άτομο, ενώ εξηγεί ότι η ταύτιση επιθυμιών-αξιών δεν είναι επαρκής για την απόδοση της ηθικής ευθύνης μιας πράξης στον πράττοντα: για να μπορεί ο πράττων να θεωρείται και να είναι ηθικά υπεύθυνος για την πράξη του, πρέπει να διαθέτει πραγματικό εαυτό, πρέπει ο πραγματικός εαυτός να συγκροτείται από ένα αξιακό σύστημα διαμορφωμένο στη βάση της αλήθειας και της καλοσύνης (αγαθότητας), και πρέπει, τέλος, να εκδηλώνει συμπεριφορές που καθοδηγούνται από τον συγκεκριμένο εαυτό (Wolf 1990: 31-35 & 75).

4.4. Η Susan Wolf, ο αληθινός εαυτός και ο ρόλος του Λόγου

Στην αναγκαία για την ελευθερία -σύμφωνα με την κλασική συμβατοκρατία- προέλευση της πράξης από τη βούληση, η Susan Wolf συμφωνεί με την προσθήκη των σύγχρονων συμβατοκρατών για την αναγκαιότητα μιας ακόμη συνθήκης: της προέλευσης της βούλησης από έναν επόμενου επιπέδου αξιολογικό μηχανισμό, τον οποίον η ίδια ονομάζει αληθινό εαυτό. Κατατάσσοντας τις παραπάνω θεωρίες στις θεωρίες του αληθινού εαυτού, η αμερικανίδα φιλόσοφος επιχειρεί να απαντήσει στις αδυναμίες τους και κυρίως στον τρόπο διαμόρφωσης αυτού του αξιολογικού μηχανισμού, είτε πρόκειται για τις δευτέρου βαθμού φρανκφουρτιανές βουλήσεις, είτε για το αξιακό σύστημα της θεωρίας του Watson. Σε αυτό το πλαίσιο η Wolf, αναζητώντας μια ακόμη υψηλότερου επιπέδου κανονιστική λειτουργία η οποία να ενισχύει και να διευκολύνει την αξιακή συγκρότηση του ατόμου, αναπτύσσει τη θεωρία του Λόγου: είναι η έλλογη ικανότητά μας να διαμορφώνουμε αξίες στη βάση της αλήθειας και της καλοσύνης, που μας καθιστά άτομα ηθικά υπεύθυνα για τις πράξεις μας (Σαργέντης 2012: 99-100).

Πριν οδηγηθεί, ωστόσο, στην ανάγκη της ανθρώπινης ικανότητας να διακρίνει μεταξύ του αγαθού και του κακού, η Wolf εξετάζει το δίλημμα της αυτονομίας (the dilemma

of Autonomy) επιχειρώντας να το διαχωρίσει από την ηθική υπευθυνότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, διακρίνει μεταξύ αλλοτριωμένων και μη αλλοτριωμένων πράξεων ή αλλιώς ελεύθερων και ανελεύθερων πράξεων, και αντικαθιστά την προϋπόθεση της αυτονομίας με εκείνη του αληθινού, βαθύτερου και μη αλλοτριωμένου εαυτού: για να μπορεί ένα άτομο να πράττει ελεύθερα, πρέπει να διαθέτει έναν αληθινό και μη αλλοτριωμένο εαυτό, που θα ορίζει τη βούλησή του, η οποία στη συνέχεια θα καθοδηγεί τις πράξεις του. Και είναι σε αυτό το είδος των πράξεων που μπορεί να καταλογιστεί ηθική υπευθυνότητα. Με αυτόν τον τρόπο, σε ένα πρώτο στάδιο η Wolf κατάφερε να ορίσει τα διαφορετικά επίπεδα υπευθυνότητας μεταξύ των ελεύθερων και πλήρως ανεπτυγμένων ατόμων και εκείνων που υπόκεινται σε περιορισμούς και δεσμεύσεις, χωρίς ωστόσο να ερμηνεύει τις διαφορές εντός των παραπάνω υποκατηγοριών (Wolf 1990: 28-35 & 46). Μελετώντας, στη συνέχεια, τα όρια της αυτονομίας σε συνάρτηση με τον Λόγο, η Wolf αναγνωρίζει ότι, αν και η πράξη στη βάση των αξιών και, επομένως, στη βάση μιας λογικής διαδικασίας επιλογής και αξιολόγησης είναι περισσότερο ελεύθερη από την πράξη που υποκινείται από τις επιθυμίες και τα ανθρώπινα πάθη, δεν πληροί, και πάλι, τη συνθήκη της πραγματικής αυτονομίας. Για να είναι το άτομο πραγματικά αυτόνομο πρέπει να έχει τη δυνατότητα της επιλογής να πράξει στη βάση είτε του Λόγου είτε των επιθυμιών του. Αυτό, σημαίνει ότι το πραγματικά αυτόνομο άτομο έχει τη δυνατότητα να πράξει όχι μόνο στη βάση όσων του υπαγορεύει η λογική του αλλά και αντίθετα από αυτά. Αυτό, ωστόσο, που θέλει να αποδείξει η Wolf είναι ότι αυτό το είδος της πραγματικής και ουσιαστικής αυτονομίας δεν είναι απαραίτητο για την ηθική υπευθυνότητα: ηθικά υπεύθυνο είναι το άτομο που διαθέτει την ικανότητα να κρίνει τις πράξεις του έλλογα στη βάση των αξιών του και όχι το άτομο που εναντιώνεται σε αυτές (Παπαδαμιανός 2019: 299-302).

Αποδεσμευμένη από την αναγκαιότητα της αυτονομίας και έχοντας παράλληλα εντοπίσει τις αδυναμίες στις θεωρίες του αληθινού εαυτού, η Wolf αναπτύσσει τη θεωρία του Λόγου ως το επαρκέστερο κατά τη γνώμη της πλαίσιο ερμηνείας της ελευθερίας της πράξης και της βούλησης αλλά και της απόδοσης ηθικής ευθύνης για αυτές. Προσπαθώντας να επιλύσει το ζήτημα της προέλευσης των αξιών, η Wolf στρέφεται σε μια ακόμη υψηλότερου επιπέδου ανθρώπινη λειτουργία που καθοδηγεί τη διαμόρφωση των αξιών του ατόμου στη βάση της αλήθειας και της καλοσύνης. Πρόκειται για την ικανότητα αρχικά του σκέπτεσθαι και έπειτα του πράττειν στη βάση της λογικής, επιλέγοντας το αγαθό έναντι του κακού. Το ζήτημα επομένως μεταφέρεται, όπως η ίδια υποστηρίζει, από το μεταφυσικό στο μεταηθικό επίπεδο, όπου αυτό που έχει η σημασία είναι η ικανότητα όχι μόνο να κάνει κανείς το σωστό, αλλά να το κάνει και για τους σωστούς λόγους:

«Σύμφωνα με τη θεωρία του Λόγου, αυτό που πρέπει να γνωρίζουμε για να διαπιστώσουμε αν είμαστε ελεύθερα και υπεύθυνα άτομα είναι αν διαθέτουμε την ικανότητα να πράττουμε σύμφωνα με τη Λογική. Αφού η Λογική κατανοείται εδώ σε αναφορά με την υψηλότερη ικανότητα ή ομάδα ικανοτήτων -εκείνη που, στις περισσότερες περιπτώσεις, θα μας βοηθήσει να διαμορφώσουμε αληθινές πεποιθήσεις και αγαθές αξίες- αυτό σημαίνει ότι πρέπει να ξέρουμε αν έχουμε τη δυνατότητα να σκεφτούμε και, στη βάση της σκέψης μας, να επιτελέσουμε πράξεις κυρίως καλές και όχι κακές» (Wolf 1990: 70-1).

Για να υποστηρίξει το έλλειμμα των θεωριών του αληθινού εαυτού η Wolf εξηγεί ότι η διαμόρφωση του αξιακού συστήματος του ατόμου στη βάση της αλήθειας και της αρετής δεν είναι απλώς ζήτημα ευφυΐας ή διανοητικής εγρήγορσης:

«Ένα άτομο, για παράδειγμα, που η παιδική του ηλικία ήταν στερημένη ή που μεγάλωσε σε ένα περιβάλλον ηθικής έκπτωσης, μπορεί να είναι το ίδιο έξυπνο με ένα άλλο που μεγάλωσε σε ένα πιο υγιές πλαίσιο, αλλά λόγω μιας σειράς ατυχών και στρεβλών εμπειριών οι αξίες του πιθανόν να έχουν αλλοιωθεί» (Wolf 1990: 75-6).

Για τη Wolf, αυτά τα άτομα διαθέτουν και αξιακό σύστημα και λογική και αληθινό εαυτό. Ωστόσο, δεν είναι σε θέση να διακρίνουν μεταξύ του καλού και του κακού, του ηθικού και του ανήθικου. Και είναι σε αυτό το σημείο που υπερέχει η θεωρία του Λόγου, καθώς η ύπαρξη αξιακού συστήματος καθαυτή φαίνεται να μην είναι επαρκής, αν αυτό το σύστημα δεν έχει δομηθεί στη βάση της αλήθειας και της καλοσύνης. Πρέπει να έχει δοθεί στο άτομο η ευκαιρία να διαμορφώσει τις αξίες και τον αληθινό του εαυτό στο πλαίσιο της αλήθειας και της καλοσύνης, για να μπορεί να θεωρηθεί ελεύθερο και υπεύθυνο για τις επιλογές, τις αποφάσεις και τις πράξεις του. Στην αντίθετη περίπτωση η ηθική υπευθυνότητα δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένη, αφού, όπως παρατηρεί η αμερικανίδα φιλόσοφος:

«*ορισμένοι αληθινοί εαυτοί μπορεί να φέρουν την ευθύνη των πράξεών τους και ορισμένοι όχι, ή ακόμη, ένας αληθινός εαυτός μπορεί να φέρει ευθύνη για κάποιες από τις πράξεις του και όχι για όλες»* (Wolf 1990: 76).

Παραδείγματα ανάλογων περιπτώσεων που απαλλάσσουν τα άτομα από την ευθύνη της συμπεριφοράς τους είναι τα ψυχολογικά τραύματα και οι ψυχοπαθολογίες, αλλά και τα αρνητικά πρότυπα στη ζωή ενός ατόμου (Wolf 1990: 78). Και είναι σε αυτή τη βάση που, όταν έρχεται η ώρα της απόδοσης των ευθυνών από γονείς, δικαστές ή δικηγόρους, το βασικό ερώτημα είναι αν ο πράττων ήταν νηφάλιος, επαρκώς ώριμος και διανοητικά υγιής, ώστε να του αποδοθεί η ηθική ευθύνη όσων έπραξε. Η εστίαση της Wolf στη διανοητική υγεία ως αναγκαίο όρο για την απόδοση ηθικής υπευθυνότητας τονίζεται ιδιαίτερα στο κείμενό της *Sanity and the Metaphysics of Responsibility*, στο οποίο προτρέπει τους φιλοσόφους να μην αγνοούν την απλή αυτή αλλά αναγκαία συνθήκη στη φιλοσοφική αναζήτηση της ελευθερίας της βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Απαντώντας και πάλι στις θεωρίες του αληθινού/βαθύτερου εαυτού η Wolf εντοπίζει ότι για αυτές αναγκαία συνθήκη για την ηθική υπευθυνότητα είναι αφενός οι πράξεις του ατόμου να εκκινούν από τη βούλησή του και αφετέρου αυτή η βούληση να εκκινεί και να εγκρίνεται από τον βαθύτερο αληθινό εαυτό του ατόμου. Και παρόλο που αυτές οι θεωρίες όντως απαλλάσσουν από την ηθική ευθύνη περιπτώσεις στις οποίες η σύνδεση της βούληση με τον βαθύτερο εαυτό του ατόμου έχει διαρραγεί (όπως δρώντες υπό την επήρεια ύπνωσης ή πνευματικής χειραγώγησης) φαίνεται να αφήνουν ένα κενό το οποίο έρχεται να καλύψει ο όρος της διανοητικής υγείας: για να είναι το άτομο ηθικά υπεύθυνο για τις πράξεις του πρέπει αυτές να καθοδηγούνται από τη δική του βούληση, η οποία με τη σειρά της πρέπει να εκκινεί από τον βαθύτερο και υγιή διανοητικά εαυτό του ατόμου. Η αντικατάσταση του απλού βαθύτερου εαυτού από τον διανοητικά υγιή βαθύτερο εαυτό επιτρέπει μεγαλύτερη επιείκεια στην απόδοση ηθικής ευθύνης σε ιδιαίτερες περιπτώσεις, όπως οι ιδιοκτήτες σκλάβων της δεκαετίας του 1850 και οι Ναζί της δεκαετίας του 1930, των οποίων οι πράξεις ενθαρρύνονταν από το κοινωνικό περιβάλλον και δομούνταν στη βάση της οικογενειακής ή/και κοινωνικής τους ανατροφής και συγκρότησης. Η έλλειψη της διανοητικής υγείας, όπως νοηματοδοτείται στη θεωρία του λόγου, στερεί το άτομο από την ικανότητά του να διακρίνει το καλό από το κακό, το αληθές από το ψευδές και το ηθικό από το ανήθικο, και απούσης αυτής της ικανότητας η πλήρης απόδοση της ηθικής ευθύνης θα ήταν λανθασμένη. Η Wolf, επίσης, προχωρά σε μια βαθύτερη ερμηνεία του όρου της διανοητικής υγείας εξηγώντας ότι μπορεί τα αξιακά συστήματα και οι βαθύτεροι εαυτοί όλων των ατόμων να επηρεάζονται σημαντικά από το οικογενειακό, το εκπαιδευτικό και το ευρύτερο πολιτισμικό τους περιβάλλον, ωστόσο η τελική τους διαμόρφωση δεν είναι αναπόφευκτη, σε αντίθεση με τον χαρακτήρα των διανοητικά μη υγιών ατόμων: τα μη υγιή άτομα συχνά διακρίνονται από συγκεκριμένα χαρακτηριστικά, τα οποία δεν είναι σε θέση να αποβάλουν ή να αποφύγουν,

καθώς ο βαθύτερος εαυτός τους δεν έχει τη δυνατότητα να κρίνει τις πράξεις του διακρίνοντας το σωστό και, επομένως, δεν έχει την ικανότητα να βελτιωθεί. Και είναι αυτή μια ακόμη διαφορά μεταξύ του απλού και του διανοητικά υγιούς βαθύτερου εαυτού, ότι ο πρώτος έχει την ικανότητα απλώς να αλλάξει προς κάθε κατεύθυνση, ενώ ο δεύτερος να διορθώνεται και να αυτό-βελτιώνεται (Wolf 2013: 330-339).

4.4.1 Κριτική της θεωρίας του αληθινού εαυτού: ασάφειες και ασυμμετρίες

Στο άρθρο τους *Responsibility, Freedom and Reason* που δημοσιεύθηκε το 1992, οι αμερικανοί φιλόσοφοι John Martin Fischer και Mark Ravizza ανασυγκροτούν όλες τις θεωρητικές τοποθετήσεις της Wolf επιχειρώντας να δουν αν όντως προσφέρουν λύση στο πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής υπευθυνότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, εστιάζουν σημαντικά στο πρόβλημα της ασυμμετρίας που προκύπτει από τη θεωρία του Λόγου, και το οποίο επισημαίνει στο βιβλίο της και η ίδια η συγγραφέας. Σύμφωνα με τη Wolf, ένα άτομο δεν μπορεί να είναι υπεύθυνο για τις πράξεις του, εάν δεν έχει την ικανότητα να διακρίνει και, επομένως, να ενεργήσει στη βάση της αλήθειας και της καλοσύνης. Η επιλογή και η πράξη του, με αυτή την έννοια, είναι αναπόφευκτες, δεδομένων των δυνατοτήτων και της συγκρότησης του αληθινού βαθύτερου εαυτού του πράττοντος. Ωστόσο, αυτή η θέση της Wolf αφορά μόνο στις επιβλαβείς/ λανθασμένες πράξεις για τις οποίες ο πράττων απαλλάσσεται μερικώς ή πλήρως της ηθικής του ευθύνης. Το ίδιο δεν φαίνεται να ισχύει για τις καλές και σωστές πράξεις για τις οποίες -ακόμη και αν αυτές ήταν αναπόφευκτες- ο πράττων δικαιούται επαίνων και επιδοκιμασίας. Υπό αυτή την έννοια οι Fischer και Ravizza σχολιάζουν ότι η Wolf δεν εστιάζει σε μια «ουδέτερη» μορφή ελευθερίας που θα εγγυάται πολλές δυνατότητες επιλογής ανάμεσα στο καλό και το κακό, το λάθος και το σωστό, αλλά σε μια μονομερή ελευθερία κατά την οποία το άτομο θα τείνει διαρκώς προς το αγαθό, το αληθινό και το σωστό. Σε αυτή την ασυμμετρία οι αμερικανοί φιλόσοφοι παίρνουν θέση κατά της απαλλαγής της ηθικής ευθύνης του φορέα μιας κακής πράξης επειδή, απλώς, δεν είχε εναλλακτικές επιλογές: η ύπαρξη εναλλακτικών επιλογών, υποστηρίζουν, δεν σχετίζεται με την ηθική υπευθυνότητα. Και για να υποστηρίξουν τη θέση τους αναφέρουν μια σειρά παραδειγμάτων στα οποία κάποιος εξωτερικός μηχανισμός ελέγχου των αποφάσεων και των κινήσεων των δρώντων θα ενεργοποιούνταν προς μια

συγκεκριμένη κατεύθυνση στην περίπτωση που ο δρων αποφάσιζε αντίθετα. Όταν αυτός ο μηχανισμός δεν ενεργοποιείται, επειδή ο πράττων τυγχάνει να αποφασίζει να δράσει με τον επιθυμητό για τον μηχανισμό τρόπο, ο πράττων φέρει εξ ολοκλήρου την ηθική ευθύνη της πράξης του, παρά το γεγονός ότι στην πραγματικότητα δεν είχε άλλη επιλογή[32] (Fischer & Ravizza 1992: 375-78).

Μια ακόμη αντίρρηση των Fischer και Ravizza αφορά στη δυνατότητα της θεωρίας του Λόγου να απαντήσει στις παραδοσιακές ανησυχίες για τη συμβατότητα της ελεύθερης βούλησης με τον αιτιοκρατικό προκαθορισμό και στην προσπάθεια της Wolf να επιλύσει το ζήτημα ασχολούμενη μόνο με το δίλημμα της αυτονομίας, όπως αυτό ορίζεται από τους υποστηρικτές της θετικής, πιο βαθιάς εσωτερικής ελευθερίας -της ελευθερίας που χαίρει το άτομο όταν μπορεί να ορίζει και να δημιουργεί τον εαυτό του. Η Wolf, σε αυτό το πλαίσιο, υποστηρίζει ότι η αναγκαία για την ηθική υπευθυνότητα ελευθερία δεν είναι τόσο μια ουσιαστική ελευθερία, αλλά μια ελευθερία που θα εγγυάται τη σύνδεση της συμπεριφοράς με τη βούληση του ατόμου και της βούλησης με το δικό του αξιακό σύστημα. Ωστόσο, η επίλυση του προβλήματος της αυτονομίας δεν φαίνεται επαρκής, καθώς σύμφωνα με τους αμερικανούς φιλοσόφους η Wolf αφήνει εκτός ανάλυσης τις μεταφυσικές ανησυχίες, όπως αυτές εκφράζονται μέσω του επιχειρήματος της συνέπειας (the Consequence Argument). Δεν ερμηνεύει δηλαδή πώς μπορούμε να είμαστε ηθικά υπεύθυνοι για τις πράξεις αν, όντως, αυτές είναι προκαθορισμένες από αιτίες πέραν του δικού μας ελέγχου. Για να υπερπηδήσει αυτό το εμπόδιο, η Wolf κάνει τη διάκριση μεταξύ της ψυχολογικής δυνατότητας και της φυσικής δυνατότητας των ατόμων να πράττουν διαφορετικά, υποστηρίζοντας ότι το ζήτημα σχετίζεται με τον φυσικό προκαθορισμό των ατόμων και ότι η ύπαρξή του δεν στερεί στα άτομα την ψυχολογική δυνατότητα να πράξουν διαφορετικά και κυρίως να πράξουν στη βάση της αλήθειας και της καλοσύνης. Γιατί ο αιτιοκρατικός προκαθορισμός αφορά μόνο τα φυσικά γεγονότα, καθώς τα ψυχολογικά γεγονότα καθορίζονται από τα ίδια τα άτομα και συγκεκριμένα από τη σκέψη τους (Wolf 1990: 108-111). Οι Fischer και Ravizza, ωστόσο, δεν ικανοποιούνται από τον παραπάνω συμβιβασμό, διαφωνώντας με τη μονομερή συσχέτιση της ηθικής υπευθυνότητας με το ψυχολογικό επίπεδο και υποστηρίζοντας ότι για να έχει ο πράττων την ηθική ευθύνη της πράξης του θα πρέπει αυτή να μην είναι αιτιακά προκαθορισμένη ούτε ψυχικά ούτε φυσικά. Επίσης, βασιζόμενοι στο παράδειγμα που

[32] Σημαντικό στοιχείο που, ωστόσο, δεν αναφέρουν οι Fischer και Ravizza είναι το ότι οι δρώντες αγνοούν την ύπαρξη του μηχανισμού και, επομένως, πράττουν νομίζοντας ότι διαθέτουν και άλλες εναλλακτικές δυνατότητες.

επιλέγει η Wolf για να υποστηρίξει τη συμβατότητα του αιτιακού προκαθορισμού με την ηθική υπευθυνότητα, στο οποίο περιγράφει έναν υποθετικό κόσμο που επιλέγει ο Θεός να δημιουργήσει, οι Fischer και Ravizza υποστηρίζουν ότι δεν γνωρίζουμε τη σχέση του πραγματικού με τον υποθετικό αυτόν κόσμο και, επομένως, θα ήταν αυθαίρετο να θεωρήσουμε ότι τα συμπεράσματα της Wolf για τον υποθετικό κόσμο βρίσκουν εφαρμογή και στην πραγματικότητα (Fischer & Ravizza 1992: 384-87).

Τέλος, κριτική δέχεται και η ασάφεια της Wolf αναφορικά με τον ορισμό του υγιούς εαυτού, καθώς σύμφωνα με τον Lawrence Vogel ενέχει σημαντικούς κινδύνους. Ο ορισμός που η Wolf δίνει στην έλλειψη της διανοητικής υγείας (insanity):

> *«…είναι τόσο ευρύς και τα κριτήρια που καθορίζουν ποιος πάσχει από αυτήν είναι τόσο ασαφή, που όποιος είναι κακός ή σκέφτεται διαφορετικά από τον περισσότερο κόσμο, μπορεί να πληροί τις προϋποθέσεις της συγκεκριμένης εκδοχής της «παραφροσύνης» ιδιαίτερα εάν προέρχονται από περιβάλλοντα δυσμενή για την ανάπτυξη συμπεριφορών και στάσεων σαν τις δικές μας»* (Vogel 1993: 131).

Πιο συγκεκριμένα, ο Vogel υποστηρίζει ότι η Wolf στη θεωρία της δεν μας παρέχει έναν τρόπο να διακρίνουμε μεταξύ εκείνων που δεν έχουν την ικανότητα να ξεχωρίσουν το καλό από το κακό και, επομένως, να αξιολογήσουν τη συμπεριφορά τους, και μεταξύ εκείνων που μπορούν και απλώς δεν το πράττουν -και, έτσι, είναι καθόλα ηθικά υπεύθυνοι για τις επιλογές και τις πράξεις τους. Και ότι ο χαρακτήρας ορισμένων ανθρώπων μπορεί να οφείλεται στην ανατροφή τους δεν εγγυάται ότι αυτός ήταν ο μοναδικός δυνατός χαρακτήρας που μπορούσαν να αναπτύξουν ή ότι δεν έχουν τη δυνατότητα να έχουν κανέναν ηθικό φραγμό. Και όσο αναμενόμενη και αν είναι μια συμπεριφορά ενός ατόμου, όπως του γιου ενός ναζιστή στο παράδειγμα της Wolf, αυτή δεν είναι αναγκαία η μοναδική συμπεριφορά που μπορεί να εκδηλώσει. Επομένως ο Vogel, αναφερόμενος στα παραδείγματα της Wolf (του γιου ενός σαδιστή ναζί, ενός ατόμου με κακοποιητικές εμπειρίες στην παιδική του ηλικία, και εκείνων που οι πράξεις τους νομιμοποιούνται από το κοινωνικό του περιβάλλον, όπως οι ιδιοκτήτες σκλάβων του 19^{ου} αιώνα) διαφωνεί με την ερμηνεία της περί παραφροσύνης, υποστηρίζοντας ότι πρόκειται για άτομα πνευματικά υγιή και υπεύθυνα, τα οποία ωστόσο ίσως είναι δύσκολο να κατηγορήσουμε δεδομένων των εμπειριών τους (Vogel 1993: 132 & 139).

4.5 Η Ημισυμβατοκρατική Θεώρηση (Semicompatibilism) των Fischer και Ravizza

Έχοντας ήδη ως παρακαταθήκη τις νεότερες συμβατοκρατικές προσεγγίσεις των Strawson και Frankfurt αλλά και όσων επηρεάστηκαν από αυτούς, οι John Martin Fischer και Mark Ravizza επιχειρούν μια σύνθεση θέσεων κάνοντας αρχικά μια κρίσιμη διάκριση: της ελευθερίας με την ηθική υπευθυνότητα και της σχέσης αυτών με τον αιτιακό προκαθορισμό. Η ελευθερία, ως ελευθερία του εναλλακτικού πράττειν, για τους Fischer και Ravizza, όντως δεν είναι συμβατή με τον ντετερμινισμό, όμως η ηθική υπευθυνότητα δεν απαιτεί αυτό το είδος της ελευθερίας, με αποτέλεσμα το άτομο να είναι ηθικά υπεύθυνο για την πράξη του, ακόμη και αν αυτή ήταν η μοναδική επιλογή πράξης. Η μη αναγκαιότητα της ύπαρξης εναλλακτικών δυνατοτήτων για τον καταλογισμό της ηθικής ευθύνης υποστηρίζεται με τη χρήση παραδειγμάτων «τύπου Frankfurt», όπως οι ίδιοι τα αποκαλούν (Fischer & Ravizza 1991: 259, 1998: 29-30), στα οποία ο πράττων επιλέγει και αποφασίζει μόνος του να δράσει με τον τρόπο που δρα, χωρίς να γνωρίζει ότι σε περίπτωση που αποφάσιζε διαφορετικά, κάποιος άλλος θα τον εμπόδιζε να το κάνει. Η συνθήκη αυτή στην πραγματικότητα δεν επιτρέπει εναλλακτικές επιλογές πράξης στον πράττοντα, ο οποίος ωστόσο, φέρει ολοκληρωτικά την ευθύνη της πράξης του παρά τον μονόδρομο των δυνατοτήτων του. Η ιδιαίτερη βαρύτητα που δίνεται από τους συγγραφείς στην ηθική υπευθυνότητα έναντι της ελευθερίας και του εναλλακτικού πράττειν υποστηρίζεται θεωρητικά από τον διαχωρισμό των πράξεων σε πραγματικές και υποθετικές. Για να διακρίνουν μεταξύ των στοιχείων που συνθέτουν τις πράξεις στα δυο διαφορετικά αυτά επίπεδα, οι Fischer και Ravizza μιλούν για την πραγματική και την υποθετική ακολουθία μιας πράξης (actual/hypothetical sequence) και υποστηρίζουν ότι για να καταλογιστεί ηθική ευθύνη σε μια πράξη πρέπει να εξεταστεί η πραγματική ακολουθία της και όλα εκείνα τα στοιχεία που οδήγησαν σε αυτήν και όχι οι υποθετικές ακολουθίες εναλλακτικών πράξεων που ποτέ δεν υλοποιήθηκαν (Fischer & Ravizza 1998: 37-8):

> *«Με την προσέγγιση της πραγματικής ακολουθίας των πράξεων, εννοούμε μια προσέγγιση ηθικής υπευθυνότητας που δεν απαιτεί εναλλακτικές δυνατότητες. Σε αντίθεση με τις παραδοσιακές θεωρήσεις, ένα μοντέλο ηθικής υπευθυνότητας βασισμένο στην πραγματική ακολουθία υποστηρίζει ότι ο καταλογισμός της ηθικής ευθύνης δεν εξαρτάται από το αν οι πράττοντες είναι ελεύθεροι να ακολουθήσουν*

εναλλακτικές τροχιές δράσης (και επομένως να διαθέτουν πραγματικά εναλλακτικές επιλογές). Αυτό που, σε γενικές γραμμές, έχει σημασία είναι ό,τι οι δρώντες πραγματικά πράττουν και ο τρόπος που αυτό διαπράττεται» (Fischer & Martin 1998: 37).

Στη βάση των νοητικών πειραμάτων που χρησιμοποιούνται από τους αμερικανούς φιλοσόφους, πέραν της αποδέσμευσης από την αναγκαιότητα των εναλλακτικών δυνατοτήτων, προκύπτει και η σημασία της εστίασης στο είδος του ελέγχου που έχει ο πράττων αναφορικά με την πράξη του. Σε αυτό το πλαίσιο, οι συγγραφείς αναπτύσσουν μια ερμηνεία για τον μηχανισμό ελέγχου των ανθρώπινων πράξεων και τη σχέση του με την ηθική υπευθυνότητα και τον ντετερμινισμό, υποστηρίζοντας ότι αυτό που διακυβεύεται -αν όντως ισχύει ο αιτιακός προκαθορισμός- είναι η θεώρησή μας για τον ίδιο μας τον εαυτό, καθώς ως ανθρώπινα όντα, και κυρίως ως πρόσωπα, δίνουμε ιδιαίτερη βαρύτητα στην ικανότητά μας να ελέγχουμε τη συμπεριφορά μας και, επομένως, να φέρουμε ηθική ευθύνη γι΄αυτήν. Για να εισαγάγουν τις δυο διακριτές μορφές ελέγχου, οι Fischer και Ravizza χρησιμοποιούν το παράδειγμα του οδηγού, ο οποίος εν ώρα μαθήματος οδήγησης επιλέγει να στρίψει αριστερά το αυτοκίνητο που οδηγεί, γυρνώντας με τα χέρια του το τιμόνι αριστερόστροφα. Ο οδηγός, που λέγεται Αλ, φαίνεται να έχει τον έλεγχο της κίνησης του αυτοκινήτου στα αριστερά και αυτός ο έλεγχος είναι ο πραγματικός αιτιακός έλεγχος (actual causal control)[33] της κίνησης του αυτοκινήτου προς τα αριστερά. Έπειτα υποθέτουν ότι στο κάθισμα του συνοδηγού κάθεται ο δάσκαλος του Αλ, ο Μπαρτ, ο οποίος από τη θέση του έχει τη δυνατότητα να ελέγξει, αν χρειαστεί, την κίνηση του αυτοκινήτου, αφαιρώντας τον έλεγχο από τον Αλ. Ο Μπαρτ έχει τη δυνατότητα -αν το θελήσει- να αλλάξει την κατεύθυνση του αυτοκινήτου. Αυτό το είδος του ελέγχου το ονομάζουν ρυθμιστικό έλεγχο (regulative control). Πρόκειται για τον έλεγχο της έκβασης μιας πράξης και είναι δυο κατευθύνσεων: είτε διασφαλίζει είτε εμποδίζει την επιτέλεσή της. Αν ο Μπαρτ δεν βρισκόταν στο αυτοκίνητο και ο Αλ είχε τη δυνατότητα να στρίψει είτε αριστερά είτε δεξιά αλλά επέλεγε την αριστερή στροφή, τότε θα είχε και τον πραγματικό αιτιακό/ καθοδηγητικό και τον ρυθμιστικό έλεγχο της κίνησης του αυτοκινήτου. Στη βάση αυτού του παραδείγματος προκύπτει ότι τα δυο είδη ελέγχου μπορεί να μοιραστούν ανάμεσα σε δυο ή περισσότερους δρώντες, και η ηθική ευθύνη μιας πράξης βαραίνει εκείνον που πραγματικά την διέπραξε

[33] Στο βιβλίο τους επτά χρόνια αργότερα οι Fischer & Ravizza (1998: 30-31) μετονομάζουν τον πραγματικό αιτιακό έλεγχο σε καθοδηγητικό έλεγχο (guidance control).

ασκώντας τον πραγματικό αιτιακό/ καθοδηγητικό έλεγχο. Αυτό το συμπέρασμα ενισχύει τη θέση των αμερικανών φιλοσόφων ότι οι εναλλακτικές δυνατότητες του πράττοντος δεν αποτελούν αναγκαία συνθήκη για να φέρει την ηθική ευθύνη της πράξης του (Fischer & Ravizza 1991: 266-8).

Για να αναπτύξουν τη θεωρία τους, οι Fischer και Ravizza (1991: 268) εκκινούν από τη σύνδεση της πράξης με συγκεκριμένες φυσικές κινήσεις του σώματος με τις οποίες ταυτίζεται η συγκεκριμένη πράξη και υποστηρίζουν ότι για τον καταλογισμό της ηθικής ευθύνης μιας πράξης, της οποίας τον καθοδηγητικό έλεγχο είχε ο πράττων, η πράξη, και επομένως οι ταυτόσημες σωματικές κινήσεις, πρέπει να αποτελούν αντίδραση σε λόγους (reasons –responsive). Σε αυτό το πλαίσιο, και επιχειρώντας να αναλύσουν την ικανότητα του ατόμου να αντιδράσει με βάση συγκεκριμένους λόγους, οι Fischer και Ravizza διαπιστώνουν ότι η δυνατότητα του κάθε ατόμου είναι διαφορετική: η ανταπόκρισή του στους λόγους που υποστηρίζουν μια συμπεριφορά/πράξη, μπορεί να είναι ισχυρή, μέτρια ή ισχνή. Η ένταση της ανταπόκρισης στους λόγους, ωστόσο, φαίνεται να μην επηρεάζει τη δυνατότητα καταλογισμού ηθικής ευθύνης στον πράττοντα. Για την ηθική υπευθυνότητα και μια ισχνή ανταπόκριση σε λόγους αποτελεί ικανή συνθήκη. Συνολικά για τους Fischer και Ravizza, για να μπορεί ο πράττων να φέρει την ηθική ευθύνη της πράξης του πρέπει η πράξη αυτή, και επομένως η ταυτόσημή της σωματική κίνηση, να είναι εμπρόθετη και όχι ακούσια ή αντανακλαστική, και να αποτελεί ένα είδος αντίδρασης σε λόγους (και όχι σε πάθη ή παρορμήσεις) που υποστηρίζουν τη συγκεκριμένη πράξη. Οι λόγοι, ως κίνητρα μιας πράξης, πρέπει αναγκαία να έχουν κάποια ηθική συνιστώσα, και επομένως ο πράττων θα πρέπει να διαθέτει κάποιας μορφής ηθική συγκρότηση (που, για παράδειγμα, δεν διαθέτουν τα παιδιά). Τέλος, οι πράξεις δεν θα πρέπει να έχουν τελεστεί υπό καθεστώς πίεσης, και ο πράττων (ή ο χαρακτήρας του ή η συμπεριφορά του) θα πρέπει να δικαιολογούν έστω κάποιες στάσεις αντίδρασης[34] (Fischer & Ravizza 1998: 6 & 82-4).

[34] Για να αναλύσουν την κατανόησή τους για την έννοια των στάσεων αντίδρασης του Peter Strawson, οι Fischer και Ravizza αναφέρουν ένα παράδειγμα: έστω ότι διενεργούμε πείραμα επιχειρώντας να ελέγξουμε την κίνηση των ποντικιών. Σε αυτό το πλαίσιο τοποθετούμε ένα ποντίκι σε ένα λαβύρινθο με διακλαδώσεις και στόχος του πειράματος είναι το ποντίκι να επιλέγει πάντα την αριστερή κατεύθυνση. Αφού δημιουργούμε τις ανάλογες ενισχύσεις που θα διασφαλίσουν την επιθυμητή κίνηση του ποντικού, διενεργούμε το πείραμα ελπίζοντας ότι θα έχουμε επιτύχει το ζητούμενο: το ποντίκι να επιλέξει την αριστερή διακλάδωση. Δυστυχώς, αυτό δεν συμβαίνει και το ποντίκι επιλέγει τη δεξιά. Είναι πολύ φυσικό να αισθανόμαστε λυπημένοι ή και εκνευρισμένοι με το αποτέλεσμα, αλλά θα ήταν εντελώς άτοπο να θυμώσουμε με το ποντίκι και να απογοητευθούμε από τη συμπεριφορά του. Αν σε επόμενο στάδιο εφαρμόσουμε άλλες μεθόδους ενίσχυσης, όπως για παράδειγμα την αρνητική ενίσχυση του ηλεκτροσόκ, αυτό θα είναι για να δημιουργήσουμε πιο

Η ανάλυση που προηγείται αφορά στον καθοδηγητικό (πραγματικό/αιτιακό) έλεγχο μιας πράξης, και την εξέταση των στοιχείων που συγκροτούν την πράξη[35] και που την καθιστούν κατάλληλη να προκαλέσει στάσεις αντίδρασης προς τον πράττοντα ο οποίος, με βάση τα παραπάνω, θα φέρει την ηθική της ευθύνη. Τα σημαντικότερα στοιχεία του καθοδηγητικού ελέγχου μιας συμπεριφοράς είναι αυτή η συμπεριφορά να προέρχεται από τον μηχανισμό του ίδιου του πράττοντος και αυτός ο μηχανισμός να είναι σε θέση να ανταποκρίνεται σε λόγους (Fischer 2002: 307). Σε αυτό το σημείο οι Fischer και Ravizza προσθέτουν μια ακόμη αναγκαία συνθήκη, την ανάληψη ευθύνης (taking responsibility). Ο πράττων για να είναι και να θεωρείται υπεύθυνος για τις πράξεις και τις επιλογές του, πρέπει να αναλάβει την ευθύνη για τον ίδιο τον μηχανισμό από τον οποίο εκκινούν αυτές οι πράξεις και οι επιλογές. Αυτό σημαίνει ότι ο μηχανισμός πρέπει να ανήκει στον ίδιο τον πράττοντα, ή τουλάχιστον ο πράττων να αναλαμβάνει την ευθύνη της κατοχής του. Και σε αυτό το σημείο έγκειται και η ιστορικότητα[36] της ημισυμβατοκρατικής θεωρίας (Timpe 2009: 110-11, Bratman 2000).

4.5.1. Η Ημισυμβατοκρατική πρόταση για το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης: δυνατά σημεία και αδυναμίες

Οι Fischer και Ravizza, στην προσπάθειά τους να επιλύσουν το φιλοσοφικό πρόβλημα της σχέσης ελεύθερης βούλησης και αιτιοκρατικού προκαθορισμού, επιχειρούν τον διαχωρισμό της ελεύθερης βούλησης από την ηθική υπευθυνότητα, ώστε να αποσυνδέσουν τη δεύτερη από την αναγκαιότητα της απόλυτης και βαθιάς ελευθερίας.[37] Σε αυτό το πλαίσιο, μόνο ένα είδος ελέγχου της ανθρώπινης επιλογής και πράξης είναι απαραίτητο για την ηθική υπευθυνότητα του πράττοντος. Σημαντικό εργαλείο στην προσπάθειά τους, και δυνατό

ισχυρές συνάψεις στο ποντίκι ώστε να διασφαλίσουμε το επιθυμητό αποτέλεσμα και σίγουρα όχι για να τιμωρήσουμε το ποντίκι. Η τιμωρία, εξηγούν, δεν είναι απλώς ένας μηχανισμός αλλαγής συμπεριφοράς αλλά ενέχει το στοιχείο της ηθικής καταδίκης και επομένως δεν θα μπορούσαν να προκληθούν στάσεις αντίδρασης προς το ποντίκι (Fischer & Ravizza 1998: 6).

[35] Πρόθεση, απουσία πιέσεων και θεμελίωση σε λόγους μεταξύ των οποίων και ηθικοί.

[36] Οι Fischer και Ravizza για να τονίσουν την ανάγκη εντοπισμού της πορείας κάθε απόφασης αναφέρουν: *«η ύπαρξη, απλώς, μιας σύνθεσης (mesh) βουλήσεων (του σωστού είδους) δεν επαρκεί για την ηθική υπευθυνότητα· η ιστορία πίσω από αυτή τη σύνθεση μας αφορά επίσης»* (Fischer & Ravizza 1998: 196).

[37] Με την έννοια της δυνατότητας του εναλλακτικού πράττειν.

σημείο της θεωρίας τους, είναι η σύνθεση στοιχείων από προηγούμενες συμβατοκρατικές προσεγγίσεις: θεμελιακή προϋπόθεση για την ηθική υπευθυνότητα είναι η καταλληλότητα του πράττοντος να γίνει αποδέκτης στάσεων αντίδρασης, όπως αυτές ορίζονται από τον Peter Strawson, και εξίσου αναγκαία συνθήκη είναι ο πράττων να αποτελεί πρόσωπο, με τον τρόπο που η έννοια εισάγεται και κατανοείται από τον Harry Frankfurt. Επίσης, στη μεθοδολογική τους προσέγγιση, από τον δεύτερο, οι Fischer και Ravizza δανείζονται τα νοητικά πειράματα, τα οποία και αξιοποιούν για να υποστηρίξουν τη σκέψη τους (Παπαδαμιανός 2019: 250-1).

Ωστόσο, η ημισυμβατοκρατική θεωρία, με βάση την οποία η ύπαρξη ενός μηχανισμού αντίδρασης του ατόμου αποτελεί απαραίτητη συνθήκη για την ηθική υπευθυνότητα, φαίνεται να έχει αντίστοιχα προβλήματα με τις προηγούμενες θεωρίες αναφορικά με την προέλευση του συγκεκριμένου μηχανισμού. Πώς δομείται ο μηχανισμός αντίδρασης στους λόγους ο οποίος αποτελεί αναγκαίο στοιχείο για την ύπαρξη του καθοδηγητικού ελέγχου; Δεδομένου ότι οι θεωρίες που βασίζονται στην ανταπόκριση σε λόγους (reasons responsiveness theories) εξαρτώνται από προδιαθετικά χαρακτηριστικά της σχέσης του πράττοντος με τον λόγο, οι Fischer και Ravizza δημιουργούν μια ανάλυση του καθοδηγητικού ελέγχου βασισμένη στην ύπαρξη ενός μηχανισμού που είναι σε θέση να ανταποκρίνεται σε λόγους στην πραγματική εκδοχή της πράξης. Ωστόσο, οι ασάφειες για την προέλευση του συγκεκριμένου μηχανισμού επιτρέπουν την ανάδυση περιπτώσεων χειραγώγησης ή ακόμη και νευροχειρουργικών παρεμβάσεων (τεχνικά τοποθετημένων μηχανισμών σε αντίστοιχες φρανκφουρτιανές επινοήσεις) (McKenna & Coates 2020: supplement text/state of the art). Εισάγοντας τη δικλίδα ασφαλείας της δυνατότητας του πράττοντος να αναλάβει την ευθύνη της πράξης του (taking responsibility), σε συνδυασμό με την ανάγκη της ανταπόκρισης σε λόγους και οπωσδήποτε, μεταξύ άλλων, σε ηθικούς λόγους, το πρόβλημα της προέλευσης δεν φαίνεται να λύνεται, καθώς η ίδια η ανάληψη ευθύνης θα μπορούσε να αποτελεί προϊόν χειραγώγησης (Σαργέντης 2012:105). Επομένως, το άτομο, στις περιπτώσεις που χειραγωγείται εγκεφαλικά, δεν μπορεί να θεωρηθεί ηθικά υπεύθυνο για τις πράξεις του και για τον μηχανισμό που οδήγησε στην επιτέλεσή τους, ακόμη και αν το ίδιο έχει τη διάθεση να αναλάβει την ευθύνη τους (Παπαδαμιανός 2019: 248).

Η ανάληψη της ευθύνης για τον μηχανισμό ανταπόκρισης, για τους Fischer και Ravizza (2008: 208-11) συνίσταται σε τρεις επιμέρους αναγκαίες συνθήκες: ο πράττων πρέπει αφενός να κατανοεί τη σχέση του με τον κόσμο, αναγνωρίζοντας ότι η συμπεριφορά του έχει επίδραση σε αυτόν και ότι ο ίδιος αποτελεί πηγή αλλαγών για τον κόσμο γύρω του, και αφετέρου να θεωρεί τον εαυτό του κατάλληλο αποδέκτη στάσεων αντίδρασης. Και οι δυο αυτές συνθήκες πρέπει να τεκμηριώνονται στη βάση στοιχείων. Και παρόλο που οι

συγγραφείς επιμένουν στην ιστορικότητα της ανάληψης ευθύνης, ο Michael E. Bratman στην κριτική του για την ημισυμβατοκρατία τονίζει ότι δεν αναγνωρίζει κάποια σύνδεση μεταξύ των τριών προϋποθέσεων της ανάληψης ευθύνης και της ιστορικής της πορείας:

> *«Σύμφωνα με όσα έχουν ειπωθεί, φαίνεται ότι μπορώ να έρθω και σήμερα, τη στιγμή της επιτέλεσης της πράξης, και να αναλάβω την ευθύνη της στη βάση που καθορίζουν οι τρεις αυτές προϋποθέσεις»* (Bratman 2000: 454).

Οι συμβατοκρατικές θεωρίες που βασίζονται στην εξέταση του πλέγματος (mesh) των παραγόντων που πλαισιώνουν μια πράξη (Frankfurt, Watson κ..ά) υποστηρίζουν ότι η εξέταση των ψυχολογικών δεδομένων τη στιγμή επιτέλεσης της πράξης είναι αρκετή για την απόφαση του ηθικού καταλογισμού. Ωστόσο, το επιχείρημα της ιστορικότητας των Fischer και Ravizza βασίζεται στην παρατήρηση ότι ένα τέτοιο πλέγμα παραγόντων και στοιχείων θα μπορούσε να αποτελεί προϊόν χειραγώγησης ή πλύσης εγκεφάλου και μια τέτοια προέλευση θα εμπόδιζε τον ηθικό καταλογισμό. Το πρόβλημα αυτής της θέσης σύμφωνα με τον Bratman (2000: 456) είναι ότι αυτό το επιχείρημα δεν αρκεί για να στηριχθεί η ιστορική διάσταση που οι συγγραφείς θέλουν να προσδώσουν στη θεωρία τους: απλώς τονίζει ότι η αποσπασματική εξέταση μιας συγκεκριμένης χρονικής στιγμής δεν είναι αρκετή για να στοιχειοθετηθεί η ηθική ευθύνη του πράττοντος. Από την άλλη, αρκετοί είναι εκείνοι που φαίνεται να καλύπτονται από τη θέση και το επιχείρημα των Fischer και Ravizza περί ιστορικότητας: η ανάληψη ευθύνης από τον πράττοντα για την πράξη του μπορεί να επιτευχθεί είτε μέσω του αναλογισμού της πράξης, είτε λόγω μιας ηθικής συγκρότησης στη βάση της ανατροφής του πράττοντος. *«Και οι δυο συνθήκες συνιστούν ιστορικές διεργασίες»* (Sneddon 2005: 253).

Τέλος, η ημισυμβατοκρατία έχει κατηγορηθεί για αστάθεια στη βάση της διάκρισης των δυο διαφορετικών ειδών ανθρώπινης ελευθερίας. Για τον John Maier η συμβατοκρατία, σύμφωνα με την οποία ο πράττων είναι ελεύθερος να επιτελέσει μια πράξη για την οποία θα είναι ηθικά υπεύθυνος, ακόμη και αν δεν είχε την επιλογή να πράξει διαφορετικά, είναι ασταθής ως θεωρία. Ο Maier διαμορφώνει το σκεπτικό του αναλύοντας αρχικά την έννοια της επιλογής (option) σε μια προσπάθεια να αναπτύξει μια ενιαία και συνεκτική θεωρία για τις διαφορετικές εκφάνσεις των δυνατοτήτων του πράττοντος (agentive modalities), μεταξύ των οποίων οι γενικές δεξιότητες (general abilities), οι δυνατότητες (potentialities) και οι ικανότητες (skills). Στη βάση της θεωρίας του, ο Maier διακρίνει μεταξύ της γενικής δεξιότητας του ατόμου και της ικανότητάς του σε μια δεδομένη στιγμή. Για παράδειγμα,

κάποιος μπορεί να μιλά μια γλώσσα (να κατέχει τη γενική αυτή δεξιότητα/ general ability) αλλά μια συγκεκριμένη στιγμή να αδυνατεί (να μην έχει την ικανότητα) να τη μιλήσει. Ακόμη, το άτομο αυτό θα μπορούσε/έχει τη δυνατότητα (potentiality) να διδαχτεί και άλλες γλώσσες, αν το επιθυμεί. Όλες οι παραπάνω διαφορετικές εκδοχές συγκροτούν την έννοια της επιλογής του ατόμου. Πρόκειται, κατά τον Maier, για μια αδιαίρετη έννοια, για την ανάλυση και τον προσδιορισμό της οποίας πρέπει να μελετηθούν όλες οι διαφορετικές εκφάνσεις της. Και αυτό είναι ακριβώς το σημείο που, κατά την άποψή του, καθιστά την ημισυμβατοκρατία ασταθή:

> *«Κάποιοι συγγραφείς υποστηρίζουν ότι παρόλο που ορισμένοι πράττοντες στερούνται επιλογών, συνεχίζουν να διαθέτουν γενικές ικανότητες/δεξιότητες για τις οποίες μπορούν να κατηγορηθούν. Αν η ανάλυση που υποστηρίχθηκε παραπάνω* [της θεωρίας του περί επιλογής] *είναι σωστή, τότε μια τέτοια τοποθέτηση δεν φαίνεται σταθερή, καθώς οι διαχωριστικές προσεγγίσεις του ζητήματος της συμβατοκρατίας -στις οποίες ο ντετερμινισμός απειλεί κάποιες εκφάνσεις της δυνατότητας επιλογής του πράττοντος αλλά όχι κάποιες άλλες- φαίνεται να κινδυνεύουν από αυτή την προσέγγιση, σύμφωνα με την οποία οι διαφορετικές εκφάνσεις της δυνατότητας του πράττοντος συνιστούν ένα αδιαίρετο όλον που δεν μπορεί να διαχωριστεί κατά αυτόν τον τρόπο»* (Maier 2015: 133).

Ωστόσο, το επιχείρημα του Maier έχει αμφισβητηθεί μεταγενέστερα στη βάση των επιχειρημάτων της ίδιας του της θεωρίας.[38]

4.6 Daniel Dennett: η εξελικτική προσέγγιση της ελεύθερης βούλησης και της ανάληψης της ηθικής ευθύνης

Αναγνωρίζοντας τη διαχρονική ανάγκη των φιλοσόφων να κατανοήσουν και να ερμηνεύσουν τις δυνατότητες του ανθρώπου και τη θέση του στον φυσικό κόσμο, ο Daniel Dennett εστιάζει στην προφύλαξη της ανθρώπινης αυτονομίας:

[38] Βλέπε αναλυτικά το Taylor 2017.

«*…φαίνεται πως πάντα ήταν πολύ σημαντικό να αποδειχθεί ότι με τις πράξεις μας δεν πραγματώνουμε απλώς το πεπρωμένο μας, αλλά ότι με κάποιον τρόπο επιλέγουμε την πορεία μας, παίρνοντας οι ίδιοι τις αποφάσεις, και όχι επιτρέποντας στις αποφάσεις να μας επιβληθούν*» (Dennett 1984b: 1).

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Dennett εξετάζει τους ανθρώπινους και κυρίως τους φιλοσοφικούς φόβους απέναντι στην πιθανότητα ύπαρξης του αιτιακού προκαθορισμού: κάτι τέτοιο θα περιόριζε την ελευθερία, καθιστώντας τον άνθρωπο ένα μηχανικό αυτόματο που επαναλαμβάνει προγραμματισμένες από τη δημιουργία του κινήσεις. Κάτι τέτοιο επίσης, όχι μόνο θα κατέστρεφε την ανθρώπινη ζωή, αλλά θα ακύρωνε και όλα όσα γνωρίζαμε ιστορικά για αυτήν (Dennett 1984b: 10-15). Ωστόσο, ο αιτιακός προκαθορισμός, όπως υποστηρίζει ο Dennett, είναι λανθασμένα συνυφασμένος με ορισμένες συνθήκες, καθώς θεωρείται ότι συνδέεται με το αναπόφευκτο, με την έλλειψη πραγματικών επιλογών και με την έλλειψη ελευθερίας και χώρου δράσης (Dennett 2003: 25). Αναφορικά με το αναπόφευκτο, ο αμερικανός φιλόσοφος επιχειρεί μια γλωσσική-ετυμολογική ανάλυση του όρου «αποφεύγω» και μια σύγκριση της έννοιας του αναπόφευκτου με εκείνης του προκαθορισμένου. Στην πρόταση «*αν ο αιτιακός προκαθορισμός ισχύει, όλες μας οι πράξεις είναι αναπόφευκτες γιατί αποτελούν τα αναπόφευκτο αποτέλεσμα γεγονότων του παρελθόντων που δεν είναι δυνατόν να αναθεωρηθούν*», ο Dennett υποστηρίζει ότι γίνεται μια αυθαίρετη ταύτιση μεταξύ του προκαθορισμένου και του αναπόφευκτου, γεγονός που οδηγεί σε μια μοιρολατρική/φαταλιστική προσέγγιση του αιτιακού προκαθορισμού που δεν αφήνει στον άνθρωπο κανένα περιθώριο ελεύθερης δράσης και κανένα περιθώριο να επιφέρει την αλλαγή επεμβαίνοντας στον ρου της ιστορίας (Dennett 1984b: 123-4).

Στο ζήτημα της ελευθερίας, ο Dennett μελετά τη συσχέτισή της με την ανάγκη του ανθρώπου να ελέγχει τόσο τον εαυτό του όσο και το πεπρωμένο του. Η βασική έννοια του ελέγχου περιγράφεται ως εξής:

«Ο Α ελέγχει τον/το Β εάν και μόνο εάν η σχέση μεταξύ τους είναι τέτοια ώστε ο Α να μπορεί να οδηγήσει τον/το Β σε οποιαδήποτε συνθήκη επιλέγει ο Α εντός του πλαισίου των δυνατοτήτων του Β» (Dennett 1984b: 52).

Σύμφωνα με την παραπάνω πρόταση για την εννοιολόγηση του ελέγχου, είναι απόλυτα σαφές ότι για να είναι κάποιος ή κάτι υπό έλεγχο πρέπει να διαθέτει πολλές συνθήκες/ θέσεις στις οποίες μπορεί να βρεθεί, ενώ οι θέσεις εκείνου που ασκεί τον έλεγχο πρέπει να

αποτελούνται από επιθυμίες σχετιζόμενες με τις θέσεις ενός άλλου. Στο πλαίσιο αυτό ο Dennett χρησιμοποιεί το παράδειγμα ενός τηλεκατευθυνόμενου αεροπλάνου στο οποίο ο χειριστής του τηλεκατευθυντηρίου έχει τον έλεγχο του αεροπλάνου και μπορεί να επιλέξει κάθε του κίνηση, αρκεί αυτή να υποστηρίζεται από τις δυνατότητές του και, επομένως, από τον αρχικό του σχεδιασμό. Για παράδειγμα, τα αεροπλάνα δεν μπορούν να κινούνται σε κάθετο άξονα ούτε να παραμένουν σε ένα σταθερό σημείο ακίνητα. Αυτά είναι δυνατότητες των ελικοπτέρων. Ο έλεγχος επομένως ενός ατόμου σε ένα υποκείμενο ή αντικείμενο περιορίζεται εντός του πλαισίου των δυνατοτήτων του και, συνεπώς, του εύρους της ελευθερίας του (Dennett 1984b: 50-3). Και είναι αυτό το εύρος της ελευθερίας που ο Dennett επιχειρεί να μελετήσει, εστιάζοντας κυρίως στη σχετικότητά του και την παράλληλη συσχέτισή του με το γνωσιακό πλαίσιο των υποκειμένων/όντων ή και τις ανάγκες τους. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει, ένα ελάφι σε όλη τη διάρκεια της ζωής του δεν απομακρύνεται περισσότερο από 5 μίλια από τη θέση γέννησής του. Για να υποστηρίξει επομένως τη σχετικότητα της ελευθερίας αναρωτιέται αν ένα ελάφι θα είναι ανελεύθερο/φυλακισμένο σε περίπτωση που το μέρος που ζει περιφραχθεί σε μια περίμετρο πολύ μεγαλύτερη από αυτήν που το ελάφι θα έφθανε ποτέ, και αναφέρει διάφορα προστατευόμενα πάρκα πολλών στρεμμάτων (Dennett 1984b: 8).

Σε μια πιο αναλυτική μελέτη της ανθρώπινης ελευθερίας, ο Dennett (2003: 94) υποστηρίζει ότι η φύση μας δεν είναι σταθερή καθώς ως είδος έχουμε εξελιχθεί αποκτώντας τη δυνατότητα να τη μετασχηματίζουμε και να προσαρμοζόμαστε διαρκώς στον περιβάλλοντα κόσμο. Αποδεχόμενος τον ορισμό της ελευθερίας του Nicholas Maxwell (1984 στο Dennett 2003: 302) ως *τη δυνατότητα -σε ένα εύρος συνθηκών-επίτευξης εκείνων που έχουν αξία*, με την έννοια της αξίας, ωστόσο, να παραμένει αδιευκρίνιστη, ο Dennett υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη ελευθερία είναι:

- Πραγματική όπως και η γλώσσα, η μουσική ή το χρήμα, με αποτέλεσμα να μπορεί να μελετηθεί αντικειμενικά από οποιαδήποτε λογική και επιστημονική σκοπιά. Όμως, όπως ακριβώς συμβαίνει με τη γλώσσα, τη μουσική, το χρήμα και άλλες κοινωνικές κατασκευές, η ανθεκτικότητα της ανθρώπινης ελευθερίας επηρεάζεται από την αντίληψη και τις πεποιθήσεις μας για αυτήν.

- Νεότερη σε ηλικία από τα είδη, καθώς ακόμη και τα κυριότερα χαρακτηριστικά της είναι ηλικίας μόνο μερικών χιλιάδων ετών. Στο τόσο μικρό διάστημα της ύπαρξής της, ωστόσο, η ανθρώπινη ελευθερία έχει

> εξελιχθεί σημαντικά και συνεχίζει να εξελίσσεται όπως κάθε τι στη βιόσφαιρα, ενώ παράλληλα έχει καταφέρει να μετασχηματίσει και ολόκληρο τον πλανήτη (Dennett 2003: 305).

Ο εγκέφαλός μας και όλα όσα παράγει, έχουν σχεδιαστεί στη βάση της δαρβίνειας φυσικής επιλογής, με φυσικές διεργασίες στις οποίες καμία εξαίρεση από την αιτιότητα δεν είναι επιτρεπτή. Με δεδομένη την παραπάνω θέση, ο Dennett αναρωτιέται με ποιον τρόπο οι εφευρέσεις, οι αποφάσεις, τα λάθη αλλά και οι ανθρώπινες επιτυχίες διαφέρουν από τους όμορφους- αλλά κενούς ηθικής- ιστούς της αράχνης; Στόχος του, κυρίως μέσω του έργου του *Freedom Evolves*, είναι να αποδείξει ότι, για να ξεφύγουμε από την παραδοσιακή προσέγγιση του προβλήματος της ελεύθερης βούλησης και τον άκαρπο διάλογο γύρω από το άλυτο μυστήριο της ανθρώπινης πράξης, πρέπει να συμφιλιωθούμε φιλοσοφικά με την δαρβίνεια λογική: αν επιχειρήσουμε μια μεταστροφή της δαρβίνειας σκέψης, ο ανθρώπινος νους θα αποκτήσει έναν σημαντικό σύμμαχο στην επίλυση ουσιαστικών ζητημάτων ηθικής, ελευθερίας και βαθύτερου νοήματος (Dennett 2003: 305-8). Αξιοποιώντας τη θεωρία της εξέλιξης, ο Dennett υποστηρίζει ότι η ανθρώπινη ελεύθερη βούληση -ένας από τους κεντρικότερους φιλοσοφικούς προβληματισμούς- δεν παραμένει σταθερή και αμετάβλητη στο πέρασμα του χρόνου. Παραλληλίζοντάς την με την ατμόσφαιρα, ο Dennett αναφέρεται στην ελεύθερη βούληση ως μια εννοιολογική ατμόσφαιρα (conceptual atmosphere) της εμπρόθετης πράξης, η οποία περιβάλλει και διαμορφώνει τη ζωή. Και παρόλο που φαίνεται να αποτελεί μια σταθερή και ανιστορική συνθήκη, στην πραγματικότητα είναι μια κατασκευή που εξελίσσεται στο πλαίσιο της ανθρώπινης διάδρασης (Dennett 2003: 10). Η μετάβαση από τον μικρόκοσμο στον μακρόκοσμο γίνεται διαδοχικά μέσω των φυσικών επιλογών: από τη μικρότερη αδιαίρετη μονάδα ύλης του Δημόκριτου στις πιο σύνθετες οντότητες που σκέφτονται και πράττουν στη βάση της ελεύθερης βούλησής τους (Παπαδαμιανός 2019: 339-40). Προσπαθώντας να επιβιώσουν και να αντεπεξέλθουν στους καθημερινούς κινδύνους και τις δυσκολίες, οι άνθρωποι ανακάλυψαν τη γλώσσα, την επικοινωνία και τον πολιτισμό και, μέσω αυτών και της συσσώρευσης γνώσης, έχουν πλέον τη δυνατότητα να επιλέγουν μελλοντικές πορείες και να τις μετασχηματίζουν:

> *«Μόνον ο άνθρωπος έχει τη μακρά γνώση η οποία του επιτρέπει να εντοπίσει και στη συνέχεια να αποφύγει τις παγίδες στη, διαμορφωμένη από τα γονίδιά του, πορεία του. Το κλειδί για μια διευρυμένη ελευθερία,*

πέραν του 'γενετικού ντετερμινισμού' είναι η συσσωρευμένη γνώση, διαμοιρασμένη στο σύνολο της ανθρωπότητας» (Dennett 2003: 166).

Για να υποστηρίξει τη σύνδεση της ελεύθερης βούλησης με την υπευθυνότητα ο Dennett καταφεύγει και πάλι σε γλωσσικά επιχειρήματα: *«το οφείλω συνδηλώνει ότι μπορώ».* Είναι αδύνατον για το άτομο να οφείλει να πράξει οτιδήποτε, αν παράλληλα δεν διαθέτει τη δυνατότητα να το πράξει. Με αυτήν την έννοια είμαστε υπεύθυνοι μόνο για όσα είναι υπό των έλεγχό μας και στο φάσμα των δυνατοτήτων μας. Σε αυτό το πλαίσιο η ανθρώπινη εξέλιξη, κυρίως σε επίπεδο επιστήμης, αυξάνει διαρκώς το πεδίο των ανθρώπινων δυνατοτήτων διευρύνοντας και το πλαίσιο της αντίστοιχης ανάληψης ευθύνης, και μετασχηματίζοντας παράλληλα και την ίδια την έννοια της ηθικής και τη συγκρότησή της.[39] Η μετατόπιση της συζήτησης από το μεταφυσικό στο επιστημονικό, κοινωνικό και πολιτικό πεδίο αναδεικνύει ένα είδος ελευθερίας, στο κέντρο του οποίου βρίσκεται η ίδια η διάθεση του ατόμου να αναλάβει, ως πολίτης και μέλος μιας κοινωνίας, την ηθική ευθύνη των αποφάσεων και των πράξεών του. Και παρόλο που πάντα θα υπάρχει ο πειρασμός να αποδώσουμε σε άλλους την αίτια της συμπεριφοράς μας, η λύση για τον Dennett είναι να κάνουμε στον άνθρωπο μια προσφορά την οποία θα είναι αδύνατον να αρνηθεί: «*αν θέλεις να είσαι ελεύθερος, πρέπει να αναλάβεις την ευθύνη σου»* (Dennett 2003: 292).

4.6.1 Η εξελικτική οπτική της ανθρώπινης ελευθερίας: μια κριτική αποτίμηση της θεωρίας του Daniel Dennett

Ο J.M. Fischer στην κριτική για το βιβλίο του Dennett *Freedom Evolves*, κάνει λόγο για μια ένθερμη νατουραλιστική υπεράσπιση της ελευθερίας και ταυτόχρονα της ηθικής υπευθυνότητας. Επηρεασμένος από τη δαρβίνεια θεωρία, ο Dennett εισάγει εξελικτικού τύπου επιχειρήματα στην προσέγγιση, την κατανόηση και την ερμηνεία πιο φιλοσοφικών και αφηρημένων εννοιών, όπως η ελεύθερη βούληση. Πρόκειται για μια διεπιστημονική προσέγγιση φιλοσοφικών ερωτημάτων, με τη βοήθεια της ψυχολογίας, των οικονομικών και της βιολογίας που επιχειρεί να συμφιλιώσει τη φιλοσοφία με τις φυσικές επιστήμες. Απώτερος στόχος του είναι η υπεράσπιση της ελεύθερης βούλησης και η απόδειξη ότι η

[39] Για να υποστηρίξει αυτόν τον μετασχηματισμό ο Dennett αναφέρει παραδείγματα στα οποία απαιτείται ένας νέος διάλογος για την οριοθέτηση του ηθικού, μεταξύ των οποίων η κλωνοποίηση, η ευθανασία ή η ηλεκτρονική παρακολούθηση (Dennett 2003: 296).

ανθρώπινη ελευθερία είναι εφικτή ακόμη και σε ένα υλιστικό ντετερμινιστικό σύμπαν, χωρίς να είναι απαραίτητη η δυνατότητα του εναλλακτικού πράττειν και χωρίς να θυσιάζονται σημαντικές πτυχές της πιο βαθιάς και ριζικής ελευθερίας των ελευθεροκρατών. Στην εξέλιξη των ειδών από τους πολύ απλοϊκούς οργανισμούς σε ιδιαίτερα σύνθετα όντα, τα οποία σκέφτονται στη βάση της λογικής και κάνουν ελεύθερες επιλογές, σημείο καμπής υπήρξε το σημείο που αυτά τα όντα κατάφεραν να φανταστούν το μέλλον τους, να υπολογίσουν πιθανούς κινδύνους και να προσπαθήσουν να τους αποφύγουν.

Η διαφωνία του Fischer έγκειται στο ότι ο ίδιος σέβεται τη σημασία της ριζικής ελευθερίας των ελευθεροκρατών και αναγνωρίζει ότι ο ντετερμινισμός αποκλείει μια τέτοιου είδους εκδοχή της, σε αντίθεση με τον Dennett που φαίνεται να μην βρίσκει κάτι αξιόλογο σε αυτή τη βαθύτερη και απόλυτη ελευθερία, την ασύμβατη με τον αιτιακό προκαθορισμό. Για τον Fischer η συμβατοκρατία μπορεί να κάνει ένα βήμα μπροστά, μόνο αν λάβει σοβαρά υπόψη της τις ανησυχίες των ελευθεροκρατών – τις οποίες η θεωρία του Dennett δεν μελετά, καθώς δεν τις θεωρεί αναγκαίες συνθήκες για τη δυνατότητα ανάληψης της ευθύνης για τις ανθρώπινες πράξεις. Μια ακόμη αντίρρηση του Fischer αφορά στη θέση του Dennett να ακυρώνει τα φιλοσοφικά νοητικά πειράματα που αξιοποιούνται για την κατανόηση όλων των πτυχών ανάλογων ζητημάτων, την ίδια στιγμή που τα παραδείγματα (οι ιστορίες, όπως τις αναφέρει) που ο ίδιος χρησιμοποιεί δεν φαίνεται να διαφέρουν σημαντικά από τα πειράματα στα οποία αντιτίθεται. Παρόλα αυτά, κατά τον Fischer (2003: 632-37) πρόκειται για το ίδιο αφηρημένες επινοημένες νοητικά περιστάσεις, των οποίων τα συμπεράσματα στοχεύουν να βρουν εφαρμογή στην πραγματική ζωή, με αποτέλεσμα να επιχειρείται και από αυτόν η αναγωγή από το νοητικό στο πραγματικό (Παπαδαμιανός 2019: 358).

Μια ακόμη σημαντική κριτική που δέχεται ο Dennett σχετίζεται με την επέκταση της ανάλυσής του σε δυο διαφορετικά πεδία, το αντικειμενικό και το υποκειμενικό. Επιχειρώντας να αποδείξει ότι ο αιτιακός προκαθορισμός δεν συνεπάγεται αναγκαία το αναπόφευκτο, χρησιμοποιεί επιστημολογικές θέσεις (γνωσιακές δυνατότητες/ ανθρώπινες πεποιθήσεις) για να αναιρέσει αξιώματα οντολογικής φύσης (αλήθεια του ντετερμινισμού), τα οποία, ωστόσο, ο ίδιος ενστερνίζεται.[40] Στην προσπάθειά του αυτή, ο Dennett αντικαθιστά την οντολογική ύπαρξη του κόσμου με την ακριβή επιστημολογική περιγραφή του αρχικού του σχεδιασμού,

[40] Στο κείμενό του ο Dennett υποστηρίζοντας την ισχύ του αιτιακού προκαθορισμού και τη δυνατότητα *μοναδικής εξέλιξής του* (unique evolution) αναφέρει ότι «*για κάθε στιγμή υπάρχει μόνο ένα φυσικά δυνατό μέλλον»* (Dennett 2003: 67).

μετατοπίζοντας το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης στην περιορισμένη ανθρώπινη γνώση για το όλον. Το κυριότερο πρόβλημα στη θεωρία του Dennett είναι ότι καθιστά το άτομο:

> *«ένα ιδιαίτερο είδος ριζικά διαχωρισμένου εαυτού. Ο ένας εαυτός συμμετέχει ολοκληρωτικά στη ζωή και τα γεγονότα της από μια υποκειμενική σκοπιά, ενώ ο άλλος υιοθετεί την οπτική του 'πουθενά'* [την αντικειμενική οπτική] *στη βάση της οποίας είναι σαφές ότι ο αιτιακός προκαθορισμός κυβερνά απόλυτα κάθε γεγονός της ζωής»* (Bishop 2009: 97-8).

Ο Dennett, επομένως, φαίνεται να βασίζει την ελευθερία στην ανθρώπινη εμπειρία της προθετικότητας, την ίδια στιγμή που αποδέχεται την αιτιακά προκαθορισμένη αναγκαιότητα αυτής της εμπειρίας. Και το επιχείρημά του ότι ακόμη και στους αιτιακά προκαθορισμένους κόσμους η φύση διαρκώς αλλάζει, αναιρείται από τον οντολογικό προκαθορισμό των ίδιων των αλλαγών (της ενδεχόμενης επιτάχυνσης ή αποφυγής γεγονότων), δεδομένης της ισχύος του ντετερμινισμού. Και από μια οπτική, σύμφωνα με τον αμερικανό φυσικό και φιλόσοφο R.C. Bishop (2009: 97), είναι σαν ο Dennet να μας ζητά να αγνοήσουμε την αλήθεια του περιορισμού των επιλογών μας στη βάση της ελλιπούς γνώσης μας και της αδυναμίας μας να γνωρίζουμε απόλυτα και επακριβώς την αρχική συνθήκη έναρξης του κόσμου και επομένως την τελική του έκβαση. Μια τέτοια θέση θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή, ακόμη και να θεωρηθεί ωφέλιμη, σε απλές καθημερινές συνθήκες όπως για παράδειγμα κατά τη διεξαγωγή αγώνων των οποίων η έκβαση δεν είναι επιθυμητό να είναι γνωστή εξ αρχής στη βάση διατήρησης της γοητείας του παιχνιδιού. Όμως ο Bishop υποστηρίζει ότι δεν ισχύει το ίδιο για τους πιο ουσιαστικούς και σημαντικούς τομείς της ζωής μας:

> *«…φανταστείτε να προσπαθείτε να αποκτήσετε παιδί έχοντας όλο και περισσότερες προσδοκίες να γίνετε γονείς όταν, σε ένα άλλο επίπεδο, γνωρίζετε ότι πάσχετε από μη θεραπεύσιμη στειρότητα»* (Bishop 2009: 97).

Ωστόσο, παρά την κριτική που του ασκεί, ο Bishop αναγνωρίζει ότι η πρόθεση του Dennett δεν είναι η ανθρώπινη εξαπάτηση, αλλά αντίθετα η διάσωση μιας ουσιαστικής διαβίωσης σε ένα κοινωνικό πλαίσιο που δεν θα διαρρηγνύεται από τις εκάστοτε αποφάνσεις των φυσικών επιστημών.

Συμπερασματικά Σχόλια

Ήδη από την εποχή της θεμελίωσης του φιλοσοφικού στοχασμού, το ζήτημα της ελευθερίας και των ορίων της φαίνεται να κατέχει μια από τις κυριότερες θέσεις ανάμεσα στις ανθρώπινες ανησυχίες και τις φιλοσοφικές αναζητήσεις. Είναι ο άνθρωπος ελεύθερος να επιλέξει την πορεία της ζωής του ή μήπως υπόκειται και αυτός στην κανονικότητα που διέπει τον φυσικό κόσμο; Τι χώρος υπάρχει για την απόδοση ηθικής ευθύνης σε μια ενδεχόμενα περιορισμένη ανθρώπινη ελευθερία; Στο πλαίσιο αυτών των αναζητήσεων έχουν αναπτυχθεί διάφορες θεωρητικές προσεγγίσεις τόσο σε επίπεδο οντολογίας όσο και στο επίπεδο ανάλυσης των εννοιών και της μεταξύ τους λογικής συμβατότητας. Οι φωνές που υποστηρίζουν ότι οι έννοιες της ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης και του αιτιακού προκαθορισμού είναι αμοιβαία αποκλειόμενες ανήκουν στην προσέγγιση της ασυμβατοκρατίας, σε αντίθεση με τους συμβατοκράτες που αφήνουν χώρο στην ανθρώπινη ελευθερία της επιλογής και της πράξης ακόμη και σε ένα ενδεχόμενο ντετερμινιστικό σύμπαν. Στην επιχειρηματολόγησή του υπέρ της συμβατοκρατίας ο (ημί) συμβατοκράτης J.M.Fischer τονίζει την ευελιξία και την ανθεκτικότητά της απέναντι στις ενδεχόμενες επιστημονικές ανακαλύψεις σχετικές με τον αιτιακό προκαθορισμό:

> *«Ένα από τα κυριότερα κίνητρα που με ώθησαν προς στη συμβατοκρατία είναι ότι δεν θέλω η ατομική μας συγκρότηση και η ηθική μας ευθύνη, όπως τις γνωρίζουμε, να κρέμονται από μια κλωστή, ή να κρατούνται όμηροι σε μια ενδεχόμενη επιστημονική ανακάλυψη για την επιβεβαίωση της ισχύος του ντετερμινισμού»* (Fischer 2000: 323).

Αντίθετα με τη συμβατοκρατική ευελιξία, ένας ελευθεροκράτης που θα μάθαινε και θα πειθόταν ότι ο ντετερμινισμός είναι πραγματικότητα, αν ήθελε να παραμείνει συνεπής θα έπρεπε να εγκαταλείψει τουλάχιστον μία από τις δυο του πεποιθήσεις: ή την ηθική υπευθυνότητα των ανθρώπινων όντων ή την ασυμβατοκρατία. Ο Peter van Inwagen παραδέχεται ότι θα εγκατέλειπε την πρότερη ασυμβατοκρατική του θέση (Timpe 2009: 112).

Η κλασική συμβατοκρατική προσέγγιση εκκινεί από τη διατήρηση της σημασίας των ανθρώπινων επιθυμιών έναντι της ορθολογικής διεργασίας του νου: είναι τα ανθρώπινα πάθη και οι επιθυμίες -μεταξύ των οποίων και η βούληση- που καθορίζουν την πράξη, η οποία θεωρείται ελεύθερη όταν δεν υπάρχουν εξωτερικές δεσμεύσεις και περιορισμοί να

εμποδίσουν την επιτέλεσή της. Η ίδια η βούληση, για τον Thomas Hobbes, δεν είναι παρά μια παρόρμηση βασισμένη στα εγγενή ένστικτα του ατόμου, και η οποία δεν διαφέρει από τις ενστικτώδεις παρορμήσεις των ζώων. Ωστόσο, είναι αυτή που θα καθορίσει την πράξη και θα επικρατήσει τελικά των άλλων επιθυμιών που ο ίδιος αποκαλεί προθέσεις και προδιαθέσεις. Για τον Hobbes η ελεύθερη βούληση ταυτίζεται με την ελεύθερη πράξη, με την ανεμπόδιστη, δηλαδή, εφαρμογή της βούλησης (τελικής επιθυμίας) του ατόμου. Ανάλογη ερμηνεία δίνει σε ένα είδος ελευθερίας της και ο David Hume. Πρόκειται για την ελευθερία της αυθορμησίας, την οποία απολαμβάνουν οι άνθρωποι όταν απαλλάσσονται από εξωτερικούς καταναγκασμούς και περιορισμούς. Είναι αυτό το είδος ελευθερίας που αφορά περισσότερο τον άνθρωπο. Η άλλη ελευθερία -η ελευθερία της αδιαφορίας- είναι απαλλαγμένη από κάθε μορφής αναγκαιότητα και αιτιότητα, έννοιες που ο άγγλος φιλόσοφος μεταφέρει στο επίπεδο της ανθρώπινης ψυχολογίας. Η αιτιότητα δεν αποτελεί συνθήκη του φυσικού κόσμου των αντικειμένων αλλά μια νοητική διεργασία που, μέσω της παρατήρησης και λόγω της ανθρώπινης ανάγκης για ομοιομορφία, μετατρέπει την πιθανότητα σε βεβαιότητα. Στο πλαίσιο της ανθρώπινης πράξης η αιτιότητα χρησιμοποιείται με στόχο την πρόβλεψη της ανθρώπινης συμπεριφοράς και σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί εμπόδιο για την ανθρώπινη ελευθερία.

Στον σύγχρονο συμβατοκρατικό διάλογο, ορόσημο αποτελεί η στρωσονιανή νατουραλιστική εστίαση στις ανθρώπινες συναισθηματικές αντιδράσεις -η ύπαρξη των οποίων διασφαλίζει την ανθρώπινη ελευθερία και κατ' επέκταση την ηθική ευθύνη- απομακρύνοντας τον διάλογο για την ελευθερία της βούλησης από τη μεταφυσική του διάσταση και φέρνοντας στο επίκεντρο ζητήματα κοινωνικής πρακτικής και ανθρώπινων διαπροσωπικών σχέσεων. Για τον Strawson ο ηθικός καταλογισμός δεν εξαρτάται καθόλου από τον αιτιακό προκαθορισμό, καθώς η τάση μας να αντιδρούμε συναισθηματικά, να προσδοκούμε και να απαιτούμε από τους άλλους συνιστά εγγενές και φυσικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου.

Η συμβατοκρατική προσέγγιση ενισχύεται από τα φρανκφουρτιανά -ακραία- νοητικά παραδείγματα που μελετούν την ανθρώπινη ελευθερία στα οριακά της σημεία, αλλά και με τη διάκριση της ελευθερίας από τον Frankfurt σε δυο επιμέρους είδη, την ελευθερία της πράξης και την ελευθερία της βούλησης, με την πρώτη να αποτελεί αναγκαία και επαρκή συνθήκη για την ηθική υπευθυνότητα και μόνο τη δεύτερη να προϋποθέτει την ύπαρξη εναλλακτικών δυνατοτήτων πράξης/θέλησης. Η διάκριση αυτή διαζώσει το συμβατοκρατικό επιχείρημα καθώς, από τα δυο είδη ελευθερίας μόνο το δεύτερο δεν είναι συμβατό με τον αιτιακό προκαθορισμό. Σημαντικό επίσης στοιχείο της θεωρίας του αμερικανού φιλοσόφου

αποτελεί η ιεραρχική δόμηση των ανθρώπινων επιθυμιών, με τις ανώτερου βαθμού επιθυμίες να είναι σε θέση να καθορίζουν εκείνες των χαμηλότερων βαθμίδων. Για τον Frankfurt, που εισάγει την έννοια του προσώπου για να διακρίνει τους έχοντες δευτέρου βαθμού βουλήσεις από τα ζώα και από όσους αδιαφορούν για την επικράτηση συγκεκριμένων επιθυμιών τους (εθελόνια), οι ανώτερου βαθμού επιθυμίες φαίνεται να παρουσιάζουν μια ποιοτικά ανώτερη αξιολογική ικανότητα, εκείνη του καθορισμού της ανθρώπινης βούλησης και, εν τέλει, της πράξης.

Έπειτα από τις φρανκφουρτιανές υψηλότερου βαθμού και ποιότητας επιθυμίες, ο Gary Watson εισάγει την έννοια του αξιακού συστήματος του ατόμου το οποίο, σε αντίθεση με τις δευτεροβάθμιες επιθυμίες, αποτελεί κινητηριακό/εκλυτικό παράγοντα της δράσης, όπως και οι απλές ανθρώπινες επιθυμίες. Δίνοντας έμφαση στη σημασία της αυτοαξιολόγησης και της κριτικής δυνατότητας του ανθρώπινου νου για αναλογισμό, ο Watson προχωρεί σε μια διαφορετική -και όχι ιεραρχική- διάκριση των επιθυμιών. Οι ανθρώπινες επιθυμίες διακρίνονται μεταξύ των απλών επιθυμιών που αποβλέπουν σε πράξεις και προέρχονται από το κινητηριακό σύστημα του ατόμου και των έλλογων (αξιών) που εκκινούν από το έτερο σύστημα του ατόμου, το αξιακό. Οι αξίες μας ή αλλιώς οι έλλογες επιθυμίες μας, σε αντίθεση με τις απλές, μάς παρέχουν κρίσεις και λόγους για το πράττειν, καθιστώντας μας υπεύθυνους για τις επιλογές μας. Κατά Watson, το άτομο διαθέτει ελεύθερη βούληση όταν τα δυο συστήματα βρίσκονται μεταξύ τους σε αρμονία. Όταν δηλαδή αυτό που ωθούμαστε/ επιθυμούμε χαίρει ταυτόχρονα και της έγκρισής μας.

Η Susan Wolf συμφωνεί με τους σύγχρονους συμβατοκράτες για την ανάγκη ύπαρξης ανώτερου επιπέδου αξιολογικού μηχανισμού, ικανού να κατευθύνει και να καθορίσει τη βούληση. Στη θεωρία της ο μηχανισμός αυτός ονομάζεται αληθινός εαυτός, και η ίδια, επιχειρώντας να καλύψει αδυναμίες των προηγούμενων σύγχρονων συμβατοκρατικών προσεγγίσεων, στρέφει την εστίαση στην προέλευση και τον τρόπο διαμόρφωσής του. Το άτομο για να θεωρείται ελεύθερο και ηθικά υπεύθυνο για τις πράξεις του πρέπει να χαίρει διανοητικής υγείας και να έχει διαμορφώσει τον αληθινό του εαυτό στη βάση της αλήθειας και της καλοσύνης. Πρέπει να διαθέτει την ικανότητα να σκέπτεται και να πράττει στη βάση της λογικής, επιλέγοντας το αγαθό έναντι του κακού.

Στη βάση της σύνθεσης των προγενέστερων σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωριών, το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης επιχειρείται να επιλυθεί μέσω μιας ημισυμβατοκρατικής προσέγγισης, όπως αυτή αναπτύσσεται από τους Fischer & Ravizza. Σε αυτό το πλαίσιο, οι αμερικανοί φιλόσοφοι διαχωρίζουν την ηθική υπευθυνότητα από την ελευθερία, με στόχο να την αποσυνδέσουν από την αναγκαιότητα της αρχής των εναλλακτικών δυνατοτήτων. Για

την εξυπηρέτηση αυτής της αποσύνδεσης προχωρούν σε μια ακόμη διάκριση, των υποθετικών και των πραγματικών πράξεων. Για να αποδοθεί ηθική ευθύνη για μια πράξη, σημασία έχουν τα στοιχεία που συνθέτουν την πραγματική και όχι την υποθετική ακολουθία της. Πρόκειται για τα πραγματικά γεγονότα και τις συνιστώσες της πράξης και όχι για υποθετικές εναλλακτικές δυνατότητες πράξεων. Και είναι υπεύθυνος για την πράξη εκείνος ο πράττων που διέθετε τον πραγματικό (αιτιακό/καθοδηγητικό κατά τους συγγραφείς) έλεγχο της πράξης και όχι εκείνος που είχε τον ρυθμιστικό, την ικανότητα δηλαδή παρέμβασης ή μη στην πράξη. Έχοντας διασφαλίσει ότι ο πράττων διέθετε τον πραγματικό καθοδηγητικό έλεγχο της πράξης του, στην εξέταση των στοιχείων που συνθέτουν την πραγματική ακολουθία της πράξης, οι Fischer και Ravizza καταλήγουν ότι για να φέρει ο πράττων την ηθική ευθύνη της πράξης του θα πρέπει αρχικά ο ίδιος να είναι κατάλληλος αποδέκτης στάσεων αντίδρασης, ενώ η πράξη του πρέπει να είναι εμπρόθετη, ελεύθερη από εξωτερικές πιέσεις και καταναγκασμούς, και να προέρχεται από έναν μηχανισμό αντίδρασης σε ηθικούς λόγους (και όχι απλώς σε πάθη ή παρορμήσεις), την ευθύνη για τη συγκρότηση του οποίου θα αναλαμβάνει ο ίδιος ο πράττων.

Σχεδόν την ίδια περίοδο με τους ημισυμβατοκράτες Fischer και Ravizza, ο Daniel Dennett επιχειρεί να στηρίξει την ανθρώπινη ελεύθερη βούληση μέσω της εξελικτικής θεώρησης. Μετατοπίζοντας τη συζήτηση από το μεταφυσικό στο επιστημονικό πεδίο, υποστηρίζει ότι η ελευθερία είναι μια ανθρώπινη συνθήκη που δεν μένει αμετάβλητη στο πέρασμα του χρόνου. Ο άνθρωπος με κύριο στόχο την επιβίωσή του επιδιώκει τη γνώση εξελίσσοντας διαρκώς τις δεξιότητές του και διευρύνοντας, επομένως, το πεδίο της ελευθερίας του. Η αύξηση και η καλλιέργεια των ανθρώπινων δυνατοτήτων, στη θεωρία του Dennett, συνδέεται άμεσα με την ηθική υπευθυνότητα, δεδομένου ότι ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος μόνο για όσα δύναται να πράξει. Κεντρικό ρόλο παίζει η ίδια η διάθεση του ατόμου να εξελιχθεί και να αναλάβει την ευθύνη του ως μέλος μιας εξίσου εξελισσόμενης κοινωνίας. Στη βάση αυτής της προσέγγισης, η οντολογική ύπαρξη του αιτιακού προκαθορισμού, σύμφωνα με τον Dennett, δεν μπορεί να επηρεάσει την ελευθερία στο υποκειμενικό ανθρώπινο πεδίο, εντός του οποίου η ηθική ευθύνη φαίνεται να αποτελεί αποκλειστικά ζήτημα ανθρώπινης ανάληψης και παραδοχής.

Με την προσθήκη των σύγχρονων συμβατοκρατικών θεωρήσεων γίνεται περισσότερο προφανές ότι μια «αμιγώς» φιλοσοφική συζήτηση για τη σχέση ελεύθερης βούλησης και αιτιακού προκαθορισμού δεν είναι πλέον εφικτή, στο βαθμό που η σύγχρονη συμβατοκρατική σκέψη επιχειρεί να επανατοποθετήσει το ζήτημα έξω και πέρα από τις μεταφυσικές του διαστάσεις προσδίδοντάς του κοινωνικό και αξιακό πρόσημο και μια πολύ

περισσότερο πραγματιστική βάση. Κατά τον ίδιο τρόπο, η όλη συζήτηση ανατροφοδοτεί -και ανατροφοδοτείται από- έναν ευρύτερο προβληματισμό, με τον οποίο η Φιλοσοφία ως πειθαρχία παρεμβαίνει στη διεπιστημονική διερεύνηση του ζητήματος, όχι πλέον αποκλειστικά με νοητικά επιχειρήματα και παραδείγματα αλλά με την αξιοποίηση ενός πλούσιου εμπειρικού υλικού από την «πραγματική» ζωή. Το ζήτημα, ωστόσο, εστιάζεται στο κατά πόσον η νατουραλιστική εστίαση των συμβατοκρατικών -εμφανώς πιο ευέλικτων- προσεγγίσεων καταφέρνει να επιλύσει το φιλοσοφικό πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης και του ντετερμινισμού, δεδομένου ότι η βαρύτητα του συμβατοκρατικού στοχασμού φαίνεται, σε πολλές περιπτώσεις, να μετατοπίζεται από την ανάγκη διατήρησης της ανθρώπινης ελευθερίας, σε εκείνη της διάσωσης της ανθρώπινης ευθύνης. Πρόκειται για μια κίνηση «εκσυγχρονισμού» (update) της έννοιας της ελευθερίας της βούλησης, η οποία επιχειρεί να τη συνδέσει με μια «αποτελεσματική» (working), αντίστοιχα, έννοια της ηθικής ευθύνης (Churchland 2006: 42). Μια ενδεχόμενη αποκάλυψη ότι ο κόσμος, στο σύνολό του, είναι αιτιακά προκαθορισμένος και ότι ο άνθρωπος δεν είναι παρά ένα από τα συστατικά αυτής της πορείας μη έχοντας την παραμικρή δυνατότητα επίδρασης σε αυτήν, θα τον απάλλασσε της ηθικής ευθύνης της συμπεριφοράς του. Μια τέτοια εξέλιξη, ωστόσο, θα επηρέαζε τόσο την ηθική όσο και τη δικαιική ρύθμιση των ανθρωπίνων σχέσεων και θα έθετε σε κίνδυνο την κοινωνική συνύπαρξη. Σε αυτό το πλαίσιο, κεντρική στόχευση των συμβατοκρατικών θεωρήσεων φαίνεται να αποτελεί η, αναγκαία, διάσωση της ανθρώπινης ηθικής ευθύνης και, συνακόλουθα, η αποφυγή μιας ενδεχόμενης κοινωνικής αποσταθεροποίησης. Ωστόσο, πολλοί είναι οι φιλόσοφοι που υποστηρίζουν ότι πρόκειται για μια ρηχή θέαση της έννοιας της ανθρώπινης ελευθερίας και ότι η δυνατότητα απόδοσης της ανθρώπινης ευθύνης δεν είναι παρά μια μόνο από τις πτυχές (και μάλιστα περιφερειακή) του ζητήματος της ανθρώπινης βούλησης:

> *«Εάν ο ντετερμινισμός ισχύει, δεν είναι μόνο ότι δεν έχουμε ηθική και ποινική ευθύνη, αλλά ότι κάθε μας οικειοθελής, εμπρόθετη, συνειδητή πράξη σε ολόκληρη τη ζωή μας επιτελέστηκε υπό μια λάθος προϋπόθεση. Γιατί, τόση φασαρία για την ποινική και ηθική ευθύνη, όταν κάθε φορά που σήκωσες το χέρι σου, ήπιες μια μπύρα, δέχτηκες να παντρευτείς, προσχώρησες στο Κομμουνιστικό Κόμμα, επέλεξες παγωτό σοκολάτα αντί βανίλιας, αποφάσισες να μην αυτοκτονήσεις, ή έκανες οτιδήποτε, το έκανες στη βάση μιας λάθους προϋπόθεσης;»* (Searle 2007: 70).

Μπορεί, επομένως, στο πλαίσιο της «κοινωνικοποίησής» της, η συμβατοκρατική σκέψη να καταφέρνει να διασφαλίσει τη συνέχιση της ύπαρξης των όρων εκείνων που εγγυώνται την ομαλή κοινωνική διάδραση και επομένως την κοινωνική συνοχή, ωστόσο, η προβληματική της φαίνεται, συχνά, να παρακάμπτει το βαθύτερο πρόβλημα της -συγκροτητικής για το υποκείμενο- ελευθερίας, η ενδεχόμενη απώλεια της οποίας θα επέφερε τριγμούς, όχι μόνο στην κοινωνική συμβίωση, αλλά και στο ίδιο το νόημα της ανθρώπινης ύπαρξης, εν γένει.

Βιβλιογραφία

Anscombe, E. (1993). Causality and Determination. in E. Sosa & M. Tooley (eds.), *Causation*. Oxford: Oxford University Press: 88-104.

Berman, A. L. (2014). Blameless Resentment: A Critique of Strawson. *Dickinson College Honors Theses.* Paper 160.

Bishop, R. C. (2009). Contemporary Views on Compatiblism and Incompatibilsm: Dennet and Kane. *Mind and Matter, 7* (1): 91-110.

Bratman, M.E. (2000). Fischer and Ravizza on Moral Responsibility and History. *Philosophy and Phenomenological Research*, 61 (2): 453-58.

Chappell, V. (1999). *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Churchland, P. (2006). The Big Questions: Do we have free will? *New Scientist magazine*, 2578: 42-45.

Dennett, D. C. (1984a). I Could not Have Done Otherwise – So What?, *Journal of Philosophy*, 81(10): 553-65.

Dennett, D. C. (1984b). *Elbow Room: The Varieties of Free Will worth Wanting.* Oxford: Craredon Press.

Dennett, D. C., (2003). *Freedom Evolves.* New York: Viking.

Fischer, J.M., (2000). Problems with Actual-Sequence Incompatibilism; *The Journal of Ethics* 4: 323-328.

Fischer, J.M., (2002). Frankfurt-Type Examples and Semi-Compatibilism. *The Oxford Handbook of Free Will*. In R. Kane (ed.) New York: Oxford University Press: 281-308.

Fischer, J.M. (2003). Book Review. *The Journal of Philosophy*, 100 (12): 632-37.

Fischer J.M., (2007). Compatibilism. In J.M.Fischer, R, Kane, D. Pereboom & M. Vargas, *Four Views on Free Will.* USA, UK, Australia: Blackwell Publishing Ltd.

Fischer, J.M., & Ravizza, M. (1991). Responsibility and Inevitability. *Ethics* 101 (2): 258-78.

Fischer, J.M., & Ravizza, M., (1992). Responsibility Freedom and Reason. *Ethics* 102 (2): 368-389.

Fischer, J.M., & Ravizza, M., (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility.* Cambridge: Cambridge University Press.

Fischer, J.M, & Tognazzini, N.A. (2011). The physiognomy of Responsibility. *Philosophy and Phenomenological Research*. 82 (2): 381- 417.

Fischer, J.M., Kane, R., Pereboom, D. & Vargas, M. (2007) *Four Views on Free Will.* USA, UK, Australia: Blackwell Publishing Ltd.

Frankfurt, H.G. (1969). Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*, 66 (23): 829-39.

Frankfurt, H.G. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*, 68 (1): 5-20.

Frankfurt, H. G. (1988) Identification and Wholeheartedness. In *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press: 159–176.

Frankfurt, H. G. (1999). The Faintest Passion. In *Necessity, Volition, and Love.* Cambridge: Cambridge University Press: 95–107.

Harris, S. (2012). *Free Will.* New York: Free Press.

Hobbes, T. (1651). *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill.* London: printed for Andrew Crooke.

Hobbes, T. (1654). Treatise of *Liberty and Necessity*. Ανάκληση στις 29/07/2020 https://www.informationphilosopher.com/solutions/philosophers/hobbes/of_liberty_and_necessity.html.

Hoefer, C. (2016). Causal Determinism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal

Hume, D. (1978 [1739-40]). *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Sir Lewis Amherst Selby-Bigge & P. H. Nidditch (eds). Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (2007 [1748]). *An Enquiry concerning Human Understanding.* Edited by P. Millican. Oxford: Oxford University Press.

Kapitan, T. (1986). Responsibility and Free Choice. *Noŭs* 20 (2): 241-260.

Kapitan, T. (2001). A Master Argument for Incompatibilism? In R. Kane (ed.) *The Free Will Handbook* Oxford: Oxford University Press: 127-157.

Kenny, A. (2005) Από τον Ντεκάρτ στον Καντ. Στο A. Kenny (επιμ.) *Ιστορία της Δυτικής Φιλοσοφίας*, μτφ: Ρισσάκη. Αθήνα: Νεφέλη: 230- 265.

Lemos, J. (2017). A Libertarian Response to Dennett and Harris on Free Will. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* 8 (3): 231-46.

Lewis, D. (1973). *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell.

Lewis, D. (1981). Are we free to break the laws? *Theoria* 47: 112-21.

List, C. (2014). Free Will, Determinism and the Possibility of doing Otherwise. *Noŭs* 48 (1): 156- 178.

Mackie, J.L. (1955). Evil and Omnipotence. *Mind* 64 (254): 200-212.

Maier, J. (2015) The Agentive Modalities. *Philosophy and Phenomenological Research* 90: 113–134.

McKenna, M. and Coates, D. J., (2020) Compatibilism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.) URL = https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/supplement.html

Moore, G. E. (1912). *Ethics*. New York: Henry Holt & Company.

O'Connor, T. and Franklin, C. (2020, Spring). Free Will, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/freewill

Παπαδαμιανός, Χ (2019). *Ελεύθερη Βούληση και Ηθική Υπευθυνότητα: Κριτική Εξέταση των Σύγχρονων Συμβατοκρατικών Θεωριών.* Αθήνα: Εκδόσεις ΣΜΙΛΗ.

Pereboom, D. (1997). Determinism Al Dente. In D. Pereboom (ed.) *Free Will*, Indianapolis: Hackett: 242-72.

Pereboom, D. (2005). Defending Hard Incompatibilsm. *Midwest Studies in Philosophy*, 29 (1): 228-247.

Pereboom, D. (2009). Hard Compatibilism and its Rivals. *Philosophical Studies*, 144: 21-33.

Rostbøll C. F. (2004). Freedom as Satisfaction? A critique of Frankfurt's Hierarchical Theory of Freedom. *Nordic Journal of Philosophy* 5 (1): 131-46.

Russell, P. (2011). Moral Sense and the Foundations of Responsibility. In R. Kane (ed.) *The Oxford Handbook of Free Will*. New York: Oxford University Press: 199-220.

Russell, P. (2020). Hume on Free Will. In E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* URL = https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/hume-freewill/

Russell, P. (forthcoming). Moral Responsibility and Metaphysical Attitudes. In D. Nelkin & D. Pereboom (eds.) *Oxford Handbook of Moral Responsibility*. New York: Oxford University Press.

Σαργέντης, Κ. (2012). *Το Πρόβλημα της Ελεύθερης Βούλησης*. Αθήνα: Εκδόσεις Νήσος.

Schlick, M. (1966). When is a Man Responsible? in B. Berofsky (ed.) *Free Will and Determinism*. New York: Harper & Row: 54–63.

Searle, J.R. (2007). Neuroscience, Intentionality and Free Will: Reply to Habermas. Philosophical Explorations 10 (1): 69- 76.

Shoemaker, D. (2011). Attributability, Answerability, and Accountability: Toward a Wider Theory of Moral Responsibility, *Ethics*, 121: 602–32.

Smart, J. J. C. (2003). Free Will, Praise, and Blame in G. Watson (ed.), *Free Will*. New York: Oxford University Press: 58–71.

Smilansky, S. (2003). Compatibilism: The Argument from Shallowness. *Philosophical Studies*, 115: 257–282.

Sneddon, A. (2005). Moral Responsibility: The Difference of Strawson and the Difference it should make. *Ethical Theory and Moral Practice*, 8: 239-264.

Snowdon, P. & Gomes, A. (2019). Peter Frederick Strawson, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/strawson

Strawson, P. F. (1982). Freedom and Resentment. In G. Watson (ed.) *Free Will*, Oxford: Oxford University Press: 59-80.

Talbert, M. (2016). *Moral Responsibility: An Introduction.* Cambridge: Polity Press.

Taylor, W. Cyr., (2017). Is Semicompatibilsm Unstable? *Disputatio*, 9 (45): 245–264.

Timpe, K. (2009). Demotivating Semi Compatibilism. *Ideas y Valores*, 141: 109-124.

Tognazzini, N.A. (2013). Responsibility. In H. LaFollette (ed.) *The International Encyclopedia of Ethics*. New Jersey: Wiley – Blackwell, pp. 4.592-4.602.

Van Inwagen, P. (1975). The Incompatibility of Free Will and Determinism. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 27 (3): 185-199.

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

Van Inwagen, P. (2015). Some Thoughts on *Essay on Free Will*. *The Harvard Review of Philosophy*, 22: 16-30.

Vargas, M. (2011). Revisionist Accounts of Free Will: Origins, Varieties and Challenges. In R. Kane (ed.) *Oxford Handbook on Free Will* Oxford: Oxford University Press: 457-74.

Vihvelin, K. (2017). Arguments for Incompatibilism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/incompatibilism-arguments

Vogel, L. (1993). Understanding and Blaming: Problems in the Attribution of Moral Responsibility. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53 (1): 129-142.

Watson, G. (1994). Responsibility and the Limits of Evil. The Variations on a Strawsonian Theme. In Fischer and Ravizza (eds.) *Perspectives on Moral Responsibility*. NY: Cornell University Press: 119-148.

Watson, G. (2003). Free Agency. In G. Watson (ed.) *Free Will*. Oxford: Oxford University Press: 337-351.

Watson, G. (2004). *Agency and Answerability*. Oxford: Clarendon Press.

Wolf, S. (1990). *Freedom within Reason.* New York: Oxford University Press.

Wolf, S. (2013). Sanity and the Metaphysics of Responsibility. In R. Shafer-Landau R. (ed.) *Ethical Theory: An Anthovarlogy.* New Jersey: John Wiley & Sons: 330-39.