

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ

**ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΣΤΗ ΒΙΟΗΘΙΚΗ**

**ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ & ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΙΑΤΡΙΚΗΣ
ΤΜΗΜΑ ΒΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ**

**“Νευροηθική: Ηθική και νομική ευθύνη.
Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης υπό το φως των ευρημάτων
της νευροεπιστήμης.”**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Βλαδίμηρος Παπαδόπουλος

A.E.M. 122

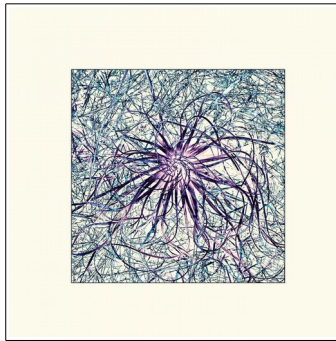
Επιβλέπων: Τσινόρεμα Σταυρούλα, Καθηγήτρια Σύγχρονης, Νεότερης Φιλοσοφίας
και Βιοηθικής

Ρέθυμνο, Μάιος 2016

Παπαδόπουλος Βλαδίμηρος
Μεταπτυχιακός Φοιτητής Π.Μ.Σ. Βιοηθικής

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

**“Νευροηθική: Ηθική και νομική ευθύνη.
Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης υπό το φως των ευρημάτων
της νευροεπιστήμης.”**



Neuro Digitalis

Επιβλέπων

Τσινόρεμα Σταυρούλα, Καθηγήτρια Σύγχρονης, Νεότερης Φιλοσοφίας και Βιοηθικής

Μέλη Επιτροπής

Παναγιώτης (Τάκης) Βιδάλης, Διδάκτορας του Πανεπιστημίου Αθηνών

Ηλίας Κούβελας, Διδάκτωρ της Ιατρικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών

Ρέθυμνο, Μάιος 2016

στην Ουρανία...

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	7
Το βιοηθικό διακύβευμα	7
Οι νέες τεχνολογίες του εγκεφάλου και η άνοδος της Νευροεπιστήμης	10
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1°	
1.1 Νευροηθική	13
1.2 Ορισμός και ένας απαραίτητος προσδιορισμός	13
1.3 Νευροεπιστήμη της ηθικής και η ιδέα του ηθικώς δρώντος	17
1.4 Νευροεπιστήμη και ελεύθερη βούληση	19
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2°	
2.1 Το ιστορικό πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης	20
2.2 Ελεύθερη βούληση: ηθική και νομική ευθύνη	21
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3°	
3.1 Η τρέχουσα κατάσταση στις νευροεπιστήμες	29
3.2 Νευροβιολογία της ηθικής και δεδομένα εμπειρικών μελετών	31
3.3 Η κυρίαρχη γραμμή. Οι τρεις απειλές κατά της ελεύθερης βούλησης	35
3.4 Η (μεταφυσική) πρόκληση του ντετερμινισμού	36
3.5 Η (επιστημολογική) πρόκληση του αναγωγισμού	37
3.6 Η εμπειρική, γνωσιακού περιεχομένου πρόκληση	37
Κεφάλαιο 4°	
4.1 Οντότητα ή ιδιότητα;	39
4.2 Εξαλειπτικός υλισμός	40
4.3 Μια νευροβιολογική υπόθεση	43
4.4 Ο ρόλος της ελευθερίας στο Καρτεσιανό Θέατρο	46
4.5 Το γλωσσικό παιχνίδι	48
4.6 Η Τρίτη Αντινομία	54
4.7 Η κριτική του Selim Berker	61

Κεφάλαιο 5 ^ο	
5.1 Νευροεπιστήμη και Δίκαιο	66
5.2 Τα όρια της νευροαπεικόνισης ως αποδεικτικού μέσου	68
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	72
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ	81
<hr/>	
Επίμετρο	86

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Το βιοηθικό διακύβευμα

Ο ανθρώπινος εγκέφαλος είναι το πλέον πολύπλοκο, εύπλαστο, προσαρμοστικό, διαδραστικό με το περιβάλλον, και ανεξερεύνητο όργανο που γνωρίζουμε μέχρι σήμερα. Αυτός όχι μόνο καθορίζει το ποιοι είμαστε, αλλά, λόγω της δυνατότητάς του να μεταβάλλει το περιβάλλον του γίνεται στην ουσία δημιουργός του ίδιου του εαυτού. Με άλλα λόγια, επηρεάζει την ίδια του την εξέλιξη και καθιστά με τον τρόπο αυτό αδύνατο να ευσταθεί το εγχείρημα του γενετικού ντετερμινισμού. Η πολυπλοκότητα των συνδέσεων στον ανθρώπινο εγκέφαλο, αλλά και των τρισεκατομμυρίων συνάψεων μεταξύ των νευρώνων, καθιστούν αδύνατη οποιαδήποτε πρόβλεψη της ανθρώπινης συμπεριφοράς που να βασίζεται στα γονίδια και μόνο. Εξάλλου, η συμπεριφορά καθορίζεται από την αλληλεπίδραση των γονιδίων με το περιβάλλον, τη βούληση και τον παράγοντα τύχη.

Η νευροηθική, και πιο συγκεκριμένα η θεωρητική και αναστοχαστική νευροηθική, μελετά τις επιπτώσεις της έρευνας της βιολογικής βάσης της ηθικής σκέψης και του ρόλου των συναισθημάτων στη διαδικασία λήψης αποφάσεων, πάνω στον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε την ηθική και στο πως προσεγγίζουμε μεθοδολογικά την επίλυση ηθικών προβλημάτων.

Δεδομένων των παραπάνω και σε συνδυασμό με τις καλπάζουσες εξελίξεις στις νευροεπιστήμες, είναι αναμφίβολο πως η βιοηθική θα αποτελέσει το επίκεντρο του προβληματισμού για τον αιώνα που διανύουμε. Τα νέα ευρήματα της επιστήμης ανακλύπουν με τόσο γρήγορο ρυθμό που οι κοινωνικές δομές και οι νομικοί θεσμοί αδυνατούν να ακολουθήσουν. Ο ρόλος της βιοηθικής εν προκειμένω είναι προφανής, και η παρεμβολή της, όχι ως τροχοπέδης της έρευνας, αλλά ως φρουρού θεμελιωδών αξιών της ανθρωπότητας, είναι επιτακτική περισσότερο από ποτέ.

Τα συμπεράσματα της νευροηθικής, ήτοι του νέου αυτού πεδίου της σύγχρονης βιοηθικής που ασχολείται με την ηθική της νευροεπιστήμης, οφείλουν να υπαχθούν

σε νομικές ρυθμίσεις ικανές να περιχαρακώσουν τις αξίες αυτές από τους κινδύνους που ελλοχεύουν, καθώς είναι ήδη αναγκαία για παράδειγμα η ρύθμιση του απορρήτου του ανθρώπινου εγκεφάλου.

Σε ότι αφορά καθαρά το νομικό σκέλος της υπόθεσης, η πρόβλεψη της βίαιας συμπεριφοράς, το ζήτημα της ελεύθερης βούλησης και συνακόλουθα της υπαιτιότητας, και η ανάλογη επιβολή κυρώσεων στους εγκληματίες, είναι ζητήματα που άπτονται άμεσα του βιοηθικού ενδιαφέροντος. Επιπλέον, απορρέουν προβληματισμοί και προκύπτουν ερωτήματα όπως για παράδειγμα, πώς οι νέες ανακαλύψεις των νευροεπιστημών μπορούν να επηρεάσουν τη νομοπαρασκευαστική διαδικασία εν γένει ή ειδικότερα την τιμώρηση της εγκληματικής συμπεριφοράς;

Επιπλέον, είναι γεγονός πως η νευροεπιστήμη εισδύει όλο και περισσότερο στο δίκαιο και αυτό εκ των πραγμάτων προμηνύει ριζικές αλλαγές τόσο στο ουσιαστικό όσο και στο δικονομικό δίκαιο. Είναι το δίκαιο έτοιμο υπό τις παρούσες συνθήκες να υποδεχθεί το νευροδίκαιο (neurolaw) και να προλάβει ενδεχόμενες καταχρήσεις της νευροεπιστήμης σε όλα του τα επίπεδα, και μάλιστα υπό τον όρο ότι οι νευροεπιστήμονες δεν κινούνται απλώς σε περιγραφικό πλαίσιο, αλλά ήδη γίνονται προσπάθειες να εξαχθούν κανονιστικές ηθικές κρίσεις από τους νευρώνες μας; Πιο συγκεκριμένα, εκεί όπου οι επιπτώσεις της νευροεπιστήμης φαίνεται πως θα είναι και μεγαλύτερες, στο ποινικό δίκαιο, είναι ανοικτό το ερώτημα του κατά πόσο με όρους δικαστικών διαδικασιών μπορεί η τεχνική της νευροαπεικόνισης του εγκεφάλου με fMRI να παράσχει αποδεικτικά στοιχεία προς αθώωση των κατηγορουμένων, ή προς μετρίασμό της προς επιβολή ποινής για εγκληματικές πράξεις. Θα εξεταστούν εδώ λοιπόν τα σημαντικά ζητήματα που εγείρονται ως προς το νόημα της νομικής και ηθικής ευθύνης, καθώς και η αξία της νευροεπιστήμης ώστε κατά τρόπο θεμιτό, δηλαδή επιστημονικά και νομικά εγγυημένο, να πληροφορεί τη δικαστική πρακτική και να συμβάλει στην καλύτερη απονομή της δικαιοσύνης.

Στο πλαίσιο του βιοηθικού στοχασμού, όλα τα παραπάνω αφήνουν σαφείς υπαινιγμούς πως οι εξελίξεις στον επιστημονικό χώρο των νευροεπιστημών ενδέχεται να συρρικνώσουν σε ένα βαθμό τον έλεγχο που η φυσιοκρατική πλάνη

παρέχει ενάντια στην προσπάθεια των αναγωγιστών να φυσικοποιήσουν την έννοια του «καλού» και άρα να εξάγουν κανονιστικά συμπεράσματα άμεσα αναγώγιμα σε εμπειρικά δεδομένα, ενισχύοντας με τον τρόπο αυτό τη σχέση «είναι» και «πρέπει». Είναι, με άλλα λόγια, η ηθική αυτόνομη από τα εμπειρικά δεδομένα, παρά τις όποιες διαφαινόμενες συσχετίσεις των εμπειρικών δεδομένων με αυτή, και ποιο είναι το μέγεθος του κενού ανάμεσα στο «πρέπει» και στο «είναι» σύμφωνα με τα νέα δεδομένα;

Με δεδομένη την επιστημονική και ερευνητική τάση, η οποία έχει βέβαια δεχθεί δριμεία κριτική πανταχόθεν και σε όλα της τα επίπεδα, ανακύπτει πληθώρα βιοηθικών προβλημάτων, τα οποία εντοπίζονται στο μεγαλύτερο μέρος τους στην αμφισβήτηση του περιεχομένου της έννοιας της αυτονομίας. Εάν ο αναγωγισμός, παρά τις όποιες δυσκολίες, πετύχει εν τέλει να κλονίσει αυτό το θεμέλιο της ηθικότητας, τότε θα πρέπει εκ των πραγμάτων να επανακαθοριστεί τόσο το εννοιολογικό περιεχόμενο της αυτονομίας, όσο το θεσμικό κατασκεύασμα που στηρίζεται σε αυτήν σε όλα του τα επίπεδα (φιλοσοφικό, ηθικό, νομικό), ώστε να συμβαδίσουν με τις τελευταίες επιστημονικές εξελίξεις. Δεν θα μπορούσε, άλλωστε, να σταθεί ως συνεπές κανένα από αυτά τα ρεύματα που σκοπό έχουν να εξηγούν και να ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, εάν ηθελημένα αγνοεί την τελευταία και πιο ενημερωμένη γνώση που έχουμε γι' αυτήν. Εξάλλου, χωρίς τη συμβολή αυτών των κανονιστικής υφής κλάδων, η εμπειρική γνώση κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να χρησιμοποιηθεί με τρόπους αφάνταστα επικίνδυνους και ελατήρια το ελάχιστο ταπεινά.

Παρόλο που η παγκόσμια ερευνητική βιβλιογραφία σε ότι αφορά τη νευροηθική εμπλουτίζεται συνεχώς και επιχειρεί σε ικανοποιητικό βαθμό να διερευνήσει εμπειριστατωμένα τα ζητήματα που εμπíπτουν στον τομέα της, δεν συμβαίνει το αντίστοιχο και με το νευροδίκαιο, το οποίο ως νεοσύστατο πεδίο δεν συγκροτεί επαρκές βιβλιογραφικό υπόβαθρο, γεγονός που καθιστά αναγκαία την περαιτέρω υλοποίηση ερευνητικών μελετών οι οποίες θα επιχειρήσουν να φωτίσουν πτυχές των ποικίλων ζητημάτων που το απασχολούν. Στο πλαίσιο αυτού του ερευνητικού ελλείμματος προσανατολίζει το ενδιαφέρον της και η παρούσα μελέτη επιχειρώντας να συνεισφέρει στο μέγιστο δυνατό βαθμό.

Οι νέες τεχνολογίες του εγκεφάλου και η άνοδος της Νευροεπιστήμης

Η δεκαετία του 1990 αναδείχθηκε από την κυβέρνηση των Ηνωμένων Πολιτειών ως η "δεκαετία του εγκεφάλου". Ωστόσο, αυτή η ασύλληπτης έκτασης άνοδος που γνώρισαν κατά τη δεκαετία αυτή οι ίδιες οι νευροεπιστήμες, θα μπορούσε εύκολα κατά πολλούς να μεταβάλει τον ανωτέρω χαρακτηρισμό του χρονικού αυτού διαστήματος σε "δεκαετία του νου", καθώς η αδρή χρηματοδότηση αυτού του πεδίου, οι τεράστιες επιστημονικές επιτυχίες που απέφερε η αποκωδικοποίηση του ανθρώπινου γονιδιώματος, έχουν ως αποτέλεσμα την ολοένα και καλύτερη κατανόηση της σχέσης εγκεφάλου και νου. Συνεπώς, η επιστήμη βρίσκεται στο momentum όπου καλείται να αντιμετωπίσει με σύνεση και μέτρο αυτό που εύλογα αποτελεί το ίδιο της το έσχατο όριο. Την "αποκωδικοποίηση" και "αποκρυπτογράφηση" του προβλήματος εγκεφάλου-νου (mind-body problem).

Ο ανθρώπινος εγκέφαλος αποτελεί την πλέον πολύπλοκη δομή στο γνωστό σύμπαν. Τα δεκάδες δισεκατομμύρια νευρώνων (περί τα 86 δις) που τον συνιστούν αλληλοσυνδέονται μέσω ενός δικτύου εκατοντάδων τρισεκατομμυρίων συνάψεων (junctions), με τις δομές του να σχηματίζονται στους πρώτους εννέα μήνες τις ζωής κατά την κυοφορία, δομές οι οποίες τελειοποιούνται στην πρώτη δεκαετία της ζωής, ενώ ταυτόχρονα εκδηλώνεται εφεξής και μια ακόμη συναρπαστική ιδιότητά του· η πλαστικότητα. Οι δομές του προσαρμόζουν αδιάλειπτα τις διατάξεις και τις συνδέσεις τους σε ανταπόκριση των αλλαγών που σημειώνονται στο βιολογικό και κοινωνικό περιβάλλον του παιδιού. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Steven Rose «...ωστόσο αυτή είναι μόνο μια αρχή της πολυπλοκότητας, διότι ο εγκέφαλος δεν μπορεί να ληφθεί υπόψη σε απομόνωση. Εγκέφαλος και σώμα αλληλεπιδρούν όχι αποκλειστικά μέσω της αμφίδρομης ροής πληροφοριών μέσω της σπονδυλικής στήλης και του περιφερειακού νευρικού συστήματος, αλλά επίσης βρίσκονται και σε συνεχή ορμονική, φυσιολογική και ανοσοποιητική επικοινωνία. Είναι σημαντικό να τονιστεί αυτή η αμοιβαία σχέση. Όχι μόνο ελέγχονται εν μέρει τα επίπεδα των ορμονών που κυκλοφορούν στο σώμα από το εσωτερικό του εγκεφάλου, αλλά πολλές από αυτές τις ορμόνες οι ίδιες εισέρχονται μέσω του κυκλοφοριακού στον εγκέφαλο και ρυθμίζουν τις εγκεφαλικές διαδικασίες (Rose, 2006).

Στο κυνήγι της αποκωδικοποίησης της εγκεφαλικής λειτουργίας, των

μηχανισμών που τη διέπουν καθώς και της κατανόησης της δυναμικότητάς της ενεπλάκη πληθώρα επιστημών. Η ανάγκη να εγκαθιδρυθεί, αν όχι μια κοινή οντολογία, τουλάχιστον μια κοινή επιστημολογία με σκοπό να ενοποιηθούν και να επικοινωνήσουν γόνιμα τα διαφορετικά αυτά πεδία επιστημονικού ενδιαφέροντος, γέννησε τον όρο "νευροεπιστήμες".

Το εγχείρημα των νευροεπιστημών απέκτησε τόσο μεγάλη έκταση, ώστε μετατράπηκε σε πολύ μικρό χρονικό διάστημα από πεδίο ενασχόλησης ορισμένων ερευνητών, σε μια παγκόσμιας κλίμακας βιομηχανία, όπου έχουν επενδυθεί δισεκατομμύρια από τις κυβερνήσεις των Η.Π.Α., της Ευρώπης, και της Ιαπωνίας, μια βιομηχανία ωστόσο από την οποία δεν θα μπορούσε να λείπει και η ανάμειξη του στρατιωτικής φύσεως ενδιαφέροντος, αλλά και του ενδιαφέροντος της παγκόσμιας φαρμακευτικής βιομηχανίας.

Απόρροια των ανωτέρω αποτελεί η de facto ανάγκη που δημιουργήθηκε να συνεργαστούν και να συνεννοηθούν πάνω απ' όλα πολυάριθμες ομάδες επιστημόνων και ερευνητών από ετερόκλητα πεδία επιστημονικής γνώσης όπως η ανατομία, η φυσιολογία, η μοριακή βιολογία, και η γενετική. Κατά συνέπεια, αναδείχθηκε το νέο επιστημονικό παράδειγμα της "νευροβιολογίας" (neurobiology). Ωστόσο, οι φιλοδοξίες αυτών των μέχρι πρότινος άσχετων μεταξύ τους επιστημών, αλλά και οι ανάγκες που αναδείχθηκαν μέσα από τη σχέση επαλληλίας που συνέδεε αυτούς τους επιστημονικούς κλάδους, οδήγησαν τους εμπλεκόμενους σε ένα νέο πεδίο έρευνας. Έτσι, η νευροβιολογία οδηγήθηκε στο να αναμειχθεί και να προσπαθήσει να δώσει τις δικιές τις απαντήσεις, αλλά και να εισφέρει τη δική της επιστημονική οπτική στον ιστορικά αμφιλεγόμενο χώρο μεταξύ βιολογίας, ψυχολογίας, αλλά και της ίδιας της φιλοσοφίας. Το γεγονός αυτό σηματοδότησε και τη γένεση του όρου "νευροεπιστήμες", εξ ου μάλιστα και ο πληθυντικός αριθμός.

Από τη συνεργασία που περιγράφηκε παραπάνω έχει προκύψει μια τεράστια ποσότητα εμπειρικών δεδομένων, ελάχιστες ωστόσο ευσταθείς θεωρητικές εξηγήσεις των δεδομένων αυτών. Για πολλούς από τους θεωρητικούς του εν λόγω κλάδου, είναι απλά θέμα χρόνου να εξηγηθούν όλα τα δεδομένα μέσα από νέες, εκλεπτυσμένες τεχνολογίες της μοριακής βιολογίας. Το εάν αυτή η αναγωγιστική

ατζέντα δικαιολογεί τις φιλοδοξίες ή όχι, ή εάν υφίστανται εξηγήσεις ανωτέρου επιπέδου που δεν μπορούν να υποστούν αναγωγή σε κατώτερα επίπεδα διαδικασιών θα γίνει αντικείμενο μελέτης και σχολιασμού παρακάτω στην παρούσα.

Αυτό, με άλλα λόγια, που αφορά την εν λόγω μελέτη δεν είναι συλλήβδην οι εξηγητικές φιλοδοξίες των νευροεπιστημόνων για το φαινόμενο της ζωής. Επικεντρώνεται αποκλειστικά στο ζήτημα της ελεύθερης βούλησης που τίθεται υπό αμφισβήτηση, αλλά και στις άμεσα θιγόμενες έννοιες της ηθικής και νομικής ευθύνης. Στο σημείο αυτό ακριβώς, με αυτήν την προβληματική, γεννήθηκε ο νεολογισμός "νευροηθική".

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1°

1.1 Νευροηθική

Στις απαρχές του 21^{ου} αιώνα οι εξελίξεις στον τομέα της γνωσιακής νευροεπιστήμης (cognitive neuroscience) έχουν εγείρει πληθώρα ηθικών –και όχι μόνο- ζητημάτων μείζονος σημασίας. Κάποια από αυτά αφορούν σε αμιγώς πρακτικά ζητήματα, όπως για παράδειγμα οι πιθανές εφαρμογές της νευροτεχνολογίας (neurotechnology) και ο αντίκτυπος αυτών σε μεμονωμένα άτομα ή ολόκληρες κοινωνίες. Άλλα, εκφεύγουν του άμεσα πρακτικού, εργαστηριακού ή κλινικού περιβάλλοντος και αφορούν σε ζητήματα που απασχολούσαν επί αιώνες σχεδόν αποκλειστικά τη φιλοσοφία. Ο τρόπος που αντιλαμβανόμαστε τον εαυτό μας ως άτομα, η ιδέα του ηθικώς δρώντος προσώπου, έννοιες όπως αυτονομία και ελεύθερη βούληση, τίθενται υπό αμφισβήτηση εν όλω ή εν μέρει του περιεχομένου τους, θέτοντας ταυτόχρονα επί τάπητος και το ζήτημα της αναθεώρησης της ίδιας μας της ύπαρξης. Εξάλλου, η σχέση του εαυτού με τον εγκέφαλο είναι κατά πολύ αμεσότερη από εκείνη του εαυτού με το γονίδιο, και οι παρεμβάσεις στους νευρώνες επιτυγχάνονται ίσως πολύ πιο εύκολα από τις αντίστοιχες παρεμβάσεις στο γονίδιο (Farah, 2005).

1.2 Ορισμός και ένας απαραίτητος προσδιορισμός

Στο πλαίσιο αυτού του στοχασμού γεννήθηκε και ο κλάδος της νευροηθικής (neuroethics). Η νευροηθική, και πιο συγκεκριμένα η θεωρητική και αναστοχαστική νευροηθική, μελετά τις επιπτώσεις της έρευνας της βιολογικής βάσης της ηθικής σκέψης και του ρόλου των συναισθημάτων στη διαδικασία λήψης αποφάσεων, πάνω στον τρόπο που αντιλαμβανόμαστε την ηθική και στο πως προσεγγίζουμε μεθοδολογικά την επίλυση ηθικών προβλημάτων

Σύμφωνα με την Encyclopedia of Neuroscience "η νευροηθική είναι ένα πεδίο έρευνας που ασχολείται με τα κανονιστικού και μεταηθικού τύπου προβλήματα που

τίθενται από την αυξανόμενη γνώση αναφορικά με το κεντρικό νευρικό σύστημα και ειδικότερα τον εγκέφαλο. Καθώς ο όρος δεν έχει ακόμη καθιερωθεί στην ηθική φιλοσοφία και στη νευροεπιστήμη, άλλοι ορισμοί προκρίνουν ορισμένες μόνο πτυχές του πεδίου, τους ηθικούς υπαινιγμούς στην αντιμετώπιση νευρολογικών ασθενειών, τις ηθικές αρχές και τους κανόνες που καθοδηγούν τη νευροεπιστήμη καθεαυτή ή τις συνέπειες της νευροεπιστήμης σε ότι αφορά την κατανόηση του ηθικού στοχασμού και της ηθικής συμπεριφοράς" (Ladwig , 2009). Με άλλα λόγια, οι κανονιστικές και μεταηθικές προεκτάσεις της νευροηθικής θέτουν προβληματισμούς και καίρια ερωτήματα που μπορούν να κατηγοριοποιηθούν και να διαφοροποιηθούν κατά τον Ladwig (2009) σε τέσσερις -όχι πάντα εύκολα- διακριτές μεταξύ τους κατηγορίες ανάλογα με το πεδίο στο οποίο επιφέρουν αλλαγές ή νέα δεδομένα. Έτσι, ανάλογα με το πρόβλημα που τίθεται μπορούμε να πούμε πως έχουμε:

- Συνέπειες για την ατομική ευημερία και την προσωπική αυτονομία.
- Συνέπειες για τη δικαιοσύνη.
- Συνέπειες για το κοινό καλό και για τις αντικειμενικές αξίες.
- Συνέπειες για την ιδέα του ηθικώς δρώντος προσώπου.

Εδώ, μπορεί και πρέπει να γίνει μια περαιτέρω ένταξη των τεσσάρων αυτών κατηγοριών σε δύο άλλες ανώτερες κατηγορίες. Οι τρεις πρώτες μπορούν να θεωρηθούν πως εντάσσονται στο πεδίο της ηθικής της νευροεπιστήμης, ενώ η τέταρτη στο πεδίο της νευροεπιστήμης της ηθικής. Στο σημείο αυτό είναι άκρως απαραίτητος για τη συνέχεια της παρούσας μελέτης να καταστεί σαφής αυτός ο εξαιρετικής σημασίας διαχωρισμός της νευροηθικής σε «ηθική της νευροεπιστήμης» και «νευροεπιστήμη της ηθικής».

Η πρώτη ασχολείται με ζητήματα σχεδιασμού κλινικών δοκιμών και δικαιώματα ιδιωτικότητας αναφορικά με νευρολογικές δοκιμές, καθώς και με τις συνέπειες των νευροεπιστημονικών εννοήσεων για την κοινωνία (Roskies, 2002). Με άλλα λόγια, η ηθική της νευροεπιστήμης αφορά στα πρακτικού τύπου ηθικά ζητήματα που προκύπτουν από τη χρήση της τεχνολογικής προόδου που έχει καταστήσει δυνατή όχι μόνο την παρακολούθηση του νου και κατά συνέπεια και την άρση του πλέον απρόσιτου προσωπικού απορρήτου, αλλά και τη χειραγώγησή

του μέσω μιας πληθώρας τεχνολογιών νευροαπεικόνισης και μεθόδων παρέμβασης (ενδεικτικά αναφέρονται οι PET, fMRI, ERPs, MEG, NIRS, DBS). Το γεγονός αυτό αβίαστα συνεπάγεται πως οι άνθρωποι θα είναι πιθανόν να κρίνονται όχι μόνο από τις πράξεις που διαπράττουν, όπως συμβαίνει, αλλά και από τις ίδιες τις σκέψεις και τις προθέσεις τους. Στο ίδιο πεδίο εμπίπτει και η βελτίωση της εγκεφαλικής ικανότητας μέσω χημικών αγωγών, οι ηθικοί περιορισμοί στη χρήση ανθρώπινων υποκειμένων αλλά και ζώων στην ιατρική έρευνα και φαρμακευτική πειραματική, οι παρεμβάσεις στον εγκέφαλο που προκαλούν όχι μόνο ενίσχυση των δυνατοτήτων του αλλά και δυσλειτουργίες, το ζήτημα της συγκατάθεσης κατόπιν ενημέρωσης (informed consent) σε εφαρμογές της νευροεπιστήμης που αφορούν σε ενίσχυση της εγκεφαλικής λειτουργίας μέσω φαρμάκων ή εμφυτευμάτων, το πρόβλημα της άρσης του επί της ουσίας ύστατου χώρου προσωπικού απορρήτου, ήτοι του απορρήτου της ανθρώπινης σκέψης, μέσω τεχνικών λειτουργικής νευροαπεικόνισης. Επιπλέον, με τη χρήση των ίδιων τεχνικών, και εφόσον η ανάγνωση της ανθρώπινης σκέψης αποτελεί για την ώρα ένα μακρινό σενάριο, όχι όμως και η δημιουργία προτύπων εγκεφαλικής λειτουργίας που αντιστοιχούν σε χαρακτηριστικά όπως νευρώσεις, ρατσιστικές προκαταλήψεις και η με πρόθεση εξαπάτηση (Ladwig, 2009), θα ήταν δυνατό και εφικτό να χρησιμοποιηθεί η τεχνολογία για να εισέλθει στον άκρως ιδιωτικό χώρο της σκέψης και του νου με συνέπειες, τόσο σε επίπεδο κοινωνικής συνοχής όσο και σε επίπεδο ατομικής ελευθερίας και προσωπικού απορρήτου, που μέχρι στιγμής μόνον σε ταινίες επιστημονικής φαντασίας έχουμε διανοηθεί να υφίστανται.

Η δεύτερη, στην οποία θα στηριχθεί και η παρούσα μελέτη, ασχολείται με θεμελιώδεις φιλοσοφικές έννοιες (όπως η αυτονομία, η ελεύθερη βούληση, ο αυτοέλεγχος, η προσωπική ταυτότητα) και τον τρόπο με τον οποίο η νευροεπιστήμη θα μπορούσε να τις μεταβάλει βασιζόμενη, για παράδειγμα, στην έρευνα με την τεχνική της νευροαπεικόνισης, τη γνωστή fMRI, ή τεχνική της Λειτουργικής Απεικόνισης Μαγνητικού Συντονισμού (Functional Magnetic Resonance Imaging - fMRI) ή διαφορετικά της Λειτουργικής Μαγνητικής Τομογραφίας, η οποία απέκτησε πολύ γρήγορα εκτεταμένη αναγνώριση και κύρος στην νευροεπιστημονική έρευνα. Τη στιγμή αυτή, σύμφωνα με το Pubmed 317.612 άρθρα έχουν εκδοθεί και αναφέρουν έστω και μια φορά στο κείμενό τους το

αρκτικόλεξο fMRI, από το 1990 οπότε και εφευρέθηκε μέχρι σήμερα. Όπως η Roskies (2002) χαρακτηριστικά αναφέρει, «όσο μαθαίνουμε περισσότερα σχετικά με τη νευροεπιστημονική βάση του ηθικού στοχασμού και της αυτοεπίγνωσης, μπορεί να αναθεωρήσουμε τις ηθικές μας αντιλήψεις». Η νευροεπιστημονική έρευνα ρίχνει καθημερινά φως στη σχέση νου και εγκεφάλου, ενός ζητήματος που έχει απασχολήσει τον χώρο της φιλοσοφίας και συγκεκριμένα της ηθικής για αιώνες. Τα πορίσματα αφ' εαυτού τους δίνουν εξηγήσεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς ολοένα και περισσότερο με όρους αμιγώς υλιστικών. Το εάν αυτό είναι θεμιτό ή εφικτό θα συζητηθεί σε μεταγενέστερο κεφάλαιο και αφού αναλυθούν εννοιολογικά οι φιλοσοφικές έννοιες που «κινδυνεύουν» με συρρίκνωση ή μεταβολή του περιεχομένου τους. Εδώ, εντάσσεται προφανώς και η σχέση της νευροεπιστήμης με την ιδέα του ηθικώς δρώντος προσώπου (moral agency). Όπως χαρακτηριστικά ο Ladwig (2009) αναφέρει, "η νευροεπιστήμη και η γενετική φαίνεται να υποστηρίζουν φυσικαλιστικές (naturalistic) θέσεις στη φιλοσοφία του νου και αυτό με τη σειρά του φαίνεται να υπονομεύει τις ιδέες της ελεύθερης βούλησης και της δικαιολογημένης ευθύνης.

Αναφορικά, λοιπόν, με τη δομή της νευροηθικής ως κλάδου της σύγχρονης επιστήμης, προκύπτουν τρεις θεμελιώδεις τομείς ερευνητικού ενδιαφέροντος, οι οποίοι αφορούν:

1. Στα ηθικά ζητήματα που σχετίζονται αποκλειστικά ή κατά κύριο λόγο με τη διεξαγωγή της νευροεπιστημονικής έρευνας,
2. Στα ζητήματα που σχετίζονται με την εφαρμογή των ευρημάτων της έρευνας αυτής ή των σχετικών τεχνολογιών στις ανθρώπινες ανάγκες, ενδιαφέροντα, δημόσιες πολιτικές, ή σε κοινωνικού ενδιαφέροντος ανησυχίες, και
3. Στις νευροβιολογικές πτυχές του ηθικού στοχασμού, της κρίσεως, της διαδικασίας λήψης αποφάσεων, και της συμπεριφοράς εν γένει.

Προφανώς, η παρούσα μελέτη εστιάζει στην τρίτη και τελευταία κατηγορία της νευροηθικής. Οι πρώτες δύο εκφεύγουν του παρόντος πονήματος, καθώς αποτελούν αντικείμενο μιας εντελώς διαφορετικής ως προς το περιεχόμενό της μελέτης.

1.3 Νευροεπιστήμη της ηθικής και η ιδέα του ηθικώς δρώντος

Οι παραδοσιακές σχολές ηθικής σκέψης ασχολούνται επί αιώνες τώρα με φιλοσοφικές έννοιες όπως η ελεύθερη βούληση, ο αυτο-έλεγχος, η προσωπική ταυτότητα, και η πρόθεση.

Το πεδίο της ηθικής (και εν προκειμένω της μεταηθικής) αποτελούσε μέχρι τώρα άβατο για την επιστήμη και ταυτόχρονα αποκλειστικό προνόμιο των φιλοσόφων και των θεολόγων. Ωστόσο, πολλές νέες έρευνες φαίνεται να εξηγούν την ηθικότητα και τις ηθικές συμπεριφορές με εξελικτικούς ή κοινωνικούς όρους, ακόμη και με όρους αρχιτεκτονικής δομής των νευρώνων του ανθρώπινου εγκεφάλου.

Έτσι, είναι εμφανές πως το απευκταίο, από τους περισσότερους ηθικούς φιλοσόφους και όχι μόνο, γεγονός ενός πιθανού εν όλω ή εν μέρει αναγωγισμού της ηθικότητας σε απλά εμπειρικά δεδομένα, με άλλα λόγια η συνεπαγωγή μιας αξιολογικής κρίσης απευθείας από μια περιγραφική κρίση χωρίς την προσθήκη-μεσολάβηση μιας αξιολογικής προκειμένης είναι περισσότερο αληθινό από ποτέ. Τα επιχειρήματα περί μη αναγωγισμού βασίζονται κυρίως στη «φυσιοκρατική πλάνη» του Hume και στο επιχείρημα της «ανοικτής ερώτησης» του Moore, οι οποίοι με τον τρόπο αυτό απέρριπταν τον ισχυρισμό πως υπάρχει στον πραγματικό κόσμο το ηθικό γεγονός, σε αντίθεση με τους φυσιοκράτες που υποστηρίζουν πως αυτή η αδυναμία αναγωγισμού των ηθικών αξιώσεων σε αντίστοιχες απόλυτα φυσιολογικές και εμπειρικά υποκείμενες είναι απλώς φαινομενική (Casebeer, 2005). Το επιχείρημα του Moore κατευθυνόταν ειδικά εναντίον προσπαθειών να φυσικοποιηθεί η έννοια του «καλού», ενώ το επιχείρημα του Hume απευθυνόταν γενικότερα σε όλους τους κανονιστικούς όρους.

Το διακύβευμα ανάμεσα στις δύο αντιμαχόμενες θέσεις, είναι η φύση της σχέσης ανάμεσα σε κανονιστικές ηθικές θεωρίες και σε παραδοσιακές εμπειρικές θεωρίες της επιστήμης *stricto sensu*. Ενώ λοιπόν οι μεν ισχυρίζονται πως έχουμε *a priori* λόγο να πιστεύουμε πως δεν μπορεί να υφίσταται αυθεντική μορφή μιας γνήσιας διεπαφής και διάδρασης ανάμεσα σε κανονιστικές και εμπειρικές θεωρίες, οι δε πιστεύουν πως η σχέση μεταξύ εμπειρικών δεδομένων και κανονιστικών

ηθικών θεωριών είναι ισχυρή. Συνεπώς, οι τελευταίοι αποδέχονται ενάντια στον Hume πως μια εξαγωγή ενός «πρέπει» από μια δέσμη «είναι» είναι εφικτή, και επιπλέον, πως contra στον Moore είναι εφικτός ο αναγωγισμός του πρωτόγονου και μη αναλύσιμου όρου «καλό» σε κάποιο φυσικό κατηγορημα ή όρο.

Αλλά ακόμα και εάν δεν ισχυρίζονται πως μια φυσικοποίηση τέτοιων εννοιών είναι ακόμη εφικτή ή υπαρκτή, θεωρούν αναπόδραστο το γεγονός πως εν ευθέτω χρόνω η νευροεπιστημονική έρευνα θα οδηγεί στον έναν ή στον άλλο βαθμό στον επανακαθορισμό του περιεχομένου των πρώτων.

Αυτό ακριβώς αποτελεί και το βιοηθικό διακύβευμα. Στο πλαίσιο του βιοηθικού στοχασμού, όλα τα παραπάνω αφήνουν σαφείς υπαινιγμούς πως οι εξελίξεις στον επιστημονικό χώρο των νευροεπιστημών ενδέχεται να συρρικνώσουν σε ένα βαθμό το σιδηρούν παραπέτασμα που ο έλεγχος της φυσιοκρατικής πλάνης παρέχει ενάντια στην προσπάθεια των αναγωγιστών να φυσικοποιήσουν την έννοια του «καλού» και άρα να εξάγουν κανονιστικά συμπεράσματα άμεσα αναγώγιμα σε εμπειρικά δεδομένα, ενισχύοντας με τον τρόπο αυτό τη σχέση «είναι» και «πρέπει».

Με δεδομένη την επιστημονική και ερευνητική τάση, η οποία έχει βέβαια δεχθεί δριμεία κριτική πανταχόθεν και σε όλα της τα επίπεδα, ανακύπτει πληθώρα βιοηθικών προβλημάτων, τα οποία εντοπίζονται στο μεγαλύτερο μέρος τους στην αμφισβήτηση του περιεχομένου της έννοιας της αυτονομίας. Εάν ο αναγωγισμός, παρά τις όποιες δυσκολίες, πετύχει εν τέλει να κλονίσει αυτό το θεμέλιο της ηθικότητας, τότε θα πρέπει εκ των πραγμάτων να επανακαθοριστεί τόσο το εννοιολογικό περιεχόμενο της αυτονομίας, όσο το θεσμικό κατασκεύασμα που στηρίζεται σε αυτήν σε όλα του τα επίπεδα (φιλοσοφικό, ηθικό, νομικό), ώστε να συμβαδίσουν με τις τελευταίες επιστημονικές εξελίξεις. Δεν θα μπορούσε, άλλωστε, να σταθεί ως συνεπές κανένα από αυτά τα ρεύματα που σκοπό έχουν να εξηγούν και να ανταποκρίνονται στην πραγματικότητα, εάν ηθελημένα αγνοεί την τελευταία και πιο ενημερωμένη γνώση που έχουμε γι' αυτήν. Εξάλλου, χωρίς τη συμβολή αυτών των κανονιστικής υφής κλάδων, η εμπειρική γνώση κινδυνεύει ανά πάσα στιγμή να χρησιμοποιηθεί με τρόπους αφάνταστα επικίνδυνους και ελατήρια το ελάχιστο ταπεινά.

1.4 Νευροεπιστήμη και ελεύθερη βούληση

Σκοπός της παρούσας μελέτης είναι η ανάλυση της σχέσης των νευροεπιστημονικών δεδομένων με τη φιλοσοφική έννοια της ελεύθερης βούλησης αλλά και των συνακόλουθων εννοιών της ηθικής και νομικής ευθύνης. Οι πρόσφατες εξελίξεις στον τομέα της νευροεπιστήμης μοιάζει να προκαλούν ανησυχία και αναστάτωση σε μια από τις βασικότερες φιλοσοφικές έννοιες της ανθρωπότητας και του τρόπου με τον οποίο αυτή αντιλαμβάνεται τον εαυτό της και τη θέση της στον κόσμο. Τα νέα δεδομένα που ανακύπτουν και αφορούν στον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί ο ανθρώπινος εγκέφαλος, αλλά και η αποκάλυψη του τρόπου με τον οποίο δημιουργείται ή καλύτερα προκύπτει η ανθρώπινη συμπεριφορά, εγκυμονούν τον κίνδυνο να υποσκαφθεί η ιδέα της ελεύθερης βούλησης και κατ' επέκταση και της ηθικής και νομικής μας ευθύνης. Το κατά πόσο αυτό είναι λογικά εφικτό ή θεμιτό, θα εξεταστεί σε μεταγενέστερο κεφάλαιο, αφού πρώτα αναλυθεί εννοιολογικά η έννοια της ελεύθερης βούλησης και οι συνακόλουθες έννοιες και αποσαφηνιστεί το ηθικό υπόστρωμα της όλης συζήτησης.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2°

2.1 Το ιστορικό πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης

Το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης αποτελεί κατά κοινή ομολογία το ύστατο ζήτημα που απασχολεί εδώ και δύο περίπου χιλιετίες τη φιλοσοφία. Αναρίθμητα ποσά μελανιού και φαιάς ουσίας έχουν καταναλωθεί και αναλωθεί με σκοπό να χυθεί φως στο εν λόγω ζήτημα. Παρά τον όγκο της γνώσης που έχει παραχθεί σχετικά, δυστυχώς, δεν υφίσταται ένας ενιαίος ορισμός της ελεύθερης βούλησης, δεν υπάρχει δηλαδή δυνατότητα να εξαχθεί ένας και μόνο ορισμός ενοποιητικός όλων των θεωριών που έχουν κατά καιρούς αναπτυχθεί.

Ως ελεύθερη βούληση μπορεί να οριστεί εκείνη η ιδιαίτερου τύπου ικανότητα που έχουν τα έλλογα όντα ώστε να επιλέγουν τον τρόπο ενέργειας μιας πράξης ανάμεσα σε διαφορετικές εναλλακτικές. Καλύτερα, ένας περισσότερο περιεκτικός ορισμός της ελευθερίας της βούλησης θα την προσδιόριζε ως την ικανότητα που χαρακτηρίζει τα έλλογα όντα ώστε αυτά να πράττουν με δική τους απόφαση, κάτω από τον έλεγχό τους, χωρίς εξωτερικό εξαναγκασμό. Ελευθερία της βούλησης, λοιπόν, υπάρχει όταν επαφίεται σε εμένα να επιλέξω μεταξύ τυχόν εναλλακτικών πράξεων. Όταν η απαρχή των πράξεων βρίσκεται εντός του υποκειμένου, δηλαδή μέσα μου. Νομίζω ότι ο ορισμός αυτός είναι πολύ καλός για τη σχετική φιλοσοφική συζήτηση, καθώς όλοι φαίνεται να αντιλαμβάνονται διαισθητικά με παρόμοιο τρόπο τι σημαίνει, και για ποιο λόγο αυτό συνιστά ελευθερία.

Ωστόσο, για περισσότερο από δύο χιλιετίες, οι φιλόσοφοι δεν έχουν καταλήξει σε *consensus* αναφορικά με την έκταση και τις συνθήκες υπό τις οποίες η ελεύθερη βούληση είναι δυνατή. Η αρχή, όμως, της ελεύθερης βούλησης και το εκάστοτε περιεχόμενο που της προσδίδεται έχει θρησκευτικούς, νομικούς, ηθικούς, αλλά και επιστημονικούς υπαινιγμούς. Για την παρούσα μελέτη, οι ηθικές, οι νομικές και οι επιστημονικές προεκτάσεις συνδέονται με σχέση επαλληλίας, καθώς η μερική ή ολική άρση της αυτονομίας της συνείδησης που προτείνουν οι εμπειρικές μελέτες των νευροεπιστημόνων, έχουν άμεση σχέση με την ηθική και νομική ευθύνη. Για την ηθική, αυτό μπορεί να σημαίνει υπαινιγμούς σχετικά με το εάν τα άτομα

μπορούν να θεωρηθούν ηθικώς υπεύθυνα για τις πράξεις τους, γεγονός που επηρεάζει άμεσα το αμιγώς νομικό σκέλος της ευθύνης αναφορικά με την τιμωρία ή την επανένταξη στο κοινωνικό σύνολο ατόμων με παραβατική συμπεριφορά.

2.2 Ελεύθερη βούληση: ηθική και νομική ευθύνη

Σύμφυτες με την έννοια της ελεύθερης βούλησης είναι και οι έννοιες της ηθικής και νομικής ευθύνης (moral and legal responsibility). Η ιδέα της ελεύθερης βούλησης είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιδέα του ατόμου ως αυτόνομο δρώντος πρόσωπου. Είναι επίσης άρρηκτα συνδεδεμένη με την ιδέα του νου ως αυτόνομου πεδίου ύπαρξης και λειτουργίας, καθώς και με την ιδέα της ατομικής υπευθυνότητας μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο. Κάθε προσέγγιση στο θέμα θα πρέπει να εξετάζεται για τις συνέπειες τις σε αυτά τα σημαντικά πεδία, καθώς οποιαδήποτε μεταβολή της γνώσης που μπορεί να προκύψει σχετικά με την ιδέα της ελεύθερης βούλησης αναμφισβήτητα θα έχει αντίκτυπο σε εκείνες της ηθικής και νομικής ευθύνης.

Για τον Kant, υφίστανται τρεις απαραίτητες και από κοινού επαρκείς συνθήκες της ηθικής ευθύνης. Η πρώτη μπορεί να γίνει κατανοητή ως μια απαραίτητη προϋπόθεση για την ενότητα της συνείδησης στα πλαίσια της αιτιοκρατίας που διέπει το σύμπαν, ώστε να είναι έτσι δυνατή μια διαισθητική ιδέα δράσης (agency), όπως ο ίδιος υποστηρίζει στην Κριτική του Καθαρού Λόγου (B234). Η δεύτερη, και πλέον σημαίνουσα, είναι το εσωτερικό κίνητρο (internal motivation), ήτοι η ιδέα πως τα ανθρώπινα όντα είναι δρώντα υποκείμενα που κατέχουν την ικανότητα να σκέπτονται με γνώμονες και να δρουν με βάση τις ικανότητές τους, ελεύθερα από εξωγενείς ή και ενδογενείς δυνάμεις καταναγκασμού. Η δεύτερη αυτή συνθήκη είναι εμπνευσμένη από την αριστοτελικής προελεύσεως ιδέα, πως ένας ηθικά υπεύθυνος δρων είναι εκείνος που κατέχει την ικανότητα στοχασμού και διαβούλευσης για τη λήψη απόφασης σε συνδυασμό με την ικανότητα για εθελούσια πράξη (Αριστοτέλης, ΗΝ, βιβλίο 3ο, κεφ. 1-5). Η τρίτη και τελευταία συνθήκη, είναι αυτή που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως αντικειμενική

δικαιολόγηση, και συνίσταται στην επίγνωση μιας αντικειμενικής, διαπροσωπικής ηθικής σταθεράς στην οποία όλοι οι ηθικά υπεύθυνοι δρώντες είναι υπόλογοι.

Για τον Kant, το ζήτημα της ηθικής ευθύνης, ωστόσο, δεν επικεντρώνεται αποκλειστικά στην απόδοση επαίνου ή μομφής υπό ορισμένες περιστάσεις, αλλά όπως η Korsgaard τονίζει, η ηθική ευθύνη αναδύεται υπό την οπτική του πρώτου προσώπου, πράγμα που σημαίνει πως αφορά περισσότερο στην ανάληψη της ευθύνης παρά στην απόδοσή της (Korsgaard, 1996).

Σε ότι αφορά στη νομική ευθύνη, την παρούσα μελέτη ενδιαφέρει τόσο η νομική ευθύνη με τη μορφή της αστικής, όσο και με εκείνη της ποινικής ευθύνης. Ο όρος ευθύνη ορίζει τη κατάσταση στην οποία βρίσκεται ένα άτομο που παραβίασε μια συμβατική υποχρέωση ή προκάλεσε ζημία με κάποια πράξη ή παράλειψή του αντίθετη είτε στον νόμο είτε στα ιδιαίτερα καθήκοντά του. Η έννοια της ευθύνης έχει διάφορες εφαρμογές σε όλους τους κλάδους του δικαίου και της κοινωνικής και πολιτικής ζωής. Στη νομική επιστήμη, εν προκειμένω, η ευθύνη διακρίνεται σε αστική, ποινική και διοικητική. Δεδομένου, ωστόσο, ότι ως διοικητική ευθύνη ορίζεται η ευθύνη που προκύπτει από την άσκηση της δημόσιας διοίκησης εκ των οργάνων της για όλες τις πράξεις και τις παραλείψεις που είναι αντίθετες με τον νόμο και προκαλούν ζημία σε τρίτους, είναι προφανές πως ως ευθύνη μη-προσώπου αλλά θεσμού η διοικητική ευθύνη εκφεύγει εξ ορισμού του παρόντος πονήματος.

Η αστική ευθύνη συνιστά τη βασική πηγή των αξιώσεων με τις οποίες ασχολούνται τα αστικά δικαστήρια και ένα από τα βασικά περιεχόμενα της ενοχικής σχέσης. Αστική ευθύνη υφίσταται σε κάθε συμβατικό δεσμό για την εκπλήρωση των υποχρεώσεων που δημιουργεί ανάμεσα στα συμβαλλόμενα μέρη. Δημιουργείται από τις διάφορες πράξεις ή παραλείψεις για τις οποίες προβλέπονται έννομες συνέπειες. Υπάρχει όμως και εκείνη που πηγάζει απευθείας από τον νόμο για μια σχέση, όπως για παράδειγμα η ευθύνη των γονέων για τη διατροφή των ανήλικων καθώς επίσης και ανίκανων παιδιών τους. Με βάση αυτά τα δεδομένα, η αστική ευθύνη, διακρίνεται σχηματικά σε συμβατική και εξωσυμβατική, ανάλογα με το αν η πηγή της αναφέρεται σε μια υποχρέωση η οποία έχει αναληφθεί θεληματικά και παραβιάστηκε ή αν θεμελιώνεται σε πράξη ή παράλειψη που

συνεπάγεται υποχρεώσεις απέναντι σε τρίτα πρόσωπα. Η αστική ευθύνη στην περίπτωση αυτή παίρνει συνήθως τη μορφή της αποζημίωσης ή της αποκατάστασης και βασίζεται στη γενική υποχρέωση του να μη ζημιώνει κανείς τους άλλους. Η διάκριση είναι σημαντική και από την άποψη του βάρους της απόδειξης και από την άποψη των στοιχείων που την καθορίζουν. Η ευθύνη που πηγάζει από πράξεις τρίτου γίνεται δεκτή στη νομοθεσία μόνο κατ' εξαίρεση. Υπάρχει επίσης και η περίπτωση της αντικειμενικής ευθύνης, η οποία στοιχειοθετείται χωρίς την ύπαρξη υποκειμενικής συμμετοχής και στηρίζεται σε μια σχέση ή μια κατάσταση.

Σύμφωνα με τη διάταξη του άρθρου 131 ΑΚ, μετά την αντικατάστασή του με το άρθρο 16 Ν 2447/1996, "η δήλωση βούλησης είναι άκυρη αν κατά τον χρόνο που έγινε το πρόσωπο δεν είχε συνείδηση των πράξεών του ή βρισκόταν σε ψυχική ή διανοητική διαταραχή που περιόριζε αποφασιστικά τη λειτουργία της βούλησής του", ενώ πριν την ως άνω νομοθετική μεταβολή το δεύτερο εδάφιο της διάταξης διατυπώνονταν ως "η δήλωση βούλησης είναι άκυρη, αν κατά το χρόνο που έγινε, το πρόσωπο δεν είχε τη χρήση του λογικού επειδή έπασχε από πνευματική ασθένεια". Στην ανωτέρω λεκτική μεταβολή, ο νομοθέτης προέβη με το σκοπό χρήσης της ορθής ορολογίας "ψυχική ή διανοητική διαταραχή", αντί της πνευματικής ασθένειας" και "περιόριζε αποφασιστικά τη λειτουργία της βούλησής του", αντί της "δεν είχε τη χρήση του λογικού", έτσι ώστε να είναι κατανοητό το κείμενο του νόμου από τους μη ειδικούς, συγχρόνως όμως να εκφράζουν οι νέοι όροι όλες τις καταστάσεις που στο προϊσχύον δίκαιο αποδίδονταν με τους ανωτέρω όρους. Από τη διάταξη αυτή του άρθρου 131 ΑΚ συνάγεται ότι η δήλωση είναι άκυρη, αν κατά το χρόνο που έγινε, ο δηλών από τις άνω αιτίες δεν είχε έλλογη κρίση, που να επιτρέπει τον ελεύθερο προσδιορισμό της βούλησης με λογικούς υπολογισμούς και αδυνατεί να διαγνώσει το περιεχόμενο και την ουσία της δικαιοπραξίας που επιχειρεί και τις συνέπειες που θα προκύψουν από αυτή. Η ρύθμιση αναφέρεται στην ανικανότητα κατά τη στιγμή της δήλωσης βούλησης για τη συγκεκριμένη δικαιοπραξία που προσβάλλεται, προκύπτει δε ότι για την ακυρότητα της βουλευτικής ενέργειας του δρώντος προσώπου δεν απαιτείται γενική και πλήρης έλλειψη συνειδήσεως του εξωτερικού κόσμου, αλλά αρκεί το γεγονός πως κατά τον κρίσιμο χρόνο δεν είχε τη λογική κρίση που να επιτρέπει τον ελεύθερο προσδιορισμό της βουλήσεως και αξιολογήσεως της πράξης που ενεργεί

(459/1996 ΑΠ). Με άλλα λόγια, ο ερμηνευτής του νόμου κρίνει πως το κατά πόσο υφίστατο και σε ποιόν βαθμό ελευθερία της βούλησης, τον κρίσιμο χρόνο της πράξεως μάλιστα, διαδραματίζει κυρίαρχο ρόλο στη διαμόρφωση της δικανικής κρίσης, στην διάγνωση ή μη της ακυρότητας που θεσπίζει η διάταξη του άρθρου 131 ΑΚ.

Όπως παγίως έχει νομολογήσει ο Άρειος Πάγος επί του θέματος, κατά το άρθρο 131 ΑΚ αρκεί η ύπαρξη ψυχικής ή διανοητικής διαταραχής, που να αποκλείει τον ελεύθερο προσδιορισμό της βούλησης με λογικούς υπολογισμούς κατά τον κρίσιμο χρόνο χωρίς να είναι απαραίτητο ο δικαιοπρακτών, να έχει κηρυχθεί σε κατάσταση δικαστικής συμπαράστασης. Η ακυρότητα δε των δικαιοπραξιών του κατά τα παραπάνω ανικάνου λόγω ψυχικής ή διανοητικής διαταραχής είναι απόλυτη, ώστε οποιοσδήποτε έχων έννομο συμφέρον προς τούτο δύναται να την προσβάλλει. Για το ορισμένο της αγωγής [αναγνωριστικής] με την οποία ο ενάγων ζητεί την αναγνώριση ακυρότητας λόγω ψυχικής ή διανοητικής διαταραχής δεν είναι απαραίτητη η αναφορά νόσου ειδικώς η οποία μπορεί να είναι οιαδήποτε και αδιάγνωστη ακόμη, γιατί επιρροή ασκεί, σύμφωνα με την προπαρατεθείσα διάταξη του άρθρου 131 ΑΚ το καθοριζόμενο αποτέλεσμα και δη της στέρησης της συνειδήσεως των πράξεών του και της βουλήσεώς του. Ο ισχυριζόμενος την ακυρότητα οφείλει να αποδείξει τα συγκεκριμένα περιστατικά, από τα οποία να προκύπτει η έλλειψη συνείδησης των πράξεων και η ψυχική ή διανοητική διαταραχή που περιόριζε αποφασιστικά την λειτουργία της βουλήσεώς του κατά τον χρόνο της δηλώσεως. Το δε δικαστήριο κρίνει περί της εννοίας της ελλείψεως της συνειδήσεως των πράξεων και του περιορισμού αποφασιστικά της λειτουργίας της βούλησής του, με βάση τις προσκομιζόμενες αποδείξεις, κάνοντας χρήση κατά την εκτίμηση αυτών και συναγωγή του εντεύθεν πορίσματος και των κοινών γνώσεων και των εν γένει κανόνων της λογικής και της ανθρώπινης εμπειρίας, που κάθε νουνεχής άνθρωπος και επομένως και ο δικαστής κατέχει (48/2009 ΑΠ, 48/2009 ΑΠ, 223/2008 ΑΠ). Συμπερασματικά, σύμφωνα με την κρατούσα στη νομολογία και τη θεωρία άποψη, η δήλωση βούλησης είναι άκυρη κατ' επιταγή της διάταξης 131 ΑΚ, όταν ο δηλών, είτε γιατί δεν έχει συνείδηση των πράξεών του, είτε γιατί πάσχει από πνευματική νόσο, δεν είναι σε θέση να έχει έλλογη κρίση που θα του επιτρέψει τον ελεύθερο προσδιορισμό της βούλησής του

με λογικούς υπολογισμούς και αδυνατεί να αντιληφθεί το περιεχόμενο και την ουσία της επιχειρούμενης από αυτόν δικαιοπραξίας, καθώς και τις συνέπειες που απορρέουν από αυτή (418/1996 ΑΠ, 370/1986 ΑΠ).

Η ποινική ευθύνη αναφέρεται στην παράβαση των ποινικών νόμων καθώς και στη σχέση που δημιουργείται ανάμεσα στη δικαιοδοτική εξουσία του κράτους να επιβάλλει και στον δράστη που θα δεχτεί τον ποινικό κολασμό. Η θεωρία της ευθύνης για δικαιολόγηση του ποινικού κολασμού, που έχει κερδίσει έδαφος στις συζητήσεις για τις ποινές και την ποινική νομοθεσία, αντισταθμίζει το κοινωνικό κόστος των ποινικά αξιόλογων πράξεων και των παραβάσεων στις οποίες αντιστοιχούν, ενώ αντιπαρατάσσεται στις ανταποδοτικές ή αποδοκιμαστικές θεωρίες για την ποινή που χάνουν όλο και περισσότερο έδαφος. Η ποινική ευθύνη καθορίζεται από την ικανότητα καταλογισμού (ηλικία, σωματική και πνευματική υγεία κλπ.) και παραπέρα από τις ιδιαίτερες περιστάσεις της βαρύτητας της πράξης και επικινδυνότητας της προσωπικότητας του δράστη.

Σημειωτέον, ο κοινός νομικός παρονομαστής αστικής και ποινικής ευθύνης είναι η βούληση του δρώντος προσώπου, καθώς επίσης και οι συνθήκες κάτω από τις οποίες αυτή διαμορφώθηκε τον κρίσιμο χρόνο της έκφρασής της, της εξωτερίκευσής της με άλλα λόγια στον υλικό κόσμο.

Για να στοιχειοθετηθεί έγκλημα θα πρέπει να υπάρχει ποινικά κολάσιμη και στοιχειοθετημένη στο νόμο πράξη (ή παράλειψη), η οποία όμως θα πρέπει να είναι και καταλογιστή στον δράστη. Η δομή ενός κυρωτικού ποινικού κανόνα, στο ελληνικό σύστημα ποινικού δικαίου, συνίσταται σε δύο διακριτά μέρη. Το πρώτο μέρος είναι η νομοτυπική μορφή του εγκλήματος, ήτοι η περιγραφή του, ενώ το δεύτερο μέρος είναι εκείνο που ορίζει την ποινική κύρωση. Το πρώτο μέρος με τη σειρά του διακρίνεται σε δύο επιμέρους μέρη: στην υποκειμενική πλευρά της νομοτυπικής μορφής και στην αντικειμενική της πλευρά. Κατά τον Μανωλεδάκη, η υποκειμενική πλευρά περιλαμβάνει την περιγραφή του εσωτερικού οντολογικού στοιχείου της αξιόποινης πράξης, δηλαδή την περιγραφή της βούλησης του δράστη, και στοιχεία που ανάγονται στην εξειδίκευση της βούλησης αυτής (Μανωλεδάκης, 2001:79). Σε ότι αφορά στην αντικειμενική πλευρά, εν προκειμένω, αρκεί να αναφερθεί πως περιλαμβάνει την περιγραφή των εξωτερικών οντολογικών

στοιχείων της πράξης, δηλαδή ποιος, έκανε ή παρέλειψε να κάνει τι, εις βάρος ποιου, πού και πότε, και τέλος ποια η τελική έκβαση.

Η περιγραφή του εσωτερικού οντολογικού στοιχείου της πράξης συνιστά την (τυποποιημένη) υποκειμενική υπόσταση του εγκλήματος. Γι' αυτήν χρησιμοποιούνται οι όροι «με δόλο», «από πρόθεση», «εν γνώσει», «με σκοπό», «προτιθέμενος», «από αμέλεια» (Μανωλεδάκης, 2001:79). Μάλιστα, σύμφωνα με τη διάταξη του άρθρου 26§1 ΠΚ, οποτεδήποτε ελλείπει μια από τις παράπανω ρητές διατυπώσεις, αυτό δεν συνεπάγεται την ύπαρξη αντικειμενικής ευθύνης του δράστη αποκλειστικά από το άδικο αποτέλεσμα της πράξης του, αλλά στην περίπτωση των κακουργημάτων και των πλημμελημάτων υπονοείται πάντοτε η φράση «με δόλο» και αποκλείεται η αμέλεια, εκτός των πλημμελημάτων που ρητά ορίζεται πως τιμωρούνται ακόμη και όταν έχουν διαπραχθεί από αμέλεια. Αν πρόκειται για πταίσμα, η σιωπή του νόμου ερμηνεύεται αυθεντικά όπου σύμφωνα με τη διάταξη του άρθρου 26§2 ΠΚ το πταίσμα τιμωρείται είτε τελέστηκε με δόλο είτε από αμέλεια, καθώς εάν ο νομοθέτης επιλέγει ένα πταίσμα να τιμωρείται μόνον όταν είναι από δόλο τελούμενο, τότε οφείλει να το ορίσει ρητά.

Ουδέποτε λοιπόν η τυχόν έλλειψη περιγραφής της υποκειμενικής υπόστασης στη νομοτυπική περιγραφή ενός εγκλήματος σε κάποιο κυρωτικό κανόνα υποδηλώνει και έλλειψη ενδιαφέροντος του νομοθέτη για τη βούληση του δράστη, για το πώς δηλαδή συνδέεται νοητικά και βουλευτικά τούτος με το εγκληματικό αποτέλεσμα της πράξης του, και συνεπώς καθιέρωση αντικειμενικής ευθύνης (Μανωλεδάκης, 2001: 79-80). Είναι, άρα, έκδηλος ο τρόπος και η σοβαρότητα με την οποία αντιμετωπίζει ο Έλληνας νομοθέτης την ίδια τη βούληση του δράστη, την οποία αναγνωρίζει και την οποία αξιολογεί πολύ προσεκτικά, προτού να καταλήξει σε οριστική απόφαση περί ενοχής και καταδίκης. Ο νομοθέτης προϋποθέτει η επιλογή του δράστη να είναι συνειδητή επιλογή της άδικης πράξης, διακρίνοντας τη συνείδηση αυτή σε γνώση της σημασίας της προσβολής, και σε επιλογή της συγκεκριμένης προσβολής. Η συνείδηση, με άλλα λόγια, του άδικου χαρακτήρα της πράξης διαφοροποιείται από την απλή γνώση των επιμέρους στοιχείων της πράξης του δράστη, καθώς συνιστά συνείδηση της ίδιας της προσβολής και συνείδηση της απαξίας της πράξης, κι όχι απλά συνείδηση της πράξης μορφολογικά.

Αναμφίβολα, λοιπόν, μια ενδεχόμενη μεταβολή στο εννοιολογικό περιεχόμενο της έννοιας της ελεύθερης βούλησης θα έχει αντίκτυπο τόσο στην ηθική όσο και στην νομική ευθύνη των δρώντων προσώπων, καθώς η έννοια της ελευθερίας της βούλησης διαπερνά και δομεί εν όλω ή εν μέρει τις δύο αυτές έννοιες. Αν οι πράξεις δεν είναι ελεύθερες ή είναι ελεύθερες εν μέρει μόνο, τότε θα πρέπει να μεταβληθεί ανάλογα και το κυρωτικό πλαίσιο που περιβάλλει την ηθική και την νομική ευθύνη των δρώντων.

Στη διάταξη της πρώτης παραγράφου του άρθρου 14 του ελληνικού Ποινικού Κώδικα, το έγκλημα ορίζεται ως *“πράξη άδικη και καταλογιστή στο δράστη της, η οποία τιμωρείται από το νόμο”*. Ως πράξη, μάλιστα, στα πλαίσια του ποινικού δικαίου μπορεί να θεωρηθεί και η παράλειψη σύμφωνα με τη δεύτερη παράγραφο του ιδίου άρθρου. Αυτό που ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι η έννοια του καταλογισμού της πράξης στον δράστη της. Το ζήτημα είναι εάν η νευροεπιστήμη, υπό το παρόν νομικό πλαίσιο, θα μπορούσε να παράσχει στοιχεία για το εάν μια πράξη μπορεί να καταλογιστεί στο δράστη ή όχι (Vidalis, 2012). Το άρθρο 34 ΠΚ περιγράφει ακριβώς τις προϋποθέσεις οι οποίες θα πρέπει να συντρέχουν ώστε να θεωρηθεί μία πράξη καταλογιστή ή όχι στο δράστη της εφόσον *“Η πράξη δεν καταλογίζεται στο δράστη αν, όταν τη διέπραξε, λόγω νοσηρής διατάραξης των πνευματικών λειτουργιών ή διατάραξης της συνείδησης, δεν είχε την ικανότητα να αντιληφθεί το άδικο της πράξης του ή να ενεργήσει σύμφωνα με την αντίληψή του για το άδικο αυτό”*. Επιπροσθέτως, η διάταξη του άρθρου 36 παρ. 1 ΠΚ περιγράφει τα κριτήρια της ελαττωμένης ποινικής ευθύνης ορίζοντας: *“Αν εξαιτίας κάποιας από τις ψυχικές καταστάσεις που αναφέρονται στο άρθρο 34, δεν έχει εκλείψει εντελώς, μειώθηκε όμως σημαντικά η ικανότητα για καταλογισμό που απαιτείται κατά το άρθρο αυτό, επιβάλλεται ποινή ελαττωμένη”*, εξαιρώντας, σημειωτέον, στη δεύτερη παράγραφο από τις ανωτέρω καταστάσεις αυτήν της υπαίτιας μέθης. Κατά τον Βιδάλη, δύο είναι τα στοιχεία που συνθέτουν τη γενική έννοια της ποινικής μη-ευθύνης σύμφωνα με το ελληνικό δίκαιο: η ανικανότητα διαχωρισμού/κατανόησης της άδικης φύσεως της πράξης λόγω ελαττώματος της λογικής (γνωστικό στοιχείο) και/ή η ανικανότητα δράσης σύμφωνα με αυτή την κατανόηση (βουλευτικό στοιχείο) (Vidalis, 2012). Για να μπορέσει η νευροεπιστήμη να εισχωρήσει στην ποινική δίκη θα πρέπει να μπορεί να αποδείξει την ύπαρξη προβλήματος σε ένα

από αυτά τα δύο στοιχεία. Παρέχει η νευροεπιστήμη τα εχέγγυα ώστε να συμπράξει σε ένα τέτοιο εγχείρημα;

Κεφάλαιο 3°

3.1 Η τρέχουσα κατάσταση στις νευροεπιστήμες

Οι επιστήμες που είχαν παραδοσιακά –πριν ακόμη και από την αυγή της σύγχρονης επιστήμης- ως επίκεντρο της έρευνάς τους τον ανθρώπινο εγκέφαλο ήταν η ανατομία, η φυσιολογία και η ψυχολογία. Ωστόσο, η εξαιρετικά υψηλού επιπέδου ανάπτυξη της τεχνολογίας τις τελευταίες δεκαετίες απέφερε την εμφάνιση και την εισαγωγή στην έρευνα τεχνολογιών απεικόνισης του εγκεφάλου, οι οποίες απέχουν παρασάγγας από εκείνες του μη μακρινού παρελθόντος. Οι επιστήμες της ανατομίας και της φυσιολογίας έχουν πλέον εκφύγει από το άχαρο και σε μεγάλο βαθμό αναποτελεσματικό και ατελέσφορο εγχείρημα της μελέτης ενός νεκρού εγκεφάλου ή μέρους του εγκεφαλικού ιστού. Αυτό που κάποτε αποτελούσε τη σφαίρα αρμοδιότητας των ψυχολόγων, που αντιμετώπιζαν τον εγκέφαλο λίγο πολύ ως ένα μαύρο κουτί, του οποίου μπορούσαν να ελέγξουν τις εισροές και να μετρήσουν τις εκροές, έχει πλέον μετατραπεί σε κάτι επιδεκτικό ανάλυσης από επιστήμες περισσότερο βασισμένες περισσότερο στη βιολογία (Rose, 2006).

Η τεχνική της τομογραφίας με εκπομπή ποζιτρονίων, η γνωστή PET (Positron Emission Tomography), αποτελεί τη νεότερη εκδοχή αυτών των νέων τεχνολογιών νευροαπεικόνισης. Οι διάδοχοί της είναι η λειτουργική μαγνητική τομογραφία, η πλέον γνωστή fMRI (functional Magnetic Resonance Imaging) για την οποία έγινε λόγος στην εισαγωγή, καθώς και η μαγνητοεγκεφαλογραφία ή αλλιώς MEG (Magnetic Engephalography).

Η fMRI βασίζεται στην υπόθεση πως όσο πιο ενεργοί είναι οι νευρώνες σε μια περιοχή του εγκεφάλου, τόσο μεγαλύτερη πρέπει να είναι και η παροχή αίματος που απαιτείται για να τους τροφοδοτήσει με την απαιτούμενη ενέργεια προς επιτέλεση του υπερπολύπλοκου έργου που επιτελούν. Ο ρυθμός ροής αίματος μπορεί να εκτιμηθεί, με ακρίβεια μερικών κυβικών χιλιοστών εγκεφαλικού ιστού και σε μερικά μόλις δευτερόλεπτα, τοποθετώντας απλά το υποκείμενο της έρευνας σε έναν σαρωτή, εφαρμόζοντας παράλληλα ένα εξαιρετικά ισχυρό μαγνητικό πεδίο διαμέσου του κεφαλιού του. Η χρήση της fMRI είναι εκτεταμένη σε μελέτες που

αφορούν την παρούσα μελέτη, καθώς η τεχνική χρησιμοποιείται για να μετρήσει τη δραστηριότητα περιοχών του εγκεφάλου τη στιγμή που τα υποκείμενα της έρευνας καλούνται να απαντήσουν και σε ηθικού τύπου διλήμματα. Η fMRI μπορεί επίσης να συνδυαστεί με τη χρήση της PET για την επιμέτρηση μορίων που έχουν το χαρακτηριστικό του μικρού ραδιενεργού χρόνου ημιζωής, με σκοπό να αποκτηθούν δεδομένα με μεγαλύτερη ακρίβεια.

Η δεύτερη τεχνική, αυτή της MEG, έχει το πλεονέκτημα ότι αντί για τη ροή αίματος στον εγκεφαλικό ιστό, μετρά απευθείας το ηλεκτρικό σήμα του εγκεφάλου και μάλιστα με χρονική ακρίβεια ανάμεσα και σε χιλιοστά του δευτερολέπτου, σε αντίθεση με την fMRI που απαιτεί τη σάρωση σε πολύ μεγαλύτερο χρονικό διάστημα. Ωστόσο, η χωρική ανάλυση της MEG είναι κατά πολύ κατώτερη αυτής της fMRI, και η παρούσα πρόκληση είναι να βελτιωθεί αυτή και έπειτα να συνδυαστούν οι δύο τεχνικές μαζί συμπληρωματικά (Rose, 2006).

Επειδή ακριβώς οι μέθοδοι αυτές είναι απεικονιστικές, και τα αποτελέσματά τους είναι επιδεικτικά δραματικής παρουσίας μέσω ψευδούς χρωματισμού μέσω υπολογιστή, έχουν αιχμαλωτίσει τη φαντασία του κοινού και τέτοιες εικόνες φιγουράρουν σε άρθρα εφημερίδων που αφορούν στις εξελίξεις στις νευροεπιστήμες. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Rose (2006), καταλήγουν να είναι κάτι λίγο περισσότερο από ευθεία χαρτογράφηση, χωρίς όμως εξηγητική δυνατότητα.

Ωστόσο, η έκταση στην οποία η επιστήμη έχει εισχωρήσει στον εγκέφαλο, επέτρεψε σε πολλούς εμπειρικούς ερευνητές να μελετήσουν και ζητήματα όπως η ίδια η έννοια της ελεύθερης βούλησης. Εάν, κατά τα λεγόμενα πολλών νευροεπιστημόνων είμαστε ο εγκέφαλός μας, και ο εγκέφαλός μας δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια συστάδα ή ένα συνονθύλευμα νευρωνικών κυττάρων, τα οποία μάλιστα είναι καλωδιωμένα σε γενετικές πληροφορίες, οι οποίες με τη σειρά τους έχουν προκαθοριστεί εν μέρει γενετικά και εν μέρει κατά τη διαδικασία ανάπτυξης του οργανισμού, τότε το ερώτημα που θέτουν είναι απλό και συνάμα τόσο σύνθετο. Τι συμβαίνει με την ελευθερία της βούλησης;

Καθώς έχει καταστεί πλέον εφικτό μέσω των εξελιγμένων μεθόδων σάρωσης (βλ. fMRI) να μελετηθούν οπτικοποιημένα τη στιγμή που πραγματώνονται οι διαδικασίες λήψης αποφάσεων του ανθρώπινου εγκεφάλου, τα ευρήματά τους φαίνεται να αμφισβητούν την κοινή αντίληψη περί ελεύθερης βούλησης. Παρακάτω, θα γίνει λόγος εκτενώς για τις επίμαχες αυτές μελέτες, καθώς και για τα αμφιλεγόμενα πορίσματά τους.

3.2 Νευροβιολογία της ηθικής και δεδομένα εμπειρικών μελετών

Εμπειρικά στοιχεία τα οποία ενισχύουν την άποψη των αναγωγιστών, χωρίς αυτό να σημαίνει πως την αποδεικνύουν *ipso facto*, ανακλύπτουν καθημερινά μέσα από την ερευνητική δραστηριότητα επιστημόνων από διαφορετικά πεδία γνώσης, οι οποίοι προσεγγίζουν την ηθική μέσα από πολλές και διαφορετικές κατευθύνσεις. Τα στοιχεία αυτά τείνουν να ερμηνεύονται ως αποδείξεις πως η ηθική συμπεριφορά αποτελεί προϊόν της εξελικτικής διαδικασίας, και κατά συνέπεια συνιστά έμφυτο, εγγενές λειτουργικό μέρος του ανθρώπινου εγκεφάλου. Μελέτες που πραγματοποιήθηκαν με τη χρήση fMRI προτείνουν μια νευροβιολογία της ηθικής που επιχειρεί όχι μόνο να εξηγήσει την ηθικότητα με όρους αμιγώς επιστημονικούς, ήτοι βιολογικούς, αλλά συνεχίζει αναζητώντας τα επιμέρους "κομμάτια" της ηθικής σε επιμέρους τμήματα του εγκεφάλου, προσπαθώντας μάλιστα να προβεί και στις αντίστοιχες αντιστοιχίσεις μεταξύ τους.

Για παράδειγμα, μελέτες με τη χρήση fMRI σε ανθρώπους που εξετάθησαν σε ηθικού περιεχομένου εικόνες, εμπλέκουν μετωποκροταφικές περιοχές (frontotemporal regions) του εγκεφάλου με τη διαδικασία του ηθικού στοχασμού (Moll, Oliveira-Souza, Eslinger, 2003· Moll, Oliveira-Souza, Bramati et al., 2002).

Ο Benjamin Libet σχεδίασε και διεξήγαγε πειράματα με σκοπό να καθορίσει τον χρονισμό συνειδητών προθέσεων ή αποφάσεων για δράση σε σχέση με την εγκεφαλική δραστηριότητα που συσχετίζεται με την φυσική (από βιολογική άποψη) πυροδότηση-έναρξη της συμπεριφοράς (Libet, 2002). Τα συμπεράσματα στα οποία ο ίδιος κατέληξε είναι πως οι πράξεις των υποκειμένων -και άρα των ανθρώπων συλλήβδην- είναι εν εξελίξει ελάχιστα νωρίτερα από τη στιγμή που ο

δρώντας αποφασίζει ή επιθυμεί να τις πράξει. Κατά συνέπεια, υποστηρίζει πως οι εκάστοτε πράξεις δεν έχουν ως εκκίνηση τη συνειδητή απόφαση του δρώντος. Επιπροσθέτως, ένας άλλος ερευνητής, ο Daniel Wegner, ισχυρίζεται βασιζόμενος σε μια σωρεία εμπειρικών μελετών, συμπεριλαμβανομένων και αυτών του Libet, πως η αίσθηση της ελευθερίας της βούλησης και των συνακόλουθων ελεύθερων επιλογών και πράξεων δεν είναι παρά μια βαθιά ριζωμένη ψευδαίσθηση που έχει εντυπωθεί και ενσωματωθεί στο γνωσιακό μας σύστημα αντίληψης (Wegner, 2002).

Άλλοι μελετητές, όπως ο ειδικός στα πρωτεύοντα θηλαστικά Frans de Waal παρατήρησε υποτυπώδη στοιχεία ηθικής συμπεριφοράς σε μη ανθρώπινα πρωτεύοντα, τα οποία φαίνεται να αντιλαμβάνονται την αμοιβαιότητα και ενδέχεται να έχουν μια στοιχειώδη αίσθηση αμεροληψίας (Waal, 2006). Ο ψυχολόγος Paul Bloom ανακάλυψε αρχέτυπα των ηθικών μας αξιολογήσεων σε βρέφη ηλικίας 3 μηνών (Bloom, 2010). Αμφότερα τα ευρήματα παρέχουν ισχυρές αποδείξεις για την ύπαρξη ενός έμφυτου συστατικού στις ηθικές μας αξιολογήσεις. Επιπλέον, ο κοινωνικός ψυχολόγος Jonathan Haidt ανακάλυψε πως συχνά οι άνθρωποι αδυνατούν να λογοδοτήσουν για τις βιαστικές/αιφνίδιες ηθικές αξιολογήσεις τους, προτείνοντας πως πολλές είναι βασισμένες στη διαίσθηση και πως οι λόγοι που δίνουμε για να τις δικαιολογήσουμε δεν είναι τίποτε άλλο παρά τάση εξορθολογισμού και εκλογίκευσης (Haidt, 2001).

Ο ηθικός ψυχολόγος Joshua Greene, ίσως ο πιο δημοφιλής εξ αυτών, χρησιμοποίησε fMRI για να δει τι συμβαίνει στον εγκέφαλό μας τη στιγμή που ανταποκρινόμαστε σε ηθικά διλήμματα και αυτό που συμπέρανε είναι πως όταν οι αποφάσεις μας απελευθερώνονται από αυτόματες αποκρίσεις, είναι πιο πιθανό να τις βασίζουμε στις συνέπειες των πράξεών μας. Σε παρόμοιο πείραμα που διεξήγαγε ο ίδιος και οι συνεργάτες του, τα ευρήματα δείχνουν πως οι ηθικές αξιολογήσεις επί 'προσωπικών' ηθικών διλημάτων σε σύγκριση με αντίστοιχα 'απρόσωπα', περιλαμβάνουν μεγαλύτερη εγκεφαλική δραστηριότητα σε περιοχές που σχετίζονται με το συναίσθημα και την κοινωνική επίγνωση (Greene, 2003). Το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξε, χωρίς να είναι κατηγορηματικός πως το ζήτημα θεωρείται λήξαν, είναι πως οι αποκρίσεις μας στα ηθικά διλήμματα –ή τουλάχιστον σε ορισμένα εξ αυτών- έχουν να κάνουν σε μεγάλο βαθμό με τον τρόπο με τον

οποίο είναι δομημένος (καλωδιωμένος) ο εγκέφαλός μας λόγω της εξελικτικής διαδικασίας μέσω φυσικής επιλογής και της συνακόλουθης προαγωγής αλτρουιστικών ενστίκτων.

Από την άλλη, έχουν λάβει χώρα πολυάριθμες μελέτες σε ανθρώπους που έχουν υποστεί εγκεφαλικές βλάβες ή πάσχουν από κάποια ψυχική νόσο. Για παράδειγμα, ο Mendez υποστηρίζει πως ασθενείς που πάσχουν από μετωποκροταφική άνοια (frontotemporal dementia - FTD), μια προοδευτική νευροεκφυλιστική δυσλειτουργία που επηρεάζει τους εμπρόσθιους λοβούς, τους κροταφικούς λοβούς, ή και τα δύο μέρη ταυτόχρονα, παρουσιάζουν σοβαρά προβλήματα αναφορικά με την ηθική τους στάση. Έχει διαπιστωθεί πως οι ασθενείς αυτοί παραβιάζουν τους κοινωνικούς κανόνες, παρουσιάζουν συναισθηματική ωμότητα, και το πλέον αξιοσημείωτο εύρημα είναι πως πέρα από το γεγονός πως χάνουν την ικανότητα της ενσυναίσθησης (empathy) σε μεγάλο βαθμό, χάνουν ταυτόχρονα και τη διαίσθηση και διορατικότητα σε ότι αφορά τις ίδιες τις δικές τους πράξεις και τις συνέπειες που αυτές συνεπάγονται (Mendez, 2006). Για τον Mendez, αυτά τα χαρακτηριστικά στη συμπεριφορά των ασθενών με FTD αρκούν για να υποστηρίξει κανείς πως η νόσος επιτίθεται στο ίδιο το νευροβιολογικό υπόστρωμα της ηθικής (Mendez, 2005), άρα και πως η ηθική εδράζεται μέσα στον ανθρώπινο εγκέφαλο, και δη σε νευρωνικές δομές και λειτουργίες.

Οι μελέτες που ενδιαφέρουν εν προκειμένω και στην κριτική των οποίων θα εστιάσει η παρούσα είναι εκείνες που με τον έναν ή με τον άλλο τρόπο υποστηρίζουν πως η ελεύθερη βούληση δεν υπάρχει, ή καλύτερα αποτελεί μια ψευδαίσθηση. Έτσι, η έρευνα του Benjamin Libet που προαναφέρθηκε ήταν αυτή που πρώτη έμελε να εγείρει σημαντικά ερωτήματα σχετικά με την ελεύθερη βούληση.

Στο πείραμα-ορόσημο του ο Benjamin Libet χρησιμοποιώντας την τεχνική της ηλεκτροεγκεφαλογραφίας (EEG), παρακολούθησε και κατέγραψε την ακολουθία της εγκεφαλικής δραστηριότητας, της συνειδητής επίγνωσης της πρόθεσης για πράξη, και του χρόνου που λάμβανε χώρα μια ελεύθερη, εθελούσια πράξη κίνησης (Libet, 1983).

Για τον σκοπό αυτό ο Libet χρησιμοποίησε:

- Έναν παλμογράφο, εν είδη χρονομέτρου, στην οθόνη του οποίου το ίχνος μιας φωτεινής κουκίδας είχε ρυθμιστεί ώστε να εκτελεί μια ολόκληρη περιστροφή σε ένα καθορισμένο πολύ μικρό χρονικό διάστημα, περίπου 2.5 δευτερολέπτων. Η οθόνη είχε χωριστεί σε μικρά διαστήματα των 40 ms, ($1\text{ms}=1/1000$ δευτερολέπτου) το καθένα, όπως ακριβώς και το καντράν ενός κοινού ρολογιού, έτσι ώστε ο εθελοντής ανά πάσα στιγμή να μπορεί να προσδιορίσει τη θέση της κουκίδας πάνω στη οθόνη με μικρό πάνω-κάτω σφάλμα, της τάξης των 50 ms περίπου όπως αποδείχτηκε.
- Έναν ηλεκτρο-εγκεφαλογράφο, (EEG), του οποίου τα ηλεκτρόδια ετοποθετούντο σε διάφορα σημεία του κρανίου, σκοπεύοντας στην καταγραφή των ηλεκτρικών σημάτων, (Readiness Potential, PR), από την νευρωνική δραστηριότητα του εγκεφαλικού φλοιού, ο οποίος, ως γνωστόν, σχετίζεται με τις ανώτερες νοητικές λειτουργίες.
- Έναν ηλεκτρο-μυογράφο, (EMG), σκοπός του οποίου ήταν η ακριβής μέτρηση του χρόνου που συνέβη η κίνηση του χεριού και ο οποίος ήταν συνδεδεμένος με τον εγκεφαλογράφο.

Με την παραπάνω διάταξη ο Libet μπορούσε να καταγράψει 1) την χρονική στιγμή κατά την οποία ο εθελοντής πήρε την απόφαση να κουνήσει το χέρι του, (με την συγκράτηση στο μυαλό του της θέσης της κουκίδας πάνω στην οθόνη του παλμογράφου), 2) την χρονική στιγμή που κούνησε το χέρι του, και 3) την χρονική στιγμή που άρχισε η εγκεφαλική δραστηριότητα εξ αιτίας της κίνησης του χεριού.

Ο Libet μετρούσε την εγκεφαλική δραστηριότητα των υποκειμένων τη στιγμή που τους δινόταν η εντολή να πάρουν μια συνειδητή απόφαση για να κινήσουν ένα άκρο τους. Πριν πάρουν την απόφαση, κοίταζαν σε ένα ρολόι ώστε να μπορεί να καθοριστεί η ακριβής στιγμή που λάμβαναν τη συνειδητή απόφαση να κινήσουν κάποιο άκρο τους και μάλιστα ανέφεραν την ακριβή χρονική στιγμή στον ερευνητή που επέβλεπε. Ο στόχος του πειράματος του Libet είναι προφανής. Έπρεπε να συσχετιστεί η ακριβής χρονική στιγμή της εγκεφαλικής ηλεκτρικής δραστηριότητας με την ακριβή χρονική στιγμή της συνειδητής απόφασης για κίνηση.

Μετά από επανειλημμένες δοκιμές ο Libet βρήκε ότι ανάμεσα στην απόφαση και την εκτέλεση της κίνησης μεσολαβούσαν σταθερά 200 ms, ενώ η εγκεφαλική ηλεκτρική δραστηριότητα, είχε ήδη αρχίσει εδώ και 550 ms πριν από την τελική κίνηση του χεριού, δηλαδή 300 ms πριν από την ελεύθερη-συνειδητή λήψη της απόφασης από τον εθελοντή να προβεί στην κίνηση του άκρου του. Αυτό υποδηλώνει πως η εγκεφαλική έναρξη αυτού που στη συνέχεια τρέπεται σε μια εθελούσια πράξη έχει υποσυνείδητη εκκίνηση, ή τουλάχιστον έχει ήδη ξεκινήσει νωρίτερα από οποιαδήποτε συνείδηση πως η απόφαση προς κίνηση έχει ήδη ενεργοποιηθεί στον εγκεφαλικό φλοιό (Libet, 1983). Συνεπώς, έχει βασιμότητα ο ισχυρισμός πως ο εγκέφαλος εκκινεί μια διαδικασία κίνησης πριν η συνείδηση-νους το αντιληφθεί, και το ερώτημα που ανακύπτει είναι σαφές. Η προθετικότητα ή καλύτερα η διαίσθηση ότι πράττει κανείς ελεύθερα, έχοντας δηλαδή ελεύθερη βούληση, υπάρχει ή γίνεται κατανοητή αναδρομικά, και άρα η ελεύθερη βούληση είναι απλά μια ψευδαίσθηση όπου το δρών υποκείμενο βλέπει τον εαυτό του να πράττει;

3.3 Η κυρίαρχη γραμμή. Οι τρεις απειλές κατά της ελεύθερης βούλησης

Οι νευροεπιστημονικές προκλήσεις κατά της έννοιας της ελεύθερης βούλησης λειτουργούν σε τρία, τουλάχιστον, διακριτά μεταξύ τους επίπεδα:

Πρώτον, σε ένα μεταφυσικό επίπεδο υφίσταται μια ντετερμινιστική πρόκληση. Εδώ, αυτό που δημιουργεί το πρόβλημα είναι η αντίληψη πως ο νους δεν είναι τίποτε άλλο παρά το σύνολο των εγκεφαλικών διεργασιών και καταστάσεων, όπου ο εγκέφαλος είναι ένα φυσικό, ντετερμινιστικό σύστημα. Δεύτερον, σε ένα επιστημολογικό επίπεδο η πρόκληση αφορά στον αναγωγισμό, ήτοι ο νους και τα νοητικά φαινόμενα μπορούν να εξηγηθούν καθ' ολοκληρίαν με όρους νευρολογικών καταστάσεων, δομών και λειτουργιών. Τέλος, σε ένα αμιγώς εμπειρικό επίπεδο, υπάρχει μια πρόκληση γνωσιακού περιεχομένου, σύμφωνα με τη οποία η διαδικασία λήψης αποφάσεων είναι μια διαδικασία θεμελιωδώς υποσυνείδητη και κατ' επέκταση δεν μπορεί να είναι ελεύθερη.

Η πρώτη πρόκληση είναι πρωταρχικά μεταφυσική ως προς το περιεχόμενό της με την έννοια ότι έχει να κάνει με την ύστατη φύση του νου και του εγκεφάλου. Η δεύτερη είναι πρωταρχικά επιστημολογική με την έννοια ότι έχει να κάνει με το τι μπορούμε να γνωρίζουμε σχετικά με τον νου και τον εγκέφαλο. Αμφότερες οι προκλήσεις αποτελούν επιστημονικές υποθέσεις, εφόσον δεν μπορούν να υποστηριχθούν από εμπειρικά δεδομένα, τουλάχιστον όχι ευθέως. Αυτές οι υποθέσεις μπορεί να επιβιώσουν εάν η επιστήμη που βασίζεται σε αυτές επιτύχει στο να παράξει γνώση, και εφόσον η γνώση που θα παραχθεί δεν θα έρθει σε ισχυρή αντιπαράθεση με αυτές τις ίδιες τις υποθέσεις. Υπό αυτήν την έννοια, οι δύο πρώτες προκλήσεις θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως αυτο-δικαιωτικές υποθέσεις. Μόνον η τρίτη πρόκληση μπορεί να βασιστεί απευθείας σε εμπειρικά δεδομένα, αλλά ακόμη κι εδώ υπάρχουν σημαντικά εννοιολογικά ζητήματα υπό διαπραγμάτευση (Árnason, 2011).

3.4 Η (μεταφυσική) πρόκληση του ντετερμινισμού

Η ντετερμινιστική πρόκληση έγκειται στον ισχυρισμό πως ο νους δεν είναι τίποτε άλλο παρά το σύνολο των λειτουργιών του εγκεφάλου, και ο εγκέφαλος δεν είναι τίποτε άλλο παρά ένα φυσικό, ντετερμινιστικό σύστημα. Εάν η παραπάνω υπόθεση ληφθεί ως δεδομένη, τότε κάθε απόφαση και η συνακόλουθη πράξη που κάνουμε είναι προκαθορισμένες, αποκλειόμενου ταυτόχρονα του δύνασθαι άλλως πράττειν. Συνεπώς, δεν υφίσταται πραγματική επιλογή, άρα δεν υφίσταται και ελευθερία της βούλησης (Árnason, 2011).

Αυτού του τύπου η πρόκληση είναι ανάλογη, αν όχι πανομοιότυπη, με την ντετερμινιστική πρόκληση στην ελεύθερη βούληση όπως αυτή έχει αναπτυχθεί και στον φιλοσοφικού επιπέδου διάλογο για την ελεύθερη βούληση. Για την κατάρριψη του ντετερμινισμού έχουν αναπτυχθεί διάφορες αξιόλογες θεωρίες, έχει μάλιστα προταθεί πως το ζήτημα της νοητικής αιτιότητας μπορεί να λυθεί με την εισαγωγή της κβαντομηχανικής στον διάλογο. Ο νευροβιολόγος Martin Heisenberg, ισχυρίζεται πως η επενέργεια της κβαντικής μηχανικής στον εγκέφαλο μπορεί να παράσχει τις βάσεις για την ελευθερία της βούλησης (Heisenberg 2009). Ωστόσο, η

κβαντική αρχής της απροσδιοριστίας δεν μπορεί να παράσχει μια εναλλακτική στο πρόβλημα, καθώς δεν μπορεί να αποδείξει τον τρόπο με τον οποίο οι αποφάσεις και οι πράξεις μας καθορίζονται από τους λόγους μας. Μπορεί να φαίνεται δελεαστικό να εισαγάγουμε την κβαντική απροσδιοριστία με σκοπό να αποδείξουμε πως οι αποφάσεις και οι πράξεις μας δεν είναι φυσικαλιστικά-αιτιακά προκαθορισμένες, και άρα υπάρχει η δυνατότητα εναλλακτικών, ωστόσο το πρόβλημα είναι, όπως θα αναλυθεί παρακάτω κατά τον Searle, πως με τον τρόπο αυτό οι αποφάσεις και οι πράξεις θα ήταν απόλυτα τυχαίες και αυθαίρετες.

3.5 Η (επιστημολογική) πρόκληση του αναγωγισμού

Η αναγωγιστική πρόκληση έγκειται στον ισχυρισμό πως ο νους, και κατ' επέκταση τα νοητικά φαινόμενα, μπορούν να εξηγηθούν στο σύνολό τους με όρους νευρολογικών καταστάσεων, δομών και λειτουργιών. Αυτή η πρόκληση συνιστά πρόκληση επιστημολογικού επιπέδου καθώς αφορά στην εξήγηση, ήτοι στον τρόπο που μπορούμε να γνωρίζουμε και να προσεγγίζουμε τη νευροβιολογική βάση των νοητικών φαινομένων (Árnason, 2011). Δεν υπάρχει αμφιβολία πως τα νοητικά φαινόμενα και οι γνωστικές λειτουργίες μπορούν να εξηγηθούν σε ένα βαθμό με όρους νευροβιολογίας. Το ερώτημα είναι μέχρι ποιο σημείο μπορεί να φτάσει αυτή η εξήγηση, ποια τα μεθοδολογικά της εργαλεία, αλλά και ποια η ενδιάμεση ερμηνεία, δεδομένου ότι δεν είναι εφικτή μια πλήρης νευρολογική ερμηνεία των νοητικών φαινομένων.

3.6 Η εμπειρική, γνωσιακού περιεχομένου πρόκληση

Η γνωσιακού περιεχομένου πρόκληση έγκειται στον ισχυρισμό πως η διαδικασία λήψης αποφάσεων είναι στη βάση της ασυνείδητη διεργασία και συνεπώς δεν μπορεί να θεωρηθεί ελεύθερη. Αυτή είναι η μοναδική αμιγώς και ευθέως εμπειρική πρόκληση της νευροεπιστήμης ενάντια στην ελεύθερη βούληση, εδράζεται δε κατά κύριο λόγο στο γνωστό πείραμα του Libet καθώς και σε ερευνητές που βασισμένοι στο εν λόγω πείραμα διενήργησαν τα δικά τους

εξάγοντας παρόμοια συμπεράσματα, όπως οι Haggard και Eimer (1999), Sirigu και συνεργάτες (2004), Lau και συνεργάτες (2004), Matsubashi και Hallett (2008), και Soop και συνεργάτες (2008). Εν προκειμένω δεν κρίνεται σκόπιμη η ανάλυση των μελετών αυτών, καθώς αυτό που ενδιαφέρει είναι το γεγονός πως το βασικό επιχείρημα-συμπέρασμα Libet διαπνέει συλλήβδην τις έρευνες αυτές, και είναι αυτό που συνιστά και την εμπειρική πρόκληση στην ιδέα της ελεύθερης βούλησης, καθώς αυτό που υποστηρίζεται είναι πως μια συνειδητή απόφαση προς κίνηση (κάποιου μέλους του σώματος), ή ακόμη και η ίδια η πρόθεση κίνησης, συμβαίνει χρονικά μεταγενέστερα της εγκεφαλικής ενεργοποίησης για κίνηση. Εάν αυτές οι μελέτες και τα συνακόλουθα συμπεράσματά τους είναι ορθά, τότε μπορεί μεν να έχουμε επίγνωση των αποφάσεών μας, ωστόσο η συνείδησή μας δεν παίζει κάποιον αποφασιστικό ρόλο στη διαδικασία λήψης τους, και εφόσον η ελεύθερη βούληση και η ηθική ευθύνη προϋποθέτουν τη συνειδητή επιλογή των δράσεων, ο ανωτέρω ισχυρισμός μοιάζει να αποκλείει τη δυνατότητα ύπαρξης της ελευθερίας της βούλησης.

Κεφάλαιο 4^ο

4.1 Οντότητα ή ιδιότητα;

Οι τρεις ανωτέρω κατευθύνσεις ώθησαν, η καθεμία με τον τρόπο της, τον φιλοσοφικού επιπέδου διάλογο σε δύο κυρίαρχες απόψεις για την ελευθερία της βούλησης, θεώμενης εν προκειμένω ως ψευδαίσθησης, της οποίας η προέλευση και η αφετηρία πρέπει να εντοπιστούν, να αναλυθούν και να γίνουν κατανοητές με φυσικαλιστικούς όρους. Έτσι, η βούληση αντιμετωπίζεται είτε ως οντότητα (entity) που πρέπει να εντοπιστεί σε μια νευρωνική δομή ή μια δέσμη συνάψεων εντός του ανθρώπινου εγκεφάλου, είτε ως μια αναδύομενη ιδιότητα (emergent property) της όλης εγκεφαλικής διαδικασίας.

Το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης τίθεται αναπόδραστα από το ερώτημα που βασανίζει χιλιετίες τώρα τη φιλοσοφία. Για πολλούς νευροεπιστήμονες επίσης, η ιδέα της ελεύθερης βούλησης θέτει ένα δίλημμα. Εάν οτιδήποτε πράττουμε προκαλείται από εγκεφαλικές διαδικασίες, οι οποίες με τη σειρά τους ακολουθούν τους νόμους της φύσης, τότε συνακόλουθα η συμπεριφορά μας είναι προκαθορισμένη από τους ίδιους νόμους και άρα δεν είναι ελεύθερη. Αντιστρόφως, εάν η συμπεριφορά είναι αποτέλεσμα τυχαίων γεγονότων στο εσωτερικό του εγκεφάλου, πόρισμα που θα μπορούσε να υποστηρίξει μια κβαντομηχανική προσέγγιση της εγκεφαλικής λειτουργίας, γεγονότα μάλιστα τα οποία ως τέτοια δεν θα έχουν ευπροσδιόριστη αιτία, και πάλι η συμπεριφορά μας δεν είναι ελεύθερη, καθώς δεν θα καθοριζόταν –μη συνυπολογιζομένης της ελεύθερης βούλησης- από τίποτε απολύτως πέρα από την τυχαιότητα ή την απροσδιοριστία.

Για την επιστήμη, εξάλλου, υφίστανται δύο είδη γεγονότων· γεγονότα που προκλήθηκαν από μια αιτία, και γεγονότα που δεν οφείλονται σε καμία αιτία, ήτοι τυχαία γεγονότα. Οι ερμηνείες, όμως, εκείνες της κβαντικής μηχανικής που συμπεραίνουν πως η κβαντομηχανική είναι ανεπίδεκτη πρόγνωσης, ή πως δεν υπόκειται στους νόμους της αιτιότητας, δεν συνιστούν εξ αυτού του λόγου απόδειξη για την ελευθερία της βούλησης. Η αιτιότητα, εξάλλου, αποτελεί στην

πραγματικότητα τη θεμελιώδη αρχή του σύμπαντος και έχει τόση βαρύτητα, ώστε καμία (γνωστή) μεταβολή δεν μπορεί να επέλθει ερήμην της.

4.2 Εξαλειπτικός Υλισμός

Η φιλόσοφος Patricia Churchland αποτελεί μια από τις πλέον εξέχουσες προσωπικότητες στον χώρο της φιλοσοφίας του νου και το έργο της εστιάζει στη διασύνδεση νευροεπιστήμης και φιλοσοφίας. Η ίδια ισχυρίζεται πως ο χώρος της παραδοσιακής φιλοσοφίας συνειδητοποιεί ολοένα και περισσότερο πως για να καταστεί εφικτή η κατανόηση του νου, θα πρέπει πρώτα να γίνει απόλυτα κατανοητός ο τρόπος με τον οποίο λειτουργεί ο ανθρώπινος εγκέφαλος. Η Churchland εντάσσεται στη σχολή σκέψης που καλείται εξαλειπτικός υλισμός ή απλά εξαλειπτισμός (eliminative materialism), η οποία πρεσβεύει πως οι άμεσα διαισθητικές αντιλήψεις του κοινού νου όπως η σκέψη, η συνείδηση και εν προκειμένω η ελεύθερη βούληση, είναι πιθανό να πρέπει να αναθεωρηθούν και να ανασκευαστούν ως προς το περιεχόμενό τους προς μια περισσότερο φυσικαλιστική-αναγωγιστική κατεύθυνση καθώς οι νευροεπιστήμονες ανακαλύπτουν και αποκαλύπτουν συνεχώς νέα στοιχεία ως προς τη φύση της εγκεφαλικής λειτουργίας.

Σύμφωνα με τη Stanford Encyclopedia of Philosophy, ως εξαλειπτικός υλισμός ορίζεται ο ριζοσπαστικός εκείνος ισχυρισμός πως οι καθημερινή, κοινή αντίληψή μας αναφορικά με τον νου είναι εκ βαθέων λανθασμένη και πως ορισμένες αν όχι όλες οι εγκεφαλικές καταστάσεις που τίθενται από την κοινή λογική στην πραγματικότητα δεν υφίστανται. Ο Descartes περίφημα αμφισβήτησε πολλά από όσα παίρνουμε ως δεδομένα, ωστόσο επέμενε πως, ως επί το πλείστον, μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ως προς το περιεχόμενο του νου μας. Οι εξαλειπτικοί υλιστές πηγαίνουν ακόμη παραπέρα από τον Descartes σε αυτό το σημείο, εφόσον αμφισβητούν αρκετές από τις εγκεφαλικές καταστάσεις που ο Descartes εξελάμβανε ως δεδομένες (Ramsey, 2012).

Το πρόβλημα που τίθεται στα πλαίσια του εξαλειπτικού υλισμού περιλαμβάνει μια αμφιταλάντευση ανάμεσα σε δύο διαφορετικές μεταξύ τους συνθήκες υπό τις

οποίες οι εγκεφαλικές αντιλήψεις και όροι μεταπίπτουν. Το πρώτο σενάριο προτείνει πως ορισμένες εγκεφαλικές αντιλήψεις θα αποδειχθούν πως είναι κενές περιεχομένου, με τους όρους που τις περιγράφουν να αναφέρονται σε κάτι το οποίο δεν υφίσταται καν. Τα ιστορικά ανάλογα αυτού του τρόπου κατανόησης του εξαλειπτισμού είναι οι περιπτώσεις όπου (πλέον) μπορούμε να πούμε πως δεν υπήρξαν ποτέ τέτοιου είδους πράγματα, όπως οι δαίμονες ή οι κρυστάλλινες σφαίρες. Το δεύτερο σενάριο προτείνει πως το εννοιολογικό πλαίσιο που παρέχουν οι νευροεπιστήμες (ή κάποια άλλη φυσικαλιστική περιγραφή) μπορεί ή πρέπει να έρθει και να αντικαταστήσει το πλαίσιο της κοινής λογικής που επί του παρόντος χρησιμοποιούμε. Αντίθετα με το πρώτο σενάριο, το δεύτερο επιτρέπει στους όρους που περιγράφουν τις εγκεφαλικές καταστάσεις μα καθορίζουν κάτι το οποίο υπάρχει πραγματικά – απλώς τυχαίνει αυτό που καθορίζουν να είναι εγκεφαλικές καταστάσεις, οι οποίες θα περιγράφονται με μεγαλύτερη ακρίβεια χρησιμοποιώντας την ορολογία των σχετικών επιστημών (Ramsey, 2012).

Η Patricia Churchland ανήκει στη δεύτερη αυτή κατηγορία των εξαλειπτικών και ισχυρίζεται πως ο νους αποτελείται εξ ολοκλήρου από ύλη και τίποτε περισσότερο. Σε άρθρο της που δημοσιεύτηκε στην 50^η επετειακή έκδοση του περιοδικού *New Scientist* η ίδια αναφέρει χαρακτηριστικά:

«... οι επιλογές γίνονται από εγκέφαλος, και οι εγκέφαλοι λειτουργούν αιτιακά' αυτό σημαίνει πως μεταβαίνουν από τη μία κατάσταση στην επόμενη υπό τη μορφή της λειτουργίας προγενέστερων καταστάσεων. Επιπλέον, παρόλο που οι εγκέφαλοι αποφασίζουν, δεν υφίσταται μια διακριτή εγκεφαλική δομή ή ένα νευρωνικό δίκτυο που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως «η βούληση», μη συνυπολογιζομένης της νευρωνικής δομής που λειτουργεί σε ένα αιτιακό κενό. Το αναπόφευκτο συμπέρασμα είναι πως μια φιλοσοφία αφοσιωμένη σε μια μη αιτιακά καθορισμένη επιλογή (uncaused choice) είναι τόσο μη ρεαλιστική όσο και μια φιλοσοφία αφοσιωμένη σε μια επίπεδη Γη... Η ομορφιά, το πολυδαίδαλο, και η επιτήδευση της νευροβιολογικής μηχανής που κάνει εμένα «εμένα» είναι απέραντα πιο συναρπαστικά και εμπνέουν πολύ περισσότερο δέος από τη φιλοσοφική αντίληψη μιας ελεύθερης από τον εγκέφαλο ψυχής που κατά κάποιο τρόπο, παρά τους νόμους της φυσικής, ασκεί την ελεύθερη βούλησή της σε ένα αιτιακό κενό» (Churchland, 2006).

Ο David Hume υποστήριξε το 1739, πως οι ελεύθερες επιλογές και οι

ελεύθερες αποφάσεις που παίρνουμε, στην πραγματικότητα προκαλούνται από άλλα συμβάντα στον εγκέφαλό μας, ήτοι από επιθυμίες, προτιμήσεις, και συναισθήματα. Αυτό που στην ουσία ήθελε να πει είναι πως οι επιλογές ενός δρώντα δεν μπορούν να θεωρηθούν ως ελεύθερες, εκτός εάν προκλήθηκαν από τις επιθυμίες, τις προθέσεις του κ.ο.κ. (Hume, 1739). Η τυχαιότητα ή η ακραία μη-προβλεψιμότητα δεν μπορούν, υπό αυτό το πρίσμα, να θεωρηθούν προϋποθέσεις απόδοσης ευθύνης. Για την Churchland, η οποία ακολουθεί το σκεπτικό του Hume, είναι εκτός λογικής η ύπαρξη μιας μη αιτιακά προκαθορισμένης επιλογής (uncaused choice). Όπως η ίδια ισχυρίζεται, μια επιλογή που δεν έχει καθοριστεί από τα πιστεύω, τις προθέσεις, ή τις επιθυμίες του δρώντος είναι κάτι που θα πρέπει να θεωρηθεί πως βρίσκεται έξω από τον έλεγχό του, και δεν είναι κάτι για το οποίο θα μπορούσαμε να τον θεωρήσουμε υπεύθυνο (Churchland 2002: 204). Για την Churchland, ο εγκέφαλος αποτελεί ξεκάθαρα μια μηχανή που λειτουργεί αμιγώς αιτιακά, όπου δεν υπάρχει κανένα στοιχείο πως κάποια νευρολογικά γεγονότα συμβαίνουν χωρίς προηγούμενη αιτία. Αναγνωρίζοντας τη νεότητα των νευροεπιστημών δεν αποκλείει το ενδεχόμενο να προκύψουν νέα, ανατρεπτικά δεδομένα, ωστόσο, όπως η ίδια ισχυρίζεται, ακόμα κι αν η νευροεπιστήμη ανακάλυπτε στον εγκέφαλο νευρολογικά συμβάντα απρόκλητα (uncaused), θα αποτελούσε ένα ουσιώδες ζήτημα το να αποδειχθεί το πως αυτά επακριβώς τα συμβάντα συνιστούν επιλογή (Churchland 2002: 204).

Η Churchland θεωρεί δεδομένο πως όλα τα συμβάντα στον εγκέφαλο οφείλονται στον αιτιακό τρόπο λειτουργίας του, ωστόσο αυτό δεν σημαίνει για την ίδια πως και οι πράξεις είναι προβλέψιμες. Αιτιότητα και απρόβλεπτο για την Churchland είναι απολύτως συμβατές μεταξύ τους έννοιες, με την έννοια ότι η αιτιότητα αφορά στις συνθήκες που γεννούν ένα γεγονός, ενώ το προβλέψιμο αφορά στο τι γνωρίζουμε για αυτού του τύπου τις συνθήκες. Κατά τον αναστοχασμό μας για το τι θα απαιτείτο ώστε να έχουμε ελεύθερη βούληση, τείνουμε να εντυπωσιαζόμαστε από το γεγονός πως είναι πραγματικά αδύνατη η απόλυτα ακριβής πρόβλεψη της συμπεριφοράς ενός δρώντος προσώπου δεδομένων των σχετικών μεταβλητών και των χρονικών κλιμάκων (Churchland 2002: 206). Η Churchland, ως εξαλειπτική, είναι ταυτόχρονα και θιασώτης του φυσικαλισμού με την κλασική έννοια, εφόσον αποφαίνεται πως μια μελλοντική και πλήρης

επιστήμη του εγκεφάλου θα εξηγήσει συλλήβδην την ανθρώπινη συμπεριφορά, εξαλείφοντας παράλληλα όλα τα αξιώματα της δημόδους ψυχολογίας από την μετά-νευροεπιστημονική μας οντολογία.

Στο περίφημο βιβλίο της με τίτλο *Neurophilosophy*, βιβλίο ορόσημο για τη σύζευξη φιλοσοφίας και νευροεπιστήμης, η Churchland αναφέρει χαρακτηριστικά στο κεφάλαιο με τίτλο “Are Mental States Irreducible to Neurobiological States?”:

«Η υποτιθέμενη ανεξαρτησία του συλλογισμού (reasoning) και της συνείδησης που καθιστά τον οντολογικό δυϊσμό ελκυστικό είναι ταυτόχρονα ένα χρόνιο και επιδεινούμενο πρόβλημα που κοστίζει σε αξιοπιστία. Η δυσκολία είναι σαφής: ο συλλογισμός, η συνείδηση, τα ηθικά συναισθήματα, τα θρησκευτικά συναισθήματα, οι πολιτικές πεποιθήσεις, οι αισθητικές κρίσεις, οι διαθέσεις, ακόμη και τα βαθιά εδραιωμένα χαρακτηριστικά της προσωπικότητας κάποιου – όλα μπορούν να επηρεαστούν εάν επηρεαστεί ο εγκέφαλος από φαρμακευτικά σκευάσματα ή κακώσεις, για παράδειγμα. Όσο περισσότερα γνωρίζουμε για τη νευρολογία και τη νευροφαρμακολογία, τόσο περισσότερο προφανές καθίσταται το γεγονός πως οι υπό αμφισβήτηση λειτουργίες δεν είναι ούτε κατ’ ελάχιστο τόσο ανεξάρτητες όσο η κλασσική υπόθεση υποστηρίζει. Κατά την υλιστική υπόθεση, η παρατηρούμενη αλληλεξάρτηση είναι ακριβώς η αναμενόμενη, αλλά είναι εξαιρετικά δυσάρεστη σε ότι αφορά την υπόθεση του δυϊσμού» (Churchland, 1989: 319).

4.3 Μια νευροβιολογική υπόθεση

Ο John Searle (2007) θέτει γλαφυρά το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης με μια σειρά ερωτήσεων: «Πως είναι δυνατόν να υφίστανται αμιγώς ελεύθερες πράξεις σε έναν κόσμο όπου όλα τα γεγονότα, τουλάχιστον στον μακρόκοσμο, έχουν προφανώς προγενέστερες και αιτιακά επαρκείς συνθήκες που τα προκαλούν; Κάθε γεγονός σε αυτό το επίπεδο φαίνεται να είναι προκαθορισμένο από αιτίες που προηγούνται αυτού. Γιατί οι πράξεις που εκτελούνται κατά τη διάρκεια πρόδηλης ανθρώπινης συνείδησης της ελευθερίας να αποτελούν εξαίρεση;»

Σκοπός της φιλοσοφίας είναι να φθάσει σε μια συνεκτική θεωρία κατανόησης του πως ταυριάζουμε στον κόσμο, με σκοπό να καθοδηγούμε τις ζωές μας με αρχές

που δεν περιστοιχίζονται από ανακολουθίες ή αντιφάσεις. Ο Searle (2007) ισχυρίζεται πως για να μπορούμε να λειτουργούμε έλλογα σε αυτόν τον κόσμο, πρέπει να πιστεύουμε πως κάποιες φορές είμαστε ελεύθεροι να επιλέγουμε τις πράξεις μας. Η άρνηση αυτού οδηγεί αναπόδραστα σε αντίφαση, και για όσο η φιλοσοφία αδυνατεί να επιλύσει το πρόβλημα της ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης, οι άνθρωποι θα στρέφονται ολοένα και περισσότερο σε άλλες πηγές θεμελίωσης των πίστεών τους.

Ο Searle (2001), ακολουθώντας τη νευροβιολογική του προσέγγιση, εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο η ελεύθερη βούληση μπορεί να μετατραπεί σε ένα πρόβλημα της σύγχρονης νευροβιολογίας. Εξετάζει λοιπόν δύο υποθέσεις:

Υπόθεση 1: *Η νευροβιολογική κατάσταση του εγκεφάλου είναι αιτιακά επαρκής ώστε να καθορίσει τη συμπεριφορά του εγκεφάλου, άρα και του σώματος.*

Στην περίπτωση αυτή, η αίσθηση της ελευθερίας του επιλέγειν ορισμένες από τις πράξεις μας δεν είναι παρά μια ψευδαίσθηση! Η συνείδηση δεν έχει καμία αιτιακού τύπου δραστηριότητα ή αποτελεσματικότητα. Είναι αμιγώς επιφαινομενική. Ο Searle τονίζει ιδιαίτερα πως αυτή η ιδέα -το ότι η Φύση μας εφοδίασε με αυτό το πλασματικό προσόν, τη συνείδηση, που φαίνεται να παίζει ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο στην επιτυχή καθοδήγηση των ζώων μας, αλλά στην πραγματικότητα δεν κάνει απολύτως τίποτε- είναι μη ελκυστική. Το εξαιρετικά υψηλό βιολογικό κόστος παραγωγής ενός τόσο εκλεπτυσμένου μηχανισμού –του εγκεφάλου και των δις νευρωνικών συνάψεών του- που απαιτείται για να παραχθεί η συνείδηση, σε συνδυασμό με την πρόταση πως το αποτέλεσμα όλης αυτής της δαπανηρής βιολογικής διαδικασίας δεν έχει καμία φυσική επενέργεια είναι σχεδόν αδύνατον να εναρμονιστεί με την θεωρία της εξέλιξης.

Υπόθεση 2: *Η νευροβιολογική κατάσταση του εγκεφάλου είναι αιτιακά ανεπαρκής να καθορίσει τη συμπεριφορά του εγκεφάλου, και αυτό το αιτιακό κενό επιτρέπει στις συνειδητές μας επιλογές να επηρεάσουν την καθοδήγηση με τον τρόπο που φαίνεται πως το κάνουν, τουτέστιν στη βάση επιλογών που βασίζονται σε λόγους.*

Ο ίδιος ισχυρίζεται πως ο μόνος τρόπος οι «λόγοι» (reasons) να μπορούν να εκπληρώσουν τον ρόλο των επαρκών συνθηκών είναι επηρεάζοντας τους

συνειδητούς μας «εαυτούς» που σκέπτονται, επιλέγουν και επενεργούν στο φυσικό. Η απαίτηση, ωστόσο, να είναι η νευροβιολογική κατάσταση του εγκεφάλου αιτιακά ανεπαρκής ώστε να καθορίσει τη συμπεριφορά του συνεπάγεται τη μη πραγμάτωση μιας εκ των πρωτευόντων ιδιοτήτων των κλασικών θεωριών φυσικής, ήτοι την αρχή του αιτιακά κλειστού του φυσικού (causal closure principle) είτε *stricto* είτε *lato sensu*. Όπως πολύ ξεκάθαρα το θέτει ένας από τους θιασώτες του σύγχρονου φυσικαλισμού (physicalism), ο Jaegwon Kim «Ο πυρήνας του σύγχρονου φυσικαλισμού είναι η ιδέα πως όλα τα πράγματα που υπάρχουν σε αυτόν τον κόσμο είναι τεμαχίδια ύλης και δομές συμπυκνωμένων τέτοιων τεμαχιδίων, όπου όλα συμπεριφέρονται σύμφωνα με τους νόμους της φυσικής, και πως κάθε φαινόμενο του κόσμου μπορεί να εξηγηθεί με όρους φυσικής, εάν μπορεί να εξηγηθεί» (Kim, 2000).

Εφόσον λοιπόν η εν λόγω αρχή εν προκειμένω δεν πραγματώνεται, ο Searle συνεχίζει ισχυριζόμενος πως θα ήταν δελεαστικό να σκεφτεί κανείς πως η εξήγηση της συνειδητής εμπειρίας της ελεύθερης βούλησης θα πρέπει να είναι μια εκδήλωση της κβαντικής απροσδιοριστίας στο επίπεδο της συνειδητής, έλλογης διαδικασίας λήψης αποφάσεων (Searle, 2001). Εάν όμως η κβαντική απροσδιοριστία δεν ισοδυναμεί παρά με τυχαιότητα, τότε η κβαντομηχανική δεν μπορεί να δώσει λύση στο πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης, καθώς οι ελεύθερες πράξεις, όπως προαναφέρθηκε, δεν μπορεί να είναι πράξεις που οφείλονται στην τυχαιότητα. Το πρόβλημα, με άλλα λόγια, που τίθεται είναι πως απαιτείται μια εξήγηση όχι μόνον για την αποτυχία του φυσικού ντετερμινισμού, αλλά και μια εξήγηση για το πώς οι ελεύθερες εν προκειμένω επιλογές, οι οποίες βασίζονται σε λόγους, συμπληρώνουν το αιτιακό εκείνο κενό.

Ο Searle καταλήγει υποστηρίζοντας πως καμμία από τις δύο Υποθέσεις δεν δημιουργεί ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Η πρώτη μοιάζει μεν απλούστερη και πιο εφαρμοστή στη γενικότερη οπτική μας για τη βιολογία, ωστόσο καταλήγει σε συμπεράσματα κυριολεκτικά απίθανα. Από την άλλη, η Υπόθεση 2 αντί να δώσει κάποια απτή λύση, στη ουσία εισάγει τρία επιπλέον μυστήρια, ήτοι θέτει επιπλέον στην επίλυση του προβλήματος της ελευθερίας της βούλησης το ζήτημα της συνείδησης σε συνδυασμό με την κβαντική μηχανική.

4.4 Ο ρόλος της ελευθερίας στο Καρτεσιανό Θέατρο

Ο Daniel Dennett, στο βιβλίο του *Elbow Room*, αναλύει το επιχείρημά του περί ελεύθερης βούλησης, επιχείρημα το οποίο επεξεργάζεται με μεγαλύτερη λεπτομέρεια στο βιβλίο του *Freedom Evolves*. Ο Dennett στο όγδοο κεφάλαιο του *Freedom Evolves* (2003) δημιουργεί τις συνθήκες ώστε να υποσκάψει την αντίληψη πως ο εαυτός ερμηνεύεται καλύτερα όταν υποβαθμίζεται και περιορίζεται σε μια συγκεκριμένη υποπεριοχή του εγκεφάλου, ήτοι στην περιοχή όπου και κατά τον Libet υποτίθεται πως εδράζεται η συνειδητή επίγνωση της πραγματικότητας. Ο Dennett αρνείται τον ισχυρισμό πως ο εαυτός εντοπίζεται σε αυτό το «Καρτεσιανό Θέατρο», όπως ο ίδιος το αποκαλεί, και απορρίπτει τον ισχυρισμό πως σε αυτήν την εγκεφαλική περιοχή είναι που λαμβάνει χώρα η συνείδηση του περιβάλλοντος και η διαδικασία λήψης συνειδητών αποφάσεων. Υπό αυτή την έννοια, εξάλλου, άσυνειδητου επιπέδου διαδικασίες είναι απόλυτα έξω από τον έλεγχο, και επιπλέον, κατά τον Libet αλλά και τον Wegner (2002) είναι αυτού του τύπου οι διαδικασίες που πυροδοτούν τις (πολύ αργότερα) συνειδητές πράξεις. Για τον Dennett, αυτή η αντίληψη του εαυτού συνιστά και την αντίληψη του κοινού νου ως προς την κατανόηση του εαυτού, ωστόσο, για τον ίδιο είναι απλά λανθασμένη.

Ο Dennett κατανοεί τον εαυτό ως μια οντότητα (entity) η οποία διασπείρεται και εκτείνεται κατά πλάτος του εγκεφάλου –και στο χώρο και στο χρόνο– και περιλαμβάνει αμφότερες τις συνειδητές και τις ασυνείδητες διαδικασίες που λαμβάνουν χώρα στον εγκέφαλο και ευθύνονται για την πρόκληση της συμπεριφοράς (Morris, 2009: 65-66). Υπό αυτή την έννοια, ο Dennett θεωρεί πως είναι σε θέση να καταρρίψει την απειλή ενάντια στην ελευθερία της βούλησης που έθεσαν τα πειράματα του Libet, καθώς για τον ίδιο ο εαυτός συμπεριλαμβάνοντας και το ασυνείδητο, ταυτόχρονα περιλαμβάνει και τις ασυνείδητες διαδικασίες που προηγούνται της συνειδητής απόφασης, και συνεπώς αυτή η ασυνείδητη δραστηριότητα δεν συνιστά πλέον ένα εξωτερικό του εαυτού αίτιο πρόκλησης της συμπεριφοράς, αλλά μέρος του ίδιου του εαυτού. Με άλλα λόγια, αυτό στο οποίο ο Dennett θέλει να καταλήξει και στο οποίο επιμένει είναι πως υπό τη δική του διευρυμένη κατανόηση του εαυτού, η ασυνείδητη εγκεφαλική λειτουργία που – κατά τον Libet– πυροδοτεί τις πράξεις και τις αποφάσεις μας συνιστά στο ίδιο

μέτρο κομμάτι του εαυτού όπως και οι πράξεις και οι αποφάσεις που λαμβάνονται συνειδητά.

Το να ισχυρίζεται, ωστόσο, κανείς πως η ελεύθερη βούληση είναι ψευδαίσθηση, κατά πάσα πιθανότητα σημαίνει πως λειτουργεί ο ίδιος κάτω από μια προϋπόθεση όπως η ακόλουθη:

A: Για να είναι ορθό να ισχυριστεί κανείς πως ένα άτομο προκαλεί ή ελέγχει μια συγκεκριμένη πράξη του (μια απαραίτητη προϋπόθεση για την ελεύθερη βούληση), θα πρέπει να ισχύει και το γεγονός πως η δράση της συνειδητής βούλησης που το άτομο θεωρεί πως προκαλεί την υπό κρίση πράξη (η στιγμή της αντίληψης της συνειδητής βούλησης υποδηλώνεται από τον Libet ως χρόνος t) παίζει όντως έναν αιτιακό ρόλο στην παραγωγή της πράξης (Morris, 2009: 65).

Με άλλα λόγια, για να καταστεί δυνατή η ελευθερία της βούλησης, απαιτείται η συνειδητή πράξη να συμπίπτει με τη χρονική στιγμή t και να είναι αιτιακά δραστική (causally efficacious), και άρα το άτομο να έχει όντως παράξει τις δικές του πράξεις και αποφάσεις. Αυτό που ο Dennett απορρίπτει σε ότι αφορά τα πειράματα του Libet δεν είναι άλλο από το ότι η όλη προσπάθεια να αποδειχθεί πως η υποτιθέμενη αυτή αιτιακή αδράνεια του συνειδητού και ο συνεπαγόμενος προσδιορισμός του εαυτού ως αιτιακά ανίσχυρου και αδύναμου, συνιστά ταυτόχρονα και απόδειξη για το ανύπαρκτο ή το ψευδαισθητικό περιεχόμενο της ελευθερίας της βούλησης. Με την ερμηνεία, απεναντίας, που δίνει ο Dennett στην ελεύθερη βούληση μέσω της έννοιας που υιοθετεί για να προσδιορίσει τον εαυτό, εκείνο που διασώζεται από το διακύβευμα της ελευθερίας είναι πως πλέον δεν απαιτείται οι αποφάσεις που αντιστοιχούν στη χρονική στιγμή t να έχουν αιτιακή επίδραση στις πράξεις μας, εφόσον το ασυνείδητο συνιστά εξίσου μέρος του εαυτού όπως και το συνειδητό.

Εκείνο που στην ουσία χαρακτηρίζει την αντίληψη του Dennett για την ελεύθερη βούληση και την ηθική ευθύνη είναι το γεγονός πως η συλλογιστική του έχει σκοπό να καταστήσει τις δύο αυτές έννοιες άμεσα εμπειρικά υποστηρίξιμες και υπερασπίσιμες. Κατά τον Morris, ο Dennett πιστεύει πως η εξήγηση της ελεύθερης βούλησης την οποία υπερασπίζεται είναι ανώτερη από τις εκείνες τις ερμηνείες που

εξαρτώνται από υπερφυσικά στοιχεία όπως μια άυλη ψυχή ή ένας τύπος δράσης (agency) που λειτουργεί έξω από τους νόμους της φυσικής. Ισχυρίζεται, συνεχίζει ο Morris, πως η εκχώρηση της πίστεως κάποιου σε πράγματα όπως μια άυλη ψυχή δεν θα πρέπει να κρίνεται ως προβληματική για τον υπέρμαχο της ελεύθερης βούλησης, εφόσον θεωρεί πως η εμπειρικά-διαπνεόμενη εξήγηση της ελεύθερης βούλησης που ο ίδιος υποστηρίζει θα ικανοποιούσε οποιονδήποτε υπολήπτεται τις έννοιες της ελεύθερης βούλησης και της ηθικής ευθύνης (Morris, 2009: 66). Όπως ο ίδιος ο Dennett το έθεσε, «οι παραλλαγές της ελεύθερης βούλησης που υπερασπίζομαι είναι άξιες να τις επιζητά κανείς ακριβώς διότι παίζουν όλους τους πολύτιμους ρόλους που η ελεύθερη βούληση έχει κληθεί να παίξει (Dennett, 2003: 225).

4.5 Το γλωσσικό παιχνίδι

Ο Jürgen Habermas, ένας από τους πλέον σημαίνοντες φιλοσόφους παγκοσμίως σήμερα, έχει αναπτύξει μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα θεωρία γύρω από το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης, όπως αυτό τοποθετείται υπό το φως των ευρημάτων των νευροεπιστημονικών πειραμάτων. Η «μεταφυσική έλξη» που αισθανόμαστε ως δρώντες απέναντι στην ελευθερία, σύμφωνα με τον Habermas, οφείλεται σε τρεις πανίσχυρες και ανταγωνιζόμενες διαισθήσεις.

Πρώτον, ως δρώντες, είμαστε πεπεισμένοι για την μη αναγώγιμη ιδιαιτερότητα και την αιτιώδη δραστικότητα του νου μας. Με άλλα λόγια, είμαστε για τον Habermas, απόλυτα πεπεισμένοι πως οι πράξεις μας είναι σύμφωνες με τις αποφάσεις που λαμβάνουμε και με τον τρόπο αυτό μπορούμε να κάνουμε να συμβαίνουν πράγματα στον κόσμο. Δεύτερον, ως υποκείμενα που γνωρίζουν δεχόμαστε ως δεδομένη την επιστημική αυθεντία των φυσικών επιστημών, οι οποίες αποδίδουν αιτιώδη δραστικότητα σε όλα. Τέλος, ως επιστημονικά πεφωτισμένα άτομα που αναστοχάζονται πάνω στην ίδια τη θέση τους στον φυσικό κόσμο, είμαστε πεπεισμένοι πως το σύμπαν είναι ενιαίο και περιλαμβάνει εμάς ως μέρος της φύσης. Είναι προφανές, πως χάρη σε αυτήν την οντολογικού τύπου τρίτη θέση αποφεύγεται η ένταση που δημιουργείται ανάμεσα στις δύο πρώτες θέσεις. Ο

διαχωρισμός, για τον Habermas, του κόσμου σε φύση και νου είναι αβάσιμος, διότι με τον τρόπο αυτό η άνευ όρων ελευθερία ενός νου που θα μπορούσε να υπερκαθορίζει γεγονότα στον φυσικό κόσμο θα ήταν δυσδιάκριτη από την τύχη (Habermas, 2007: 2).

Ο Habermas ισχυρίζεται πως κανείς δεν αμφισβητεί το φαινόμενο της ελεύθερης βούλησης και θεωρεί πως ανάλογα με τον τρόπο που περιγράφεται το φαινόμενο που τίθεται υπό αμφισβήτηση, θα αναζητήσουμε και διαφορετικού τύπου και επιπέδου εξηγήσεις. Ο ίδιος εξετάζει στο άρθρο του «The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?» το φαινόμενο της ελευθερίας της βούλησης, όπου αυτό εμφανίζεται, με όρους γλωσσικού παιχνιδιού της υπεύθυνης δράσης (responsible agency). Από την οπτική της καθημερινής ζωής, λοιπόν, το πρόβλημα της ελεύθερης βούλησης παρουσιάζεται ως το ερώτημα του εάν οι εξελίξεις στις νευροεπιστήμες υπονομεύουν αυτό το γλωσσικό παιχνίδι που προαναφέρθηκε.

Για τον Habermas, είναι η στιγμή εκείνη κατά την οποία καλούμαστε να λογοδοτήσουμε (να δώσουμε λόγους στην κυριολεξία) για τις πράξεις μας, που συνειδητοποιούμε πως υπάρχει κάτι που ήδη σιωπηρά υπολάβαμε τη στιγμή που πραγματοποιούσαμε την πράξη: μπορούσαμε να πράξουμε κάτι διαφορετικό, και ήταν στη δική μας ευχέρεια να πράξουμε με αυτόν τον τρόπο κι όχι κάπως διαφορετικά. Αμφότερες αυτές οι πρότυπα διαχωρισμένες οπτικές αποτελούν μέρος όλης εκείνης της διαδικασίας που υπολανθάνει την αίσθηση ελευθερίας και συνοδεύει τα πρόσωπα τη στιγμή που δρουν. Είναι δηλαδή, με τα λόγια του Habermas, η λιγότερο ή περισσότερο αναλογιζόμενη επιλογή ανάμεσα σε εναλλακτικές και η λιγότερο ή περισσότερο αυθόρμητη παύση της πρωτοβουλίας (Habermas, 2007: 3). Το δύνασθαι άλλως πράττειν εφιστά την προσοχή στη νοητική διάσταση της στάθμισης των λόγων που καλούμαστε να δώσουμε για τις πράξεις ή τις παραλείψεις μας, ενώ ο αυτό-καθορισμός εφιστά την προσοχή στην διάσταση του εσκεμμένου της στιγμής της δημιουργίας μιας πράξης.

Κι εδώ είναι που ο Habermas θεωρεί απαραίτητη την εκ των προτέρων εύλογη πεποίθηση στην ελεύθερη βούληση. Η ελεύθερη βούληση είναι απαραίτητη

προϋπόθεση ώστε να μπορεί να αποδοθεί η ευθύνη που οι δρώντες φέρουν. Υπό κανονικές συνθήκες, ούτως ειπείν απουσία ρητών διευθετήσεων –πέρα, δηλαδή από τη νόμιμα κατοχυρωμένη ελευθερία του να πράττουμε κατά πως μας ευχαριστεί- συχνά καλούμαστε να λογοδοτήσουμε για τις πράξεις μας. Οφείλουμε τότε να σταθούμε και να λογοδοτήσουμε, με την ελεύθερη βούληση να αποτελεί την προϋπόθεση στο γλωσσικό παιχνίδι που διαδραματίζεται ανάμεσα στους ενδιαφερόμενους και ταυτόχρονα συμμετέχοντες. Μάλιστα, το περιεχόμενο αυτής της προϋπόθεσης αποκαλύπτεται μόνο σε αυτούς που συμμετέχουν ως ομιλητές ή ακροατές, και ταυτόχρονα συμμετέχουν ενεργά-εκτελεστικά με τη στάση τους έναντι δεύτερων προσώπων, πράγμα που σημαίνει πως το παραπάνω περιεχόμενο παραμένει απροσπέλαστο στον απλό παρατηρητή, ήτοι σε εκείνον που βρίσκεται στη θέση του τρίτου και μη εμπλεκόμενου προσώπου.

Πως, για παράδειγμα, θα μπορούσε κάποιος που προσπαθεί να πείσει έναν σκεπτικιστή αντίπαλο για την αλήθεια του ισχυρισμού του να είναι ταυτόχρονα πεπεισμένος πως οι ανθρώπινες αλληλεπιδράσεις καθ' ολοκληρίαν, συμπεριλαμβανομένης και της δικής του συμπεριφοράς, ήταν ήδη προκαθορισμένες; (Nida-Rümelin, 2005)

Η προτιμώμενη εκδοχή, η οποία αντιμετωπίζεται ως μη προβληματική στα πλαίσια των ομοϊδεατών του φυσικαλισμού, αρκείται στο να χαρακτηρίζει τα επίπεδα πολυπλοκότητας του νου με όρους αναδυόμενων ιδιοτήτων, με μια χαλαρή αντίληψη.

Οι ιδιότητες της αναπαραγωγής (όπως η αυτο-οργάνωση, η ανάπτυξη, η εξέλιξη, ο μεταβολισμός, η τεκνογονία, κτλ) αναδύονται στο επίπεδο της οργανικής ζωής, ενώ οι ιδιότητες της υποκειμενικότητας (όπως οι αισθήσεις, η αυθόρμητη κίνηση, η αντίληψη, κτλ) αναδύονται σε περισσότερο υψηλά οργανωμένα όντα (Toerfer, 2005). Αλλά οι αναδυόμενες ιδιότητες εμφανίζονται ακόμα και στην ανόργανη φύση. Γενικά, αυτές είναι ιδιότητες που εμφανίζονται το πρώτον στο επίπεδο ενός συστήματος αλλά όχι ωστόσο και στο επίπεδο των συστατικών που το απαρτίζουν. Δημιουργούνται από καινοφανείς πλειάδες (novel constellations) από τα μέρη των συστατικών. Η διάσταση της καινοτομίας μπορεί περαιτέρω να καθοριστεί από τη διαχρονική οπτική της εξέλιξης. Αποκαλούμε τις ιδιότητες

αναδύμενες όταν αναδύονται από νέες πλειάδες και επίσης δεν θα μπορούσαν να έχουν προβλεφθεί προτού αποτελέσουν χαρακτηριστικό παράδειγμα (Stephan, 2005).

Εάν τώρα, οι ιδιότητες των προσώπων, όπως η προθετικότητα αλλά και η γλωσσική επάρκεια μπορούσαν να γίνουν κατανοητές και να εξηγηθούν αιτιακά ως αναδύμενες με τρόπο παρόμοιο με αυτόν των βιολογικών ιδιοτήτων που προαναφέρθηκαν, τότε ο νους θα μπορούσε να εφαρμόσει και να αποτελέσει μέρος του αιτιακά κλειστού, υλιστικού κόσμου. Εδώ, φυσικά, πρέπει να είναι εφικτό να αποσυναρμολογηθεί οτιδήποτε συμβαίνει στο επίπεδο των συστημάτων στα εξ ων συνετέθη, και με τη βοήθεια ενός θεωρητικού μοντέλου, να περιγραφεί με τέτοιο τρόπο ώστε να είναι δυνατό να εξηγηθεί το πως είναι εφικτό τα συμβάντα στο επίπεδο των συστημάτων να αναδύονται από τη νομοτελειακή αλληλεπίδραση αυτών των θεμελιωδών στοιχείων. Καθώς, για κάθε εν ευρεία εννοία αναδύμενη ιδιότητα, αυτός ο τρόπος επεξεργασίας σημαίνει πως, κατά τον Stephan, τα ζωντανά ή έλλογα συστήματα -είτε φυσικά, είτε τεχνητά, θα πρέπει να συνίστανται στα ίδια βασικά δομικά τεμάχια όπως και τα άψυχα αντικείμενα στη φύση (Stephan, 2005).

Ο Habermas κάνοντας την υπόθεση ότι οι νευροεπιστήμες μπορούν να φυσικοποιήσουν τον νου με τους μεθοδολογικούς αυτούς όρους των αναδύμενων ιδιοτήτων, θεωρεί πως ταυτόχρονα θα καθίστατο εφικτό να αναγνωριστούν τα διακριτά εκείνα χαρακτηριστικά των προθέσεων και των υποκειμενικών εμπειριών στο μέτρο που τα φαινόμενα αυτά θα ενέπιπταν στο περιγραφικό πλαίσιο των αναδύμενων ιδιοτήτων, χωρίς ωστόσο να αποδίδεται στο νοητικό ένα οντολογικό status διαφορετικό από εκείνο του υλικού. Φυσικά, αυτή, κατά τον Habermas, η φαινομενική ιδιαιτερότητα δεν θα ήταν σε καμία περίπτωση επαρκής ώστε να μπορεί να προσδώσει στις ιδιότητες του νου αιτιακή δραστηριότητα (causal efficacy). Και εφόσον οι κανονικότητες που υπόκεινται στους συμπαντικούς νόμους της φυσικής και επιβάλλονται και στην αλληλεπίδραση των στοιχειωδών μερών που απαρτίζουν το σύμπαν διαπερνούν εξ ολοκλήρου τα επίπεδα ανάδυσης, εύλογα δεν υφίσταται χώρος δράσης για την νοητική αιτιότητα σε ένα έτσι δομημένο σύμπαν (Habermas, 2007).

Αυτό το βήμα μας πηγαίνει πίσω, ωστόσο, στο πρόβλημα που δημιουργείται εύλογα από τη μετάβαση από το ένα γλωσσικό παιχνίδι στο άλλο. Πως είναι δυνατή, διερωτάται ο Habermas, η μετάβαση από την περιγραφή νευρωνικών γεγονότων στην περιγραφή δομικών επιτεύξεων χωρίς να προϋποτίθεται συγκαλυμμένα το νόημα της δομής και της αμοιβαίας απόδοσης (Habermas, 2007); Η προσπάθεια να εξηγηθεί ο εαυτός με όρους φυσικαλιστικούς, ως παράδειγμα αμοιβαίας απόδοσης ευθύνης, έχει το πλεονέκτημα του ότι λαμβάνεται σοβαρά υπόψη η με επικοινωνιακό τρόπο δημιουργηθείσα σύνδεση ανάμεσα στον υποκειμενικό και στον αντικειμενικό νου. Και για τον Habermas, αυτό το εγχείρημα αποτυγχάνει, καθώς η κοινωνικής προέλευσης συγκρότηση του ανθρώπινου νου, η οποία ξεδιπλώνεται και εκφράζεται εντός του πλαισίου των ανθρώπινων σχέσεων, μπορεί μόνον να καταστεί προσβάσιμη από την οπτική γωνία των συμμετεχόντων στις σχέσεις και στις αλληλεπιδράσεις αυτές, και επ' ουδενί δεν δύναται να αιχμαλωτιστεί ή να γίνει αντιληπτή και να κατανοηθεί από τη σκοπιά ενός παρατηρητή που αντικειμενοποιεί τα πάντα αναγάγοντάς τα σε ένα γεγονός του φυσικού κόσμου. Με άλλα λόγια, εκείνο που καθίσταται εύλογα προβληματικό είναι αυτή ακριβώς η προϋπόθεση μιας αποκλειστικής «θέας από το πουθενά». Από αυτή την οπτική, το μη αναγώγιμο του προσωπικού, της υποκειμενικής δηλαδή εμπειρίας του κόσμου και των γεγονότων που τον απαρτίζουν, συνιστά ταυτόχρονα και το μη αναγώγιμο του «πρέπει» στο «είναι» (Sellars, 1963). Με άλλα λόγια, είναι λογικά αδύνατο να εγκαταλειφθεί εκ μέρους μας η οπτική του συμμετέχοντος υπέρ μιας αντικειμενικής οπτικής του εξωτερικού παρατηρητή, καθώς «δεν υφίσταται παρατήρηση χωρίς τουλάχιστον ακόμη και την εικονική συμμετοχή» (Seel, 2005).

Είναι βέβαια γνωστό, πως η ιστορία της επιστήμης βρίθει από τις επιτυχίες της αναγωγιστικής έρευνας και των συνακόλουθων στρατηγικών της στην εξήγηση ολοένα και περισσότερο πολύπλοκων και ανωτέρου επιπέδου φαινομένων στη βάση μιας νομοτελειακής αλληλεπίδρασης των θεμελιωδών μερών τους. Η αμιγώς επιστημονική κοσμοθεωρία οραματίζεται από τη γένεσή της τη δημιουργία της συνδετικής οδού με εκκίνηση τα υποατομικά σωματίδια και πορεία που διαπερνώντας τα μόρια, τα αέρια, τα υγρά και τα στερεά, να φθάνει σε ανόργανες ενώσεις και γονίδια, οργανισμούς και είδη. Ωστόσο, κατά τον Clayton, μπορούμε

μόνο να στοιχηματίσουμε πως αυτό το ίδιο πρότυπο εξήγησης, πειραματικών μεθόδων, και τεχνικών μέτρησης θα ανοίξει και το δρόμο από τους νευρώνες προς τη συνείδηση και τον πολιτισμό (Clayton, 2004).

Ωστόσο, στο στοίχημα αυτό υπάρχουν δύο παράγοντες που επηρεάζουν με αρνητικό πρόσημο της ευόδωσή του. Πρώτον, χάρη στον δεισμό των επιστημικών προοπτικών, από αυτό το επίπεδο ανάδυσης ελλείπει μια απαραίτητη για την επιτυχή αναγωγή συνθήκη, ήτοι μια ενιαία ορολογία για αμφότερες τις νοητικές διεργασίες και τις εγκεφαλικές καταστάσεις. Για τον Falkenberg, ο ισχυρισμός πως η συνείδηση συνίσταται σε νευρώνες, συνάψεις, και νευροδιαβιβαστές είναι κενή περιεχομένου (Falkenberg, 2006). Δεύτερον, η προτεινόμενη εικόνα μιας ορθά οργανωμένης ιεραρχίας των επιστημονικών θεωριών, σύμφωνα με την οποία κάθε θεωρία συνδέεται με την επόμενη, είναι παραπλανητική, με την έννοια ότι ακόμη και σήμερα υφίστανται τεράστια εξηγητικά κενά όχι μόνο μέσα στην ίδια τη θεμελιώδη επιστήμη της φυσικής, αλλά πολύ περισσότερο και στη μετάβαση από αυτήν σε εκείνη της βιολογίας.

Εάν αναζητήσουμε, κατά τον Habermas, το νοητικό εκεί που ανήκει, ήτοι στους γραμματολογικούς κανόνες και στο σημασιολογικό περιεχόμενο των πρακτικών της καθημερινής επικοινωνίας, γίνεται ξεκάθαρο πως το υποκειμενικό νοητικό (subjective mind) των προθέσεων και των εμπειριών δεν είναι δυνατόν να διαχωριστεί από τις συμβολικές μορφές του αντικειμενικού νοητικού (objective mind) (Habermas, 2007). Δεν πρέπει να επιτρέψουμε ώστε αυτό που εκφράζουμε με προτάσεις σε πρώτο πρόσωπο να αποκοπεί από το πραγματολογικό πλαίσιο της εκφραστικής επικοινωνίας (von Savigny και Schultz, 1995) και να αντικειμενικοποιηθεί υπό τη μορφή εγκεφαλικών συμβάντων τα οποία μπορούν να απεικονιστούν (Schneider, 2005). Εξάλλου, τα φαινόμενα που αποτελούν εκφάνσεις και εκφράσεις της συνειδητότητας, όπως οι εμπειρίες, οι πίστεις, και οι προθέσεις βασίζονται στη σύνθετη δομή που συνδυάζει τη γλωσσική ικανότητα με μια προθετική στάση προς τον κόσμο. Αναμφίβολα, οι εμπειρίες αντιπροσωπεύουν ένα ασυνήθιστου τύπου γεγονός, το οποίο εύλογα μπορεί να αποτελέσει αντικείμενο εκτίμησης και προσδιορισμού μόνον υποκειμενικά ιδωμένο. Η οπτική του ποιοτικού -το πως είναι, δηλαδή, να βρίσκεται κανείς σε μια ορισμένη κατάσταση- δεν μπορεί κατ' αρχήν να εκφραστεί με τους όρους μιας

φυσικαλιστικού τύπου γλώσσας, προσαρμοσμένης σε αντικείμενα του κόσμου (Nagel, 1979).

4.6 Η Τρίτη Αντινομία

Με το ζήτημα της μεταφυσικής της ελευθερίας ασχολήθηκε σε μεγάλο βάθος ο Immanuel Kant στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, και πιο συγκεκριμένα στην Τρίτη από τις τέσσερις Αντινομίες που ο ίδιος διατύπωσε και επεδίωξε να επιλύσει. Ο ίδιος, μάλιστα, αναγνώρισε δύο τύπους σύλληψης της ελευθερίας: την αρνητική και τη θετική. Ενώ η αρνητική σύλληψη ορίζει την ελευθερία ως την ανεξαρτησία ενός έλλογου όντος από τον καθορισμό της φυσικής αιτιότητας, η θετική σύλληψη αναφέρεται στην ικανότητά του να δρα από αρχές καθαρού πρακτικού λόγου και μόνο (Flikschuh, 2008: 50). Η αρνητική σύλληψη της έννοιας της ελευθερίας ήταν για τον Kant η υπερβατολογική ιδέα της ελευθερίας, ενώ η θετική σύλληψη ήταν η πρακτική ή ηθική ελευθερία. Παρά το γεγονός, ωστόσο, αυτού του διαχωρισμού πρέπει να σημειωθεί πως μεταξύ των δύο συλλήψεων της ελευθερίας υφίσταται σχέση επαλληλίας, καθώς η δυνατότητα της πρακτικής και ηθικής μας ελευθερίας εξαρτάται από την ιδέα της υπερβατολογικής ελευθερίας, την οποία και πρέπει να προϋποθέσουμε, κατά τον Kant, για πρακτικούς λόγους και παρά το γεγονός πως δεν μπορούμε να την προσεγγίσουμε μέσω της εμπειρικής γνώσης.

Ο Kant χρησιμοποιεί τον παραπάνω διαχωρισμό αναφορικά με τη νοούμενη σκοπιά (noumenal standpoint) από την οποία οι δρώντες εκτιμούν και καθορίζουν τις πράξεις των φαινόμενων εαυτών τους (phenomenal selves). Εφόσον ο νοούμενος εαυτός ίσταται έξω από τις συνθήκες του χώρου και του χρόνου, δεν υπόκειται στους νόμους της αιτιότητας (Flikschuh, 2008: 50-51). Στη διαμόρφωση της Τρίτης Αντινομίας, γίνεται σαφές πως το πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας ανακύπτει από την εμπειρία, καθώς αφορά ερωτήματα σχετικά με τις συνθήκες της ανθρώπινης δράσης τα οποία είναι αδύνατο να παραβλεφθούν. Στην επίλυσή της ο Kant επιχειρεί να συμβιβάσει την ιδέα της ελευθερίας ως ανώτατης αρχής του πρακτικού λόγου και την έννοια της αιτιότητας ως μιας θεωρητικά ανώτατης αρχής. Εν τέλει, όπως θα φανεί, ο Kant είναι αρνητικός σε οποιαδήποτε πιθανή πρόσβαση

στην πραγματικότητα της ελευθερίας, καθώς, παρόλο που ως δρώντες είμαστε αναγκασμένοι να εκλαμβάνουμε τους εαυτούς μας ως ελεύθερους, δεν μπορούμε να έχουμε καμία γνώση των καταληπτών θεμελίων της ελευθερίας (Flikschuh, 2008: 53). Για τον Kant, αυτή η υπερβατικότητα δεν μπορεί να επιβεβαιωθεί με θετικό τρόπο, αλλά αντίθετα λειτουργεί ως μια αρνητική ιδέα ή ως μια περιοριστική έννοια (Flikschuh, 2008: 53).

Ο Kant ξεκαθαρίζει την τοποθέτησή του περί μεταφυσικής της ελευθερίας στην επίλυση της Τρίτης Αντινομίας, εξετάζοντας προσεκτικά τις δύο αντιμαχόμενες υποθέσεις, οι οποίες συνίστανται σε υποθέσεις αμιγώς εικοτολογικής μεταφυσικής ως προς το γεγονός πως υφίστανται διαφορετικού τύπου αιτιοκρατίες στο σύμπαν. Πρώτον, υφίστανται φυσικές αιτίες που κυβερνώνται από τους νόμους της φύσης, και υπάρχουν επίσης και αναίτιες αιτίες, όπως οι άνθρωποι, που μπορούν να δρουν ελεύθερα. Δεύτερον, οι αιτιακής φύσης νόμοι της φύσης κυβερνούν εξ ολοκλήρου τον κόσμο, συμπεριλαμβανομένων και των πράξεών μας. Η σύγκρουση ανάμεσα στους δύο παραπάνω ισχυρισμούς που έχει δημιουργηθεί, μπορεί κατά τον Kant να αποφευχθεί αναγνωρίζοντας πως είναι αδύνατον για οποιαδήποτε αιτία να θεωρηθεί αναίτια η ίδια μέσα στο βασίλειο του χωροχρόνου. Ο λόγος (reason), όμως, στην προσπάθειά του να κατανοήσει τα θεμέλια του όλου, πασχίζει να ενοποιήσει τη γνώση του έξω από την εμβέλεια του βασιλείου της εμπειρίας. Ο εμπειρικός κόσμος δεν μπορεί να παράσχει με απόλυτους λόγους (ultimate reasons). Έτσι, εάν δεν συμπεράνουμε ως αληθή εκ προοιμίου μια πρωταρχική, ελεύθερη αιτία δεν είμαστε σε θέση να εξηγήσουμε στο σύνολό τους τις αιτιακές αλληλουχίες στον κόσμο. Επομένως, η σφαίρα αρμοδιότητας και επιρροής για την Θέση είναι ο διανοητικός, έλλογος, νοούμενος κόσμος, ενώ για την Αντίθεση είναι ο κόσμος του χωροχρόνου. Με άλλα λόγια:

«Η Τρίτη Αντινομία ασχολείται με την ύπαρξη ή μη της ελευθερίας... Επιλύεται δείχνοντας πως η Θέση -πως όλα τα φαινόμενα υπόκεινται στην αιτιότητα σύμφωνα με τους νόμους της φύσης- είναι συμβατή με την Αντίθεση πως υφίσταται μια διαφορετικού τύπου αιτιότητα σε ότι αφορά τα νοούμενα, η οποία καθιστά δυνατή την ύπαρξη αναίτιων αιτιών. Η τελευταία αυτή αιτιότητα είναι, φυσικά μόνο μια ιδέα -η ιδέα της ελευθερίας- η οποία σύμφωνα με τον Kant είναι

απαραίτητη ώστε να δικαιολογηθεί η εμπειρία της ηθικής ευθύνης» (Korner, 1987: 117-118).

Εφόσον, λοιπόν, μια πρωταρχική αιτία αυτού του είδους θα ήταν άνευ αιτίας, αυτό θα αποτελούσε ένα ανεξήγητο γεγονός, μη προκαθορισμένο από κάποιο προηγούμενο γεγονός. Το ερώτημα που γεννάται αυτόματα, όμως, είναι το πως είναι δυνατόν ώστε ένα γεγονός που είναι "φύσει" απόλυτα μη επιδεκτικό εξήγησης να εμπλέκεται το ίδιο με την όποια συνοχή στην περιγραφή και ερμηνεία άλλων πραγμάτων. Εξάλλου, μια ανεπεξήγητη εξήγηση δεν μπορεί να συνιστά εξήγηση, συνεπώς δεν μπορεί να υφίσταται κάτι τέτοιο όπως μια πρωταρχική αιτία που ίσταται στην απαρχή του αιτίου και του αιτιατού. Είναι, επομένως, τόσο λογικά απίθανο όσο και λογικά απαραίτητο να υποθέσει κανείς την ύπαρξή της. Εν ολίγοις, αυτό πράττει και ο Kant. Εκτιμά πως η επίδραση της ελεύθερης αιτιότητας θα ενέπιπτε στα όρια της σειράς των φαινομένων και άρα θα κυβερνάτο από την τάξη του φυσικού μηχανισμού, όπου όλα τα φαινόμενα θα τελούσαν υπό τους νόμους της φύσης και θα ήταν προβλέψιμα μετά βεβαιότητας. Σε ότι αφορά, ωστόσο, σε όλα εκείνα που δεν ανήκουν στην κατηγορία των φαινομένων, ήτοι στα νοούμενα, εδώ υφίσταται και εντάσσεται η ελευθερία και ορίζεται ως η δύναμη του να είναι αιτία χωρίς να αποτελεί αιτιατό. Συνεπώς, κάθε συμβάν στον κόσμο αποτελεί παράγωγο ταυτόχρονα της φυσικής και της ελεύθερης αιτιότητας. Ωστόσο, τα ανθρώπινα όντα δεν δύνανται να το κατανοήσουν αυτό με την τελευταία έννοια, καθώς η γνώση μας συλλήβδην συνιστά γνώση των συσχετίσεων των φαινομένων μεταξύ τους. Δεν μπορούμε, κατά τον Beck, να εφαρμόσουμε την κατηγορία της αιτιότητας στα ίδια τα πράγματα, ώστε να αποκτήσουμε γνώση γι' αυτό, αλλά μπορούμε να εφαρμόσουμε την κατηγορία της αναλογίας στη σχέση των νοούμενων με τα φαινόμενα και να εννοούμε τα πρώτα ως ελεύθερα από τα τελευταία χωρίς να παραβιάζουμε την αρχή της μηχανικής αιτιότητας σε ότι αφορά τη γνώση μας (Beck, 1963:187).

«Η αιτιότητα, η σε συμφωνία με τους νόμους της φύσης, δεν συνιστά τη μοναδική αιτιότητα στην οποία απαξάπαντα τα φαινόμενα του κόσμου μπορούν να αποδοθούν. Για να εξηγήσει κανείς αυτά τα φαινόμενα είναι απαραίτητο να υποθέσει πως υφίσταται επίσης και μια άλλη αιτιότητα, αυτή της ελευθερίας» (Kant, 1781: A444/B472).

Σύμφωνα με την Katrin Flikschuh, αναφορικά με την Θέση της Αντινομίας, μια αναίτια (uncaused) πρωταρχική αιτία είναι απαραίτητη ώστε να παρασχεθεί μια επαρκώς πλήρης εξήγηση της αιτιακής αλληλουχίας όπως την αντιμετωπίζουμε στην εμπειρική πραγματικότητα, διότι:

- Αν υποθέσουμε πως δεν υφίσταται μια τέτοιου τύπου ελευθερία, και αν θεωρήσουμε δεδομένο πως υφίσταται ένας αιτιώδης νόμος σε συμφωνία με τον οποίο κάθε συμβάν στη φύση έχει ως προηγούμενη μια αιτία ως την προϋπόθεση ώστε αυτό να επισυμβεί.

- Τότε κάθε αίτιο θα πρέπει με τη σειρά του να αποτελεί ένα γεγονός μεταγενέστερο ενός αιτίου.

- Αυτό σημαίνει πως υφίσταται μια απεριόριστη ενέλιξη (infinite regress) αιτίας και αιτιατού.

- Όμως αυτό είναι αντίθετο στον νόμο της φύσης, ο οποίος είναι ακριβώς αυτό, πως τίποτε δεν λαμβάνει χώρα χωρίς ένα αίτιο επαρκώς καθορισμένο a priori.

- Εφόσον μια απεριόριστη ενέλιξη δεν μπορεί ποτέ να αποδώσει μια εξήγηση επαρκώς καθορισμένη a priori, είναι αντίθετη στον νόμο της αιτιότητας.

- Έτσι, η προϋπόθεση της ελευθερίας ως την απόλυτη απαρχή είναι απαραίτητη ώστε να αποφευχθεί μια τέτοια αυτό-αντίφαση σε ότι αφορά τον νόμο της αιτιότητας. (Flikschuh, 2008: 62-63)

Σύμφωνα και πάλι με την Flikschuh, αναφορικά με την Αντίθεση της Αντινομίας, δεν μπορεί να υπάρχει ένα αναίτιο πρωταρχικό αίτιο που λειτουργεί έξω από τις συνθήκες του χώρου και του χρόνου, διότι τίποτε δεν είναι αντιληπτό πέρα από τον κόσμο της εμπειρίας, εφόσον:

1. Έστω ότι υφίσταται μια ελευθερία του τύπου της αυτογενούς απαρχής, και η αλληλουχία της αιτιότητας έχει η ίδια ένα πρωταρχικό αίτιο το οποίο δεν έχει προκληθεί.

2. Τότε η ελευθερία δίνει το έναυσμα μιας αιτιακής αλυσίδας χωρίς η ίδια να υπόκειται στην αιτιότητα.

3. Δεν υπάρχει τότε προηγούμενο μέσω του οποίου [αυτό το αναίτιο αίτιο], τη στιγμή που λαμβάνει χώρα, καθορίζεται σε συμφωνία με προκαθορισμένους νόμους.

4. Αλλά αυτό είναι αντίθετο με τις συνθήκες της εμπειρίας σύμφωνα με την οποία δεν μπορεί να υφίσταται συμβάν χωρίς προγενέστερή του αιτία.

5. Συνεπώς, η προϋπόθεση της ελευθερίας ως την απαρχή καταστρέφει την ενότητα της εμπειρίας, και αυτό είναι έκνομο. (Flikschuh, 2008: 63)

Από την παρουσίαση και έπειτα της Τρίτης Αντινομίας από τον Kant, έχουν εγερθεί κριτικές και έχουν εντοπιστεί και διατυπωθεί διάφορων ειδών ενστάσεις, οι οποίες ποικίλουν από την πολύ-επισημασμένη ασυμμετρία ανάμεσα στις στρατηγικές απόδειξης της θέσης και της αντίθεσης, μέχρι και ανησυχίες για την αξία της στρατηγικής που υιοθέτησε ο Kant ως έμμεσα αυταπόδεικτης, αλλά και δυσaréσκεια σχετικά με την χρήση από τον Kant δικής του κριτικής ορολογίας στην έκθεση και παρουσίαση μιας υποτιθέμενης προ-κριτικής διαμάχης (Flikschuh, 2008: 63).

Εν προκειμένω, δεν άπτεται του ενδιαφέροντος ή του σκοπού της παρούσας μελέτης η παράθεση και ο έλεγχος των παραπάνω ενστάσεων. Πρέπει ωστόσο να τονιστεί ο λόγος γενέσεως αυτών, καθώς έτσι θα φωτιστεί εναργέστερα και ο λόγος που η παράθεση και η επίλυση της Τρίτης Αντινομίας συνηγορεί υπέρ της θέσης της παρούσας μελέτης, πράγμα που θα διατυπωθεί παρακάτω. Αυτό, λοιπόν, που παραβλέπουν οι εν λόγω ενστάσεις είναι η σημασία που δίνει ο ίδιος ο Immanuel Kant στην κατανόηση της αιτιότητας ως μιας επιστημολογικής έννοιας ή ως μιας κατηγορίας που εμείς οι άνθρωποι αποδίδουμε στη φύση, και όχι ως μιας απόφασης, συνειδητοποίησης ή ανακάλυψης εκ μέρους μας πως οι νόμοι της αιτιότητας εφαρμόζονται στη φύση. Αξιόλογο ενδιαφέρον ως προς την κατανόηση της οπτικής αυτής παρουσιάζει ο τρόπος με τον οποίο ο Michael Rosen θέτει το ζήτημα, όταν ισχυρίζεται πως αντί να εκλαμβάνει κανείς τον Kant ως έναν (Νευτώνειο) ντετερμινιστή που προσπαθεί να κάνει χώρο για την ελευθερία, θα έπρεπε να εκλάβει τον Kant ως ένα ελευθεριστή (libertarian) που προσπαθεί να κάνει χώρο για τον ντετερμινισμό (Rosen, 1989: 128). Έτσι, για να λειτουργήσει η τρίτη αντινομία, θα πρέπει να γίνει κατανοητή η αντίληψη του Kant πως η αιτιότητα δεν είναι κάτι το δεδομένο στη φύση, παρά αποτελεί συνεισφορά σε αυτήν της ανθρώπινης επίγνωσης. Ο Rosen, αντιπαραθέτει τον τρόπο που ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός (transcendental idealism) του Kant αντιλαμβάνεται την έννοια της αιτιότητας σε αντίθεση με άλλες παραδοσιακές θεωρίες, με όρους

μιας αντίθεσης ανάμεσα σε μian αντίληψη «μηχανική» και σε μian αντίληψη «συστηματική»:

«...υπό φυσιολογικές συνθήκες θεωρούμε πως για οτιδήποτε βλέπουμε να συμβαίνει, υφίσταται κάποιου είδους μηχανισμός εξαιτίας του οποίου αυτό έπρεπε να συμβεί. Όμως, στην πραγματικότητα, ο υπερβατολογικός ιδεαλισμός δεν μας λέει αυτό. Αυτό που λέει είναι πως εάν δεν ήμασταν σε θέση να ταιριάξουμε τα φαινόμενα σε ένα συστηματικό πλαίσιο εξήγησης, δεν θα ήμασταν σε θέση να προσδιορίσουμε καθόλου τις αντιλήψεις μας ως αντιλήψεις γεγονότων. Και αυτό ισοδυναμεί ξεκάθαρα με κάτι λιγότερο από τη θέση πως οτιδήποτε συμβαίνει συμβαίνει επειδή υφίσταται ένας μηχανισμός που το καθιστά αναγκαίο να συμβεί» (Rosen, 1989: 131-132).

Γίνεται με τον τρόπο αυτό κατανοητό πως για τον Kant το πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας δεν προκύπτει λόγω της ύπαρξης μιας μηχανιστικού τύπου τάξης, αλλά από την ίδια την επιστημική έννοια της αιτιότητας. Εάν είμαστε εμείς οι ίδιοι που συνεισφέρουμε και αποδίδουμε την έννοια της αιτιότητας στην αλληλουχία των γεγονότων που αντιλαμβανόμαστε στη φύση, τότε ακόμη κι αν είμαστε αναγκασμένοι να το πράττουμε, μπορούμε κατά μια έννοια –μεταφορική, ωστόσο, κι όχι κυριολεκτική- να θεωρούμε τους εαυτούς μας ως τα πρωταρχικά αίτια αυτής της αιτιακής τάξης (Flikschuh, 2008: 65-66).

Η Flikschuh θεωρεί πως τα φαινόμενα, στα οποία αναφέρεται ο Kant, θα μπορούσαν προς αποφυγή παρερμηνείας των λεγομένων του γερμανού φιλοσόφου να ερμηνευτούν με όρους ορθολογικούς. Έτσι, τα επιφανόμενα (appearances) του κόσμου αναφέρονται, κατά την Flikschuh, στην ορθολογική αντίληψη των φαινομένων (phenomena) που γίνονται αντιληπτά μέσω της εμπειρίας ως ατελή αντίγραφα ή εντυπώσεις μιας υπεραισθητής (supersensible), απόλυτης πραγματικότητας και αποτελούν υπό αυτό το πρίσμα τα επιφανόμενα ενός κόσμου πέρα από επιφανόμενα (Flikschuh, 2008: 67).

Έτσι, για τον Kant, σε συνδυασμό με τον νόμο της αιτιότητας, η Θέση επιβεβαιώνει πως η αιτιακή παλινδρόμηση της τάξης των φαινομένων δείχνει πέρα από το βασίλειο των φαινομένων προς το βασίλειο του υπεραισθητού, το οποίο συνιστά και την δημιουργό αιτία της αλυσίδας των φαινομένων. Με άλλα λόγια, ο νόμος της αιτιότητας μας παρέχει πρόσβαση στην ύστατη πραγματικότητα, καθώς

μπορούμε να συνάγουμε την αναγκαιότητα μιας απρόκλητης απαρχής από την ίδια την αιτιακή παλινδρόμηση, αποκτώντας με τον τρόπο αυτό λογική επίγνωση της αυθόρμητης απαρχής των φαινομένων στον υπεραισθητό κόσμο πέρα από τα φαινόμενα (Flikschuh, 2008: 67). Αντιθέτως, η Αντίθεση αρνείται την ύπαρξη ενός τέτοιου υπεραισθητού και πέρα από τα φαινόμενα κόσμου, εφόσον οτιδήποτε συμβαίνει λαμβάνει χώρα αποκλειστικά σε συμφωνία με τους νόμους της φύσης. Δεδομένης, μάλιστα, της δέσμευσής της στην αρχή της αέναης παλινδρόμησης σε συνδυασμό με την κατηγορηματική απόρριψη της ύπαρξης μιας απρόκλητης απαρχής, δεν φαίνεται να υπονοείται καμμία δέσμευση στη γνώση του κόσμου ως μιας υφιστάμενης ολότητας. Το ερώτημα, λοιπόν, που ανακύπτει εύλογα είναι γιατί ο Καντ επιμένει πως και η Αντίθεση αντιμετωπίζει τον κόσμο ως πράγμα καθ' εαυτό. Και εδώ, κατά την Flikschuh, είναι που η σύλληψη της Αντίθεσης για την αιτιότητα αποκτά σημαντικό ρόλο. Σύμφωνα με την Αντίθεση, βιώνουμε την αιτιακή τάξη των πραγμάτων και των γεγονότων στον κόσμο επαυξούμενα (incrementally) και μέσω μιας παθητικής δεκτικότητας· οι νόμοι της φύσης μας αποκαλύπτονται. Μέσω της εμπειρίας σταδιακά αποκτούμε ολοένα και περισσότερη γνώση για τις μηχανικά προκαθορισμένες διαδικασίες της φύσης, μιας γνώσης που η επάυξή της είναι πιθανότατα απεριορίστη. Ωστόσο, οποιαδήποτε γνώση κομίζεται με αυτόν τον τρόπο αφορά σε γνώση για τον κόσμο ως έχει, κι εφόσον για τον Καντ η πρόσβασή μας στον κόσμο είναι εννοιολογικά μεσολαβημένη, συν το ό, τι θεωρεί την έννοια της αιτιότητας ως συστατική του τρόπου που δομούμε την εμπειρική πραγματικότητα που μας περιβάλλει, ο ίδιος αδυνατεί να αποδεχθεί τόσο την τοποθέτηση της θέσης όσο κι εκείνη της αντίθεσης. Όπως η Flikschuh υπογραμμίζει, ενώ η θέση επιβεβαιώνει σε μεγάλο βαθμό τη λογική πρόσβαση σε μια υπεραισθητή πραγματικότητα ως την πρωταρχική αιτία του κόσμου των φαινομένων, η αντίθεση αρνείται στον ίδιο βαθμό διαβεβαιώνοντας πως δεν υφίσταται τίποτε πέρα από την εμπειρική πραγματικότητα (Flikschuh, 2008: 67).

Για τον Καντ, συνεπώς, ο επιστημονικός νους έχει πρόσβαση μόνο στα «φαινόμενα» και η γνώση είναι υποκειμενική, αφορά δηλαδή μόνο το υποκείμενο από τα αισθητήρια όργανα του οποίου προέρχονται τα δεδομένα της εμπειρίας. Το «πράγμα καθαυτό» είναι απροσπέλαστο, χωρίς εμπειρική υπόσταση. Ξεκινώντας

από την συνθετική a priori γνώση, ο Καντ επιχειρεί μίαν αντιστροφή της επιστημολογικής οπτικής. Αφού υπάρχει η συνθετική a priori γνώση, ο επιστήμονας μπορεί να την χρησιμοποιήσει ως οδηγό. Αυτή όμως η γνώση είναι από μόνη της άχρηστη χωρίς περιεχόμενο που να προέρχεται από την εμπειρία, μέσω των δεδομένων των αισθήσεων. Θέτει έτσι ένα ανυπέρβλητο γνωστικό όριο που απαγορεύει στον θεωρητικό λόγο να ασχοληθεί με πράγματα που βρίσκονται πέρα από την εμπειρία. Αυτά τα πράγματα είναι τα «νοούμενα» και ο Καντ δέχεται ότι υπάρχουν με μίαν αρνητική έννοια, ως πράγματα δηλαδή που δεν είναι αντικείμενα αισθητής εποπτείας και όχι με την καταφατική έννοια των πραγμάτων που είναι αντικείμενα μίας μη αισθητής εποπτείας. Ο Καντ χρησιμοποιεί αυτόν τον διαχωρισμό για να λύσει την αντίφαση μεταξύ αιτιοκρατίας και ελεύθερης ανθρώπινης βούλησης. Ο άνθρωπος υπόκειται στη φυσική αιτιότητα ως προς τη βιολογική του διάσταση. Ως πράγμα καθαυτό όμως είναι αυτόνομος. Αυτήν την υπόσταση του ανθρώπου, την πραγματική του ουσία, δεν μπορούμε να την γνωρίσουμε. Και δεν μπορούμε να γνωρίσουμε και να εξηγήσουμε και την ελευθερία που αποτελεί ιδιότητα της ανθρώπινης ψυχής.

4.7 Η κριτική του Selim Berker

Ο Joshua Greene και οι συνεργάτες του, ερμηνεύοντας τα αποτελέσματα των πειραμάτων τους, υποστηρίζουν πως πίσω από τις ηθικές μας εννοήσεις υποκρύπτονται δύο αντιμαχόμενα υποσυστήματα. Το πρώτο, χρησιμοποιεί τις νευρωνικές διαδικασίες που σχετίζονται -κατά τους ίδιους- με το συναίσθημα, και παράγει τα είδη εκείνα των κρίσεων που τυπικά κατατάσσονται στη δεοντοκρατική ηθική. Το δεύτερο, χρησιμοποιεί νευρωνικές διαδικασίες που -κατά τους ίδιους- σχετίζονται με διαδικασίες περισσότερο διανοητικές, και παράγει τα είδη εκείνα των κρίσεων που τυπικά κατατάσσονται στην ωφελμιστική/συνεπειοκρατική ηθική. Και τα δύο αυτά υποσυστήματα, κατά τον Greene και τους συνεργάτες του, μάχονται σθεναρά το ένα το άλλο με τρόπο που την ολική ηθική ετυμηγορία επί μίας δεδομένης περίπτωσης (Berker, 2009), όπως για παράδειγμα ένα ηθικό δίλημμα.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, ξεπερνώντας δηλαδή το εάν προκρίνεται η ωφελμιστική έναντι της δεοντοκρατικής ηθικής εν όλω ή εν μέρει, ο ίδιος ο Greene (2003) αλλά και ο ίδιος ο Peter Singer (2005) έχουν υποστηρίξει πως εάν τα παραπάνω συμπεράσματα αποδειχθούν αληθή, τότε αυτό συνεπάγεται πως αυτού του είδους οι μελέτες θα παράξουν και συμπεράσματα σχετικά με το είδος των ηθικών στοχασμών που πρέπει να κάνουμε. Πιο συγκεκριμένα, η απόδειξη της αλήθειας της εμπειρικής υπόθεσης του Greene, κατά τον Greene και τον Singer, σημαίνει πως στις ηθικές μας κρίσεις θα μπορούσαμε εύκολα πλέον να αφήσουμε τις δεοντοκρατικές ηθικές μας εννοήσεις να εκπέσουν, ενώ αντίθετα θα μπορούσαμε να πράξουμε το αντίθετο σχετικά με τις ωφελμιστικές/συνεπειοκρατικές μας εννοήσεις (Greene, 2008).

Ακολουθώντας την κριτική του Selim Berker σχετικά με τη δυνατότητα ή μη εξαγωγής κανονιστικών ηθικών κρίσεων από εμπειρικά νευροεπιστημονικά δεδομένα, παρακάτω θα εκτεθούν τεκμηριωμένοι λόγοι και επιχειρήματα που καθιστούν την (ηθική) κανονιστικότητα των αποτελεσμάτων των εμπειρικών μελετών των νευροεπιστημόνων, αν όχι ανεδαφική, τότε κατά κύριο λόγο επισφαλή.

Η κριτική του Berker εστιάζει σε δύο διακριτά σημεία και αφορά κατά κύριο λόγο τις εμπειρικές μελέτες που διεξήγαγε ο Joshua Greene με τους συνεργάτες του, αφορά ωστόσο εύλογα σχεδόν όλες τις σχετικές μελέτες, εφόσον ο Greene πέρα από το γεγονός πως είναι ο πλέον δραστήριος από τους νευροεπιστήμονες, είναι στην ουσία και ο "πρωτεργάτης" του εγχειρήματος, αλλά επιπλέον, και οι μέθοδοι που χρησιμοποιεί αποτελούν και τον κύριο σκελετό των μεθόδων που χρησιμοποιούν και οι υπόλοιποι συν αυτώ νευροεπιστήμονες και γνωσιακοί ψυχολόγοι.

Σε πρώτο επίπεδο, η κριτική αφορά στα συμπεράσματα του Greene σχετικά με τη δεοντοκρατική και την ωφελμιστική ηθική θεωρία, όπως αυτά εξετέθησαν περιληπτικά παραπάνω. Σε δεύτερο επίπεδο, η κριτική επικεντρώνεται στην ίδια τη δυνατότητα ή μη της Νευροεπιστήμης να παράξει κανονιστικές ηθικές κρίσεις από εμπειρικά δεδομένα. Αυτό το δεύτερο επίπεδο θα αναφερθεί παρακάτω, καθώς το πρώτο εκφεύγει του αντικειμένου και της έκτασης της παρούσας.

Κατά τον Berker, ένα από τα συναρπαστικά χαρακτηριστικά της έρευνας του Greene ήταν ότι υποσχόταν έναν νέο τρόπο επίλυσης του προβλήματος με το trolley. Έτσι, αντί να απαιτείται η επινόηση μιας συμπαγούς, ανεξαιρέτης αρχής (exceptionless principle) που να ανταποκρίνεται στη διαισθητική ετυμηγορία κάθε υπόθεσης trolley, θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε τα νευροεπιστημονικά δεδομένα και κάποια φιλοσοφική υπόθεση ώστε να απορρίψουμε ορισμένες από αυτές τις διαισθητικές ετυμηγορίες, κάνοντάς το πιο εύκολο να βρούμε μια αρχή που να ταιριάζει στα δεδομένα που απομένουν (Berker, 2009: 327). Για να μπορέσει, όμως, ο Greene να προβεί σε ένα τέτοιο εγχείρημα, θα πρέπει πριν από οτιδήποτε άλλο να έχει ήδη επιλύσει το πρόβλημα. Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Berker, εφόσον το επιχείρημα για το γιατί θα πρέπει να απορρίψει κανείς μια ορισμένη ομάδα διαισθητικών κρίσεων εξαρτάται από την αξιολόγηση των χαρακτηριστικών στα οποία αυτές οι διαισθητικές κρίσεις ανταποκρίνονται, απαιτείται μια ανεξαιρέτη αρχή που να σκιαγραφεί τα είδη των στοιχείων που προκρίνουν τα είδη αυτά των ηθικών κρίσεων (Berker, 2009: 327). Με άλλα λόγια, η νευροεπιστήμη και τα δεδομένα που απορρέουν από αυτή δεν μπορούν αυτούσια να επιλύσουν ηθικά διλήμματα ή να παράξουν κανονιστικές ηθικές κρίσεις, καθώς στη διαδικασία ερμηνείας των αποτελεσμάτων τους παρεισφύρει θέλοντας και μη το ίδιο πρόβλημα με αυτό που προσπαθούν να επιλύσουν. Ας υποθέσουμε κατά τον Berker πως εμπεριστατωμένα μια περιοχή του εγκεφάλου ενεργοποιείται κάθε φορά που στοχαζόμαστε πάνω σε μια ορισμένη τάξη περιπτώσεων που παράγει ή αποκαλύπτει χαρακτηριστικά δεοντολογικές κρίσεις-ετυμηγορίες σχετικά με το τι είναι ηθικά επιτρεπτό προς πράττειν, κι ας υποθέσουμε κατά τον ίδιο πως η ίδια περιοχή –σύμφωνα με ανεξάρτητη πηγή γνώσης- επιστρατεύεται επί μη ηθικών περιπτώσεων ώστε να ξεχωρίσει ανάμεσα σε εσκεμμένες και ακούσιες πράξεις (Berker, 2009: 328). Εύλογα, θα κατέληγε κανείς στο συμπέρασμα πως η προσπάθεια διαχωρισμού της μιας τάξης ηθικών διλημάτων από την άλλη θα είχε να κάνει και με τον διαχωρισμό ανάμεσα σε εσκεμμένη και ακούσια πράξη. Ας υποθέσουμε κατά τον Berker πως εμπεριστατωμένα μια περιοχή του εγκεφάλου ενεργοποιείται κάθε φορά που στοχαζόμαστε πάνω σε μια ορισμένη τάξη περιπτώσεων που παράγει ή αποκαλύπτει χαρακτηριστικά δεοντολογικές κρίσεις-ετυμηγορίες σχετικά με το τι είναι ηθικά επιτρεπτό προς πράττειν, κι ας υποθέσουμε κατά τον ίδιο πως η ίδια περιοχή –σύμφωνα με ανεξάρτητη πηγή

γνώσης- επιστρατεύεται επί μη ηθικών περιπτώσεων ώστε να ξεχωρίσει ανάμεσα σε εσκεμμένες και ακούσιες πράξεις (Berker, 2009: 328). Εύλογα, θα κατέληγε κανείς στο συμπέρασμα πως η προσπάθεια διαχωρισμού της μιας τάξης ηθικών διλημμάτων από την άλλη θα είχε να κάνει και με τον διαχωρισμό ανάμεσα σε εσκεμμένη και ακούσια πράξη. Εφόσον λοιπόν η νευροεπιστήμη παρέχει μόνο αποδείξεις συσχετισμών (evidence of correlations), είναι αβέβαιο εάν κάθε που η υπό εξέταση εγκεφαλική περιοχή επιστρατεύεται επί ηθικών ζητημάτων ανταποκρίνεται ή όχι με τον ίδιο τρόπο και επί μη ηθικών υποθέσεων. Ωστόσο, κατά τον Berker, τα νευροεπιστημονικά δεδομένα μπορούν να παράσχουν στοιχεία για το που πρέπει να αναζητήσει κανείς στην προσπάθειά του να χαρακτηρίσει τα είδη των στοιχείων του κόσμου στα οποία κάθε ηθική λειτουργία-ικανότητα ανταποκρίνεται (Berker, 2009: 328). Εφόσον λοιπόν η νευροεπιστήμη παρέχει μόνο αποδείξεις συσχετισμών (evidence of correlations), είναι αβέβαιο εάν κάθε που η υπό εξέταση εγκεφαλική περιοχή επιστρατεύεται επί ηθικών ζητημάτων ανταποκρίνεται ή όχι με τον ίδιο τρόπο και επί μη ηθικών υποθέσεων. Ωστόσο, κατά τον Berker, τα νευροεπιστημονικά δεδομένα μπορούν να παράσχουν στοιχεία για το που πρέπει να αναζητήσει κανείς στην προσπάθειά του να χαρακτηρίσει τα είδη των στοιχείων του κόσμου στα οποία κάθε ηθική λειτουργία-ικανότητα ανταποκρίνεται (Berker, 2009: 328). Έτσι, η όλη διαδικασία λαμβάνει τη μορφή ενός φαύλου κύκλου ερμηνειών και υποθέσεων μέσω των οποίων μόνον λανθασμένα συμπεράσματα μπορούν να εξαχθούν. Η αριθμοποίηση του ηθικού αναστοχασμού που επιχειρεί ο Greene, για την ώρα τουλάχιστον, αποτελεί χίμαιρα επικίνδυνη για το ευρύ κοινό που επικοινωνεί τέτοιου είδους προσεγγίσεις της ηθικής στάσης. Οι νευροεπιστήμες έχουν μεν προχωρήσει πολύ, ωστόσο, η ανάλυση, η κατανόηση, η διάκριση και πολύ περισσότερο η συνειδητοποίηση των εγκεφαλικών διεργασιών στο σύνολό τους συνιστά το τελευταίο σύνορο στο οποίο μόνον ουτοπικά προσβλέπει η σύγχρονη επιστήμη. Η νευροεπιστήμη, από την άλλη, μπορεί να παίζει τον ρόλο της στην επίλυση τέτοιου είδους ηθικών προβλημάτων όχι απαντώντας κανονιστικά, αλλά λειτουργώντας επιβοηθητικά και έμμεσα.

Οι συνεχείς αποκαλύψεις των εγκεφαλικών λειτουργιών στις οποίες προβαίνει η νευροεπιστήμη συνεχίζουν να αποκωδικοποιούν και να αποσαφηνίζουν τον τρόπο

με τον οποίο σχετίζονται οι ψυχοσυμπεριφορικές καταστάσεις με τις αντίστοιχες εγκεφαλικές, συνεπώς είναι εμπρόβον να συνεχίσουμε να λαμβάνουμε σοβαρά υπόψη όσα ο κλάδος αυτός έχει να προσφέρει στο επίπεδο της εξήγησης μιας ανθρώπινης συμπεριφοράς. Εξάλλου, εάν συνεχίζουμε να θεμελιώνουμε την κατανόηση του ηθικού status με όρους ψυχολογικούς και παράλληλα απαιτούμε αυτοί οι όροι να έχουν άμεση αναφορά σε επιστημονικά δεδομένα, τότε οι νευροεπιστήμες συλλήβδην μπορούν να διαδραματίσουν έναν εξαιρετικό ρόλο στην πλαισίωση του ηθικού πεδίου. Απεναντίας, κατά τον Buller, αυτό που η νευροεπιστήμη δεν μπορεί και δεν θα πρέπει να της επιτρέπεται να κάνει, είναι να αντικαθιστά τα κανονιστικού τύπου ερωτήματα με ερωτήματα επιστημονικής φύσης (Buller, 2006: 64).

Κεφάλαιο 5°

5.1 Νευροεπιστήμη και Δίκαιο

Η συζήτηση περί νομικού ενδιαφέροντος των νευροεπιστημονικών ευρημάτων ξεκίνησε ταυτόχρονα με το πείραμα του Libet, καθώς εκεί τέθηκαν ξεκάθαρα τα θεμέλια της υπόθεσης πως ενδεχομένως η ανθρωπολογική έννοια της ελεύθερης βούλησης μπορεί να είναι και ψευδαίσθηση. Κατά συνέπεια, στη δικαϊκή βιβλιογραφία και συζήτηση άνοιξε ένας αντίστοιχος με εκείνον της φιλοσοφίας κύκλος διαλόγου σχετικός με την ελευθερία του ανθρώπου, θεμελιωμένος στον ενδεχόμενο κλονισμό της νομικής ευθύνης λόγω της όποιας μεταβολής-συρρίκνωσης της έννοιας της ελεύθερης βούλησης ευαγγελιζόταν οι νευροεπιστήμες από εκείνο το χρονικό σημείο και εφεξής. Σήμερα, οι σχετικές φωνές που επιζητούσαν μια τέτοιου τύπου μεταβολή των θεμελίων του συστήματος του ποινικού δικαίου έχουν σε μεγάλο βαθμό κοπάσει, και το νομικό ενδιαφέρον για τις νευροεπιστήμες έχει στραφεί στις πιθανές πρακτικές εφαρμογές των νευροεπιστημονικών ευρημάτων στην ποινική δίκη (Tancredi, 2007: 239). Παρεμφερές είναι και το ερώτημα του βαθμού της μεσολάβησης νευροεπιστημονικών μεθόδων στις ποινικές διαδικασίες με τη μορφή εμπειρογνωμονικών γνωμοδοτήσεων, καθώς σε πολλά νομικά συστήματα έχει παρατηρηθεί η χρήση δεδομένων εγκεφαλικής νευροαπεικόνισης από ειδικούς μάρτυρες, χωρίς ωστόσο οι κρίνοντες δικαστές να έχουν πραγματική γνώση επί του θέματος (Thomson, 2007: 341), γεγονός που σηματοδοτεί ήδη την ανάγκη για ενός είδους αναγκαία πλέον επιμόρφωση των οργάνων της δικαιοσύνης επί ζητημάτων που άπτονται των νέων τεχνολογιών και για τον λόγο αυτό γίνονται αντικείμενα απόδειξης στην ποινική δίκη. Στο βαθμό αυτό, δεν είναι το ίδιο το πείραμα του Libet που συνιστά πρόκληση έναντι της έννοιας της ποινικής ευθύνης, αλλά εάν και σε ποια έκταση ορισμένα επιστημονικά δεδομένα, νευροαπεικονιστικά εν προκειμένω, συνιστούν λόγους ύπαρξης μιας προδιάθεσης του κατηγορουμένου η οποία με βάση και την κείμενη νομοθεσία θα μπορούσε να επιφέρει μείωση ή και

εξάλειψη της ενοχής του, αποδεικνύοντας όπως το ελληνικό ποινικό δίκαιο προστάζει την ύπαρξη αιτιώδους συνάφειας ανάμεσα σε μια εγκεφαλική κατάσταση και στη συγκεκριμένη πράξη του δράντος, καθώς και την απόδειξη πως η διατάραξη αυτή της συνείδησης ήταν παρούσα και κατά τη στιγμή της διάπραξης του εγκλήματος, γεγονός νευραλγικής σημασίας.

Πιο συγκεκριμένα, οι εξελίξεις στις νευροεπιστήμες και τα νέα δεδομένα που προκύπτουν δημιουργούν εκ των πραγμάτων υπαινιγμούς για το νομικό σύστημα σε δύο τουλάχιστον επίπεδα. Σε ένα πρώτο επίπεδο, εδώ θα μπορούσαν να υπαχθούν (i) η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι γνωσιακές διεργασίες των ουσιαδών μερών (όπως οι δικαστές και οι ένορκοι) επηρεάζουν τη δικανική ετυμηγορία, (ii) η ανακάλυψη του εάν διάφορες υποθέσεις που αποτελούν το θεμέλιο των κανόνων απόδειξης έχουν στην πραγματικότητα κάποια βάση, (iii) η απόκτηση περισσότερης γνώσης σχετικά με τον τρόπο που οι άνθρωποι προσδιορίζουν τις “δίκαιες” ποινές, (iv) η προσδοκία του πως οι ένορκοι ενδέχεται να αντιδράσουν με υπερβολικό τρόπο ενώπιον ορισμένου είδους αποδείξεων σχετικών με τον χαρακτήρα, (v) ο καθορισμός της έκτασης των σωματικών βλαβών εξ ατυχήματος, (vi) η βελτίωση των δυνατοτήτων μας στον εντοπισμό νοητικών προκαταλήψεων και προλήψεων που ενδέχεται να επηρεάζουν την ορθή λειτουργία αποκάλυψης νομικών δεδομένων καθώς και τη διαδικασία λήψης αποφάσεων και τέλος (vii) η απόκτηση περισσότερης γνώσης σχετικά με τα όρια της μνήμης του αυτόπτη μάρτυρα (Mobbs, 2009).

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, εκείνο που έχει αναμφίβολα σημασία για τα θεμέλια του νομικού συστήματος είναι η ολοένα και βαθύτερη κατανόηση της δομής της εγκληματικής συμπεριφοράς, των αιτιών που οδήγησαν τον δράστη στη διάπραξη της, καθώς και η περαιτέρω αξιολόγηση του συνόλου των συνισταμένων που προκύπτουν. Το ζήτημα αυτό τίθεται και θέτει ταυτόχρονα τα όρια ανάμεσα στις νευροεπιστήμες και το δίκαιο για δύο προφανείς λόγους. Πρώτον, τα δεδομένα των νευροεπιστημών μπορούν να οδηγήσουν σε μια βαθύτερη, σφαιρικότερη, και άρα πληρέστερη κατανόηση του φαινομένου. Συνεπώς, η δικαιοσύνη θα έχει τη δυνατότητα αποτελεσματικότερης αποτροπής, αντιμετώπισης, αλλά και δικαιότερης επιβολής ποινών. Από την άλλη πλευρά, βέβαια, ο καθορισμός της ευθύνης από εγκληματική δραστηριότητα συνιστά ένα κανονιστικό νομικό

συμπέρασμα, και όχι ένα εμπειρικά τεκμηριωμένο, που πραγματοποιείται στο πλαίσιο μιας πληθώρας συχνά αντικρουόμενων βλέψεων (Morse, 2006). Κατά συνέπεια, όσο τεχνικά άρτια, λεπτομερής και εμπειριστατωμένη κι αν είναι μια νευροεπιστημονική μελέτη, η συνεισφορά της στην επίλυση του ακανθώδους νομικού ερωτήματος της νομικής ευθύνης δεν μπορεί παρά να περιορίζεται στη συνεκτίμηση των πορισμάτων της παράλληλα με τα διαθέσιμα συμπεριφορικά αποδεικτικά στοιχεία και τις κανονιστικού τύπου σκέψεις (Mobbs, 2009).

5.2 Τα όρια της νευροαπεικόνισης ως αποδεικτικού μέσου

Οι νέοι ορίζοντες που ανοίγει η συνεργασία της νομικής επιστήμης με τη νευροεπιστήμη έχουν τη δυνατότητα να οδηγήσουν μέσω της αμοιβαίας σύμπραξης σε μια σαφώς αποτελεσματικότερη, δικαιότερη και ακόμη πιο εμπειριστατωμένη απονομή δικαιοσύνης. Ωστόσο, η έκταση της τομής των δύο αυτών πεδίων υπόκειται εξ ορισμού, όπως προαναφέρθηκε, σε μια σειρά περιορισμών, καθώς η μεν νευροεπιστήμη συνιστά ένα αμιγώς εμπειρικού περιεχομένου εγχείρημα, σε αντίθεση με την επιστήμη του δικαίου που συνίσταται στην εξαγωγή κρίσεων κανονιστικής υφής.

Πρώτον, η τεχνική της νευροαπεικόνισης του εγκεφάλου δεν συνιστά επ' ουδενί ανάγνωση του νου, εφόσον δεν έχει τη δυνατότητα να αποφανθεί αξιόπιστα και με την απαιτούμενη ακρίβεια για το τι ή το πως σκεπτόταν ο εξεταζόμενος τόσο τη στιγμή της σάρωσης του εγκεφάλου του, όσο και κατά τη διάρκεια της επίδικης πράξης. Η εγγενής αυτή αδυναμία προκύπτει από το γεγονός πως η επιστημονική διερεύνηση των εγκεφαλικών φαινομένων συνιστά μία αμιγώς διεπιστημονική διαδικασία, περιλαμβάνοντας τομείς όπως η νευροφυσιολογία, η γνωσιακή ψυχολογία και η υπολογιστική θεωρία. Προς το παρόν, η κατανόηση τέτοιου είδους φαινομένων παραμένει σε επίπεδο στοιχειώδους γνώσης, καθώς μπορεί από τη μία να έχει καταστεί δυνατός ο συσχετισμός και η ταυτοποίηση συγκεκριμένων εγκεφαλικών τόπων όπου η νευρωνική δραστηριότητα διαμορφώνεται και προσαρμόζεται σε ορισμένα εσωτερικά ή εξωτερικά ερεθίσματα, ωστόσο η έρευνα αντιμετωπίζει θεμελιώδη προβλήματα στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι

συντονισμοί αυτοί της νευρωνικής δραστηριότητας παράγονται από τις αλληλεπιδράσεις των συνάψεων μεταξύ των νευρικών συστημάτων. Δεν είναι τυχαίο, άλλωστε, το γεγονός ότι η πρόκληση αυτή που αντιμετωπίζει η τεχνική της λειτουργικής νευροαπεικόνισης του εγκεφάλου έχει παραλληλιστεί με τη θέα από το παράθυρο ενός αεροπλάνου τη νύχτα· όταν κοιτάζει κανείς από ένα αεροσκάφος τη νύχτα, βλέπει πολύπλοκες διατάξεις φωτός, τις οποίες μπορεί να προσδιορίσει ως οικισμούς ή πόλεις στη διασύνδεση των οποίων μπορεί να προβεί παρατηρώντας τα φώτα των αυτοκινητοδρόμων που τις συνδέουν. Ωστόσο, από τη θέση αυτή, μπορεί να αντιληφθεί ελάχιστα από το σύνολο των κοινωνικών, πολιτισμικών, και πολιτικών διαφοροποιήσεων που υφίστανται σε αυτές τις συστάδες φωτός (Nichols, 1999). Υπό αυτήν την έννοια, η τεχνική της νευροαπεικόνισης μπορεί μόνον να παράσχει *post hoc* εξηγήσεις (Raine, 1993).

Δεύτερον, η εν λόγω τεχνική αποτελεί μία και μόνο οπτική από τις πολυάριθμες που διαδραματίζουν ενεργό ρόλο στη διαμόρφωση της συμπεριφοράς ενός ατόμου και σχετίζονται με την κατανόηση του λόγου που το άτομο αυτό ενήργησε με τρόπο αντικοινωνικό, αντισυμβατικό ή και παράνομο. Τέτοιες επιρροές στη συμπεριφορά περιλαμβάνουν τη δαιδαλώδη αλληλεπίδραση ανάμεσα σε παραμέτρους γενετικού, προγεννητικού, ενδοκρινολογικού, κοινωνικού, πολιτισμικού και οικονομικού περιεχομένου, και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο “Καμμία ψηφίδα ηλεκτρονικής εικόνας (pixel) δεν θα μπορέσει ποτέ να επιδείξει την ύπαρξη υπαιτιότητας ή την έλλειψή της” (Gazzaniga, 2005: 100).

Τρίτον, παρά τις αλματώδεις εξελίξεις στις νευροεπιστήμες, η νευροαπεικόνιση του εγκεφάλου δεν μπορεί με ασφάλεια να χαρακτηριστεί ως “καθαρή επιστήμη” με όρους ορισμού του επιστημονικού όπως το έθεσε ο Τόμας Κουν, καθώς ομολογουμένως η διαδικασία της ερμηνείας των ευρημάτων εμπεριέχει το υποκειμενικό στοιχείο σε μεγάλο βαθμό.

Τέταρτον, οι συσχετίσεις ανάμεσα στην εγκεφαλική λειτουργία και την εγκληματική συμπεριφορά είναι ατελείς, θέτοντας έτσι υπό αμφισβήτηση τόσο τη διαγνωστική όσο και την προγνωστική εγκυρότητα των νευροαπεικονιστικών αποδεικτικών στοιχείων (Mobbs, 2009). Αυτό συμβαίνει, καθώς οι εγκεφαλικές δυσλειτουργίες δεν παρατηρούνται στο σύνολο των εγκληματικών υποκειμένων,

αλλά και αντίστροφα, δεν παρατηρείται η εκδήλωση της εγκληματικής συμπεριφοράς σε όλους όσους έχουν τέτοιου είδους δυσλειτουργίες ή βλάβες.

Επιπλέον, έχει παρατηρηθεί πως ναι μεν οι βλάβες στον προμετωπιαίο φλοιό οδηγούν σε αλλοίωση της προσωπικότητας, όχι όμως και σε αντικοινωνική συμπεριφορά (Mataró, 2001). Σε ορισμένες περιπτώσεις, μάλιστα, έχει παρατηρηθεί πως τέτοιου τύπου βλάβες μπορούν ακόμη και να μειώσουν την αντικοινωνική συμπεριφορά (Ellenbogen, 2005). Έτσι, καθίσταται σαφές πως σε περιπτώσεις όπου η διαμόρφωση της δικανικής κρίσης βασίζεται σε δεδομένα νευροεπικόνισης, θα πρέπει να ελέγχεται σοβαρά εάν και κατά πόσο στην εκάστοτε περίπτωση η εγκεφαλική δυσλειτουργία ήταν από μόνη της επαρκής συνθήκη διαμόρφωσης της βούλησης του δρώντος. Σε κάθε περίπτωση, όταν η σύνδεση εγκληματικής ενέργειας και νευρολογικής βλάβης βασίζεται αποκλειστικά σε δεδομένα νευροεπικόνισης, ο εφαρμοστής του νόμου οφείλει να είναι επιφυλακτικός.

Πέμπτον, όπως δεν θα ήταν πρόπον να αναμένει κανείς τον πλήρη εντοπισμό της εγκληματικότητας με όρους γενετικής (Jones, 2006), το ίδιο θα συνέβαινε και εάν ανέμενε τον πλήρη εντοπισμό της εγκληματικότητας με όρους νευρολογικούς (Abbott, 2001). Πράγματι, οι κοινωνιολόγοι έχουν προ πολλού παράσχει εξηγήσεις για το έγκλημα και την απόκλιση χωρίς την παραμικρή αναφορά στον εγκέφαλο (Mobbs, 2009).

Έκτον, η ζωντάνια, η ένταση και η επιστημονική επιτήδευση των εικόνων της νευροαπεικόνισης ενέχουν τον κίνδυνο να αλλοιώσουν τη δικανική κρίση, καθώς δεν είναι δύσκολο να παρασύρουν τον δικαστή και τους ενόρκους στην απόδοση υπερεκτιμημένης αξίας στην εικόνα που προσκομίζεται ενώπιόν τους ως αποδεικτικό στοιχείο. Δεδομένης, μάλιστα, της έλλειψης τεχνογνωσίας των εφαρμοστών του δικαίου επάνω στα νευροεπιστημονικά δεδομένα, αλλά και των παρερμηνειών που εσκεμμένα ή όχι αυτά εκλαμβάνουν, κρίνεται σκόπιμο αυτοί να γνωρίζουν και να κατανοούν τα όρια της νευροαπεικόνισης.

Εξ ορισμού τα πεδία έρευνας και οι σκοποί των εμπειρικών επιστημών και της επιστήμης του δικαίου είναι διαφορετικά. Ωστόσο, σημαντικά νομικά ερωτήματα

που τίθενται επί τάπητος καθημερινά στις δικαστικές αίθουσες όπως το ηθικά αξιόμειπτο, η υπαιτιότητα, η ευθύνη, καθώς και η πιθανότητα υποτροπής εξαρτώνται ως ένα βαθμό από τη βελτιωμένη κατανόηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, η οποία μπορεί να προκύψει από ένα πλήθος διαφορετικών πεδίων επιστημονικής γνώσης, όπου έκαστο μετέρχεται τη χρήση διαφορετικών εργαλείων και μεθόδων. Συνεπώς, οι εξελίξεις της βιολογίας που αφορούν στην κατανόηση της αρχιτεκτονικής και της λειτουργίας του ανθρωπίνου εγκεφάλου ενδεχομένως να αλληλεπικαλύπτονται με αξιόλογο τρόπο με τα νομικά ερωτήματα. Από την άλλη, δεδομένου ότι η βίαιη και αντικοινωνική συμπεριφορά πηγάζει από μια πληθώρα παραγόντων ταυτόχρονα, η βέλτιστη κατανόησή της απαιτεί τη συνεργασία πολλών κλάδων όπως ενδεικτικά της κοινωνιολογίας, της ψυχολογίας, τη εξελικτικής βιολογίας και της νευροεπιστήμης (Jones, 2005) και δεν μπορεί επ' ουδενί να αντιμετωπίζεται μονόπλευρα και δογματικά. Η νομική ευθύνη, εξάλλου, δεν συνιστά μιαν ανεξάρτητη και ουδέτερη ιδιότητα ενός ατόμου, αλλά μια κανονιστική κρίση που εξαρτάται από τους κοινωνικούς σκοπούς αυτών που την καταλογίζουν (Aharoni, 2008).

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Οι νευροεπιστήμες, και ειδικότερα η νευροβιολογία, συνιστούν την τελευταία χρονολογικά προσπάθεια επίλυσης του ύστατου ανθρωπολογικού προβλήματος της ελευθερίας. Ο αναστοχασμός γύρω από το ζήτημα της ελευθερίας της βούλησης αποτέλεσε για αιώνες άβατο της φιλοσοφικής αναζήτησης, ωστόσο η σύγχρονη τεχνολογία κατέστησε εφικτή τη χαρτογράφηση των εγκεφαλικών διεργασιών, την αποτύπωσή τους σε εικόνα, και κατά συνέπεια την εκ νέου θεώρηση του όλου θέματος μέσα από τελείως διαφορετικό πρίσμα· αυτό της επιστήμης.

Έτσι, για πολλούς νευροεπιστήμονες η ιδέα της ελευθερίας έθεσε ένα παλαιό δίλημμα υπό νέους πλέον όρους, δίνοντας με τον τρόπο αυτό μια διαφορετική τροπή στην αντιμετώπιση του προβλήματος τόσο για τους ίδιους, όσο και για το αντίπαλον δέος -τους φιλοσόφους-, το ενδιαφέρον των οποίων αναζωπυρώθηκε ένεκα του αναγωγιστικού κινδύνου που εγκυμονεί η φυσικοποίηση και θετικοποίηση του νου. Δεδομένης της φύσεως της επιστήμης, η οποία αντιμετωπίζει τον κόσμο χωρίζοντάς τον σε γεγονότα που έχουν αιτία και σε γεγονότα χωρίς αιτία, ήτοι τυχαία γεγονότα, οι νευροεπιστήμονες προσπαθούν να επιλύσουν το ζήτημα της ελευθερίας μέσα από αυτό το πρίσμα. Συνεπώς, εάν οτιδήποτε πράττουμε οφείλεται σε εγκεφαλικές διεργασίες που ακολουθούν τους νόμους της φύσης, η συμπεριφορά μας μόνον προκαθορισμένη μπορεί να χαρακτηριστεί. Εάν, από την άλλη, η συμπεριφορά οφείλεται σε τυχαία γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στον εγκέφαλο και ως τέτοια η αιτία τους είναι απροσδιόριστη, όπως προτείνει η κβαντική προσέγγιση των νοητικών διεργασιών, τότε και πάλι δεν είμαστε ελεύθεροι, εφόσον η τύχη δεν μπορεί να θεωρηθεί αιτία ελευθερίας επιλογής. Η αλματώδης εξέλιξη της επιστήμης παρέχει πλέον εργαλεία τα οποία θέτουν τα θεμέλια της εξήγησης των βιολογικών αιτιών που προκαλούν την ανθρώπινη συμπεριφορά. Το γεγονός αυτό, όπως εξετάθη ανωτέρω, έθεσε τον προβληματισμό του κατά πόσο η ελευθερία συνίσταται σε μια βιοχημική

ψευδαίσθηση που εδράζεται στα ενδότερα του νου. Οι πλέον κυρίαρχες προκλήσεις της επιστήμης απέναντι στην ελεύθερη βούληση ισχυρίζονται μεταξύ άλλων πως η νευρωνική δραστηριότητα στον εγκέφαλο προηγείται οποιασδήποτε συνειδητής εγρήγορσης κατά τη διάρκεια της λήψης της απόφασης προς πράξη. Δεδομένου, μάλιστα, πως η συνείδηση της πρόθεσης θεωρείται κατά κοινή ομολογία προϋπόθεση της ελευθερίας της βούλησης, η συνήθης ερμηνεία που δίδεται στις μελέτες αυτές είναι πως η συνειδητή -πλέον- βούληση δεν είναι αιτιακά αποτελεσματική στον σχηματισμό και τη γέννηση μιας απόφασης, και κατ' επέκταση η αίσθηση της ελευθερίας δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια ψευδαίσθηση. Ωστόσο, παρά το γεγονός ότι το εύρημα πως η νευρωνική δραστηριότητα προηγείται του αναφερόμενου χρόνου της συνείδησης της βούλησης φαίνεται ισχυρό, η συνήθης ερμηνεία των γεγονότων συγχρονισμού παραμένουν ύποπτα (Roskies, 2011), υπογραμμίζοντας με τον τρόπο αυτό πως υφίστανται εξαιρετικά σημαντικά ζητήματα που αφορούν στην ερμηνεία κυρίως της σημασίας που αποδίδεται στο νευρωνικό σήμα που εκκινεί μια πράξη, όσο και προβλήματα προσδιορισμού και ταυτοποίησης του χρονικού σημείου στο οποίο κάποιος συνειδητά αποφασίζει ή βούλεται. Οι νευρωνικές δομές που έχουν μελετηθεί έως τώρα και στη λειτουργία των οποίων αποδίδεται η διεργασία της λήψης μιας απόφασης αφορούν σχεδόν εξ ολοκλήρου σε υπολογισμούς που συνιστούν τη βάση απλών αντιληπτικών αποφάσεων. Ωστόσο, η ανθρώπινη επιλογή καθώς και η διαδικασία λήψης αποφάσεων συνιστούν με τη σειρά τους διαδικασίες πολύ πιο πολύπλοκες και ενός ανωτέρου επιπέδου, από αυτές που μελετώνται στα επίμαχα πειράματα.

Συν τοις άλλοις, θα πρέπει να σημειωθεί και η θεμελιώδης διάκριση ανάμεσα στο γεγονός και την αξία, ήτοι η διαφοροποίηση του πως έχουν τα πράγματα με το πως θα έπρεπε να έχουν. Δεδομένης αυτής της διαφοροποίησης, δεν δύναται κάποιος να εξάγει κανονιστικού τύπου συμπεράσματα απευθείας από περιγραφικού τύπου προκείμενες, όπως τα δεδομένα εμπειρικών ερευνών, καθώς δεν υφίσταται κανένας όρος σε αυτές που να εγγυάται τέτοιου είδους συμπεράσματα. Εν προκειμένω, το γεγονός πως η νευροεπιστήμη είναι σε θέση μέσω της τεχνολογίας που έχει στη διάθεσή της να ταυτοποιεί τα νευροβιολογικά σύστοιχα των αξιολογικών αντιλήψεων τη στιγμή που επισυμβαίνουν στον εγκέφαλο, δεν

συνεπάγεται κάτω από καμία συνθήκη πως νομιμοποιείται ή πως έχει τα μεθοδολογικά εχέγγυα να παράσχει η ίδια και τη βάση για την αξιολόγησή τους. Εξάλλου, οι εγκεφαλικές καταστάσεις από μόνες τους δεν μπορούν να διακριθούν σε “καλές και κακές”, και δεδομένου ότι η νευρολογική δραστηριότητα δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε απαραίτητη ούτε και επαρκής ώστε να προσδίδεται ηθικό status σε ένα πρόσωπο, αυτό συνεπάγεται πως το να αντιμετωπίζει κανείς με τον τρόπο αυτό το όλο ζήτημα μόνο λανθασμένο μπορεί να θεωρηθεί.

Από την άλλη, ο ρόλος της νευροεπιστήμης μόνον ασήμαντος δεν μπορεί να χαρακτηριστεί, εφόσον με τον όγκο των νέων δεδομένων και το ρυθμό με τον οποίο αποκαλύπτει τον τρόπο λειτουργίας του ανθρώπινου εγκεφάλου, αποτελεί ένα ανυπολόγιστης αξίας εργαλείο και βοήθημα στην περαιτέρω κατανόηση της ανθρώπινης συμπεριφοράς, με όρους που η ανθρωπότητα για πρώτη φορά έχει στη φαρέτρα της αναζήτησής της για τη θέση της στον κόσμο. Εκείνο, ωστόσο, που η νευροεπιστήμη δεν μπορεί να κάνει, και δεν θα έπρεπε επ' ουδενί λόγω να της επιτραπεί, είναι να αντικαθιστά (αυθαίρετα) κανονιστικού τύπου ερωτήματα με ερωτήματα αμιγώς επιστημονικού χαρακτήρα.

Εάν, λοιπόν, αυτό το οποίο κομίζει η νευροεπιστήμη συνίσταται σε συσχετίσεις στοχασμών με νευροφυσιολογικές καταστάσεις, ήτοι στην υπαγωγή, μετάφραση ή ερμηνεία των στοχασμών σε οπτικά νευροαπεικονιστικά δεδομένα, θα πρέπει χάριν μεθοδολογικής πληρότητας της ίδιας, να είναι σε θέση να πράττει το ίδιο και για τη διαδικασία του αναστοχασμού. Το γεγονός αυτό, όμως, μπορεί εύκολα να οδηγήσει την όλη διαδικασία σε έναν φαύλο κύκλο κυκλικών επιχειρημάτων, όπου η θετική επιστήμη δεν θα κάνει τίποτε περισσότερο από το να ταυτολογεί αυθαίρετα και πλημμελώς για ζητήματα που άπτονται των ανθρωπολογικών επιστημών. Το ότι η σκέψη εντοπίζεται στις εγκεφαλικές καταστάσεις είναι κάτι περισσότερο από εύλογο, καθώς ο εγκέφαλος συνιστά το όργανο έκφρασης και διαχείρισης του λόγου και των συν αυτώ αποφάσεων, γεγονός που αυτόματα συνεπάγεται πως ένα μέρος ή το σύνολο της (ανα)στοχαστικής διαδικασίας ενδεχομένως εδράζεται εκεί, δεδομένης πάντοτε της διαθέσιμης τεχνολογίας. Στο σημείο αυτό γίνεται εμφανής ο κυρίαρχος λόγος για τον οποίο η επιστήμη αδυνατεί να εξαγάγει ένα “πρέπει” από ένα “είναι”, να αποφανθεί κανονιστικά, με άλλα λόγια, επί ηθικών κρίσεων βασισμένη σε

δεδομένα και ευρήματα εμπειρικού περιεχομένου. Η επιστήμη δεν μπορεί εκ των πραγμάτων και των αντικειμενικών της ορίων να αποφανθεί επί ερμηνευτικών ζητημάτων, διότι αυτά όχι απλώς εκφεύγουν της αρμοδιότητός της, αλλά είναι εξ ορισμού εκτός των πηγών, των σκοπών και των δυνατοτήτων της. Οι εξηγήσεις, εξάλλου, εμπεριέχουν ένα πολύ ισχυρό πραγματιστικό στοιχείο. Οποιοδήποτε πλήρως αναγωγιστικό μοντέλο της συνειδητής σκέψης, της διαδικασίας λήψης αποφάσεων ή οποιασδήποτε άλλης πολύπλοκης γνωστικής λειτουργίας δεν θα είχε κανένα πρακτικό ενδιαφέρον, καθώς πιθανότατα θα έπρεπε να είναι το ίδιο πολύπλοκο με τον ανθρώπινο εγκέφαλο.

Αυτό που η νευροεπιστημονική αντίληψη κατ' ουσίαν υποστηρίζει είναι πως η εμπειρική ανάλυση της λειτουργίας του νευρικού συστήματος μπορεί να αποκαλύψει και τις διανοητικές διεργασίες, εφόσον υποθετικά ο εγκέφαλος είναι ο δημιουργός τους. Κατά συνέπεια, θεωρείται πως το να περιγράψει κανείς τον μηχανισμό του εγκεφάλου ισοδυναμεί με το να περιγράψει τον μηχανισμό μιας διανοητικής λειτουργίας. Στο σημείο αυτό, ωστόσο, καθίσταται καίριο το αναπάντητο μέχρι στιγμής ερώτημα του εάν μια διανοητική διεργασία αποτελεί έναν μηχανισμό ο οποίος μπορεί να τεθεί υπό παρατήρηση, εάν με άλλα λόγια το να παρατηρεί κανείς τη δραστηριότητα ενός νευρώνα ισοδυναμεί με το να παρατηρεί μια διανοητική λειτουργία.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, αφήνεται να εννοηθεί χωρίς περίσκεψη πως παρόλο που η ορατή απεικόνιση μιας γνωσιακής λειτουργίας, μιας διανοητικής διεργασίας με άλλα λόγια, ελλείπει με όρους νευρωνικής δραστηριότητας, είναι δυνατό να επιλυθεί το πρόβλημα αυτό αναλύοντας τη γνωσιακή λειτουργία που έχει υποθετικά επισυμβεί στους νευρώνες πριν μια ηθελημένη κίνηση συμβεί. Ωστόσο, αυτό συνιστά κλασική περίπτωση της λογικής πλάνης *petitio principii* (έν αρχή αιτεῖσθαι), καθώς υποστηρίζεται πως παρόλο που μια γνωσιακή λειτουργία δεν έχει παρατηρηθεί με όρους εγκεφαλικής δραστηριότητας, είναι δυνατόν να λυθεί το πρόβλημα απλά “βλέποντας” μια τέτοια.

Σύμφωνα με τον Tallis (2008), ο νευροεπιστημονισμός (*neuroscientism*) συνιστά και τη σκιά που μεγαλώνει παράλληλα με τα θαυμάσια διανοητικά επιτεύγματα της νευροεπιστήμης. Η βασική θέση του νευροεπιστημονισμού, κατά

τον ίδιο τον Tallis, είναι πως η ανθρώπινη συνείδηση θα πρέπει να εξηγηθεί με όρους νευρωνικής δραστηριότητας και πως ο δρόμος για μια καλύτερη κατανόηση των εμπειριών μας, των κινήτρων μας, και, πράγματι, των ίδιων των εαυτών μας, περνά μέσα από τον ολοένα και πιο ακριβή τρόπο παρατήρησης της εγκεφαλικής δραστηριότητας συνειδητών ατόμων. Ο νευροεπιστημονισμός θα μπορούσε χωρίς μεγάλη δυσκολία να μετατραπεί σε μάστιγα της διανόησης, καθώς σήμερα αυξάνεται ιλιγιωδώς το μέρος εκείνο της διεθνούς βιβλιογραφίας που υπόσχεται απαντήσεις και εξηγήσεις μέσω κομψών μεν, άκρως ακατανόητων δε νευροαπεικονίσεων, για τον τρόπο λειτουργίας της ανθρώπινης σκέψης, των ανθρώπινων συναισθημάτων, της πολιτικής, ακόμη και της θρησκείας, αλλά και απαντήσεις σε φιλοσοφικά ερωτήματα χιλιετηρίδων για τα οποία προφανώς και δεν είναι σχεδιασμένη και αρμόδια να απαντήσει η νευροεπιστήμη. Έτσι, με την προσέγγιση αυτή της νευροεπιστήμης, ο κίνδυνος που ελλοχεύει είναι πλέον προφανής: τα πραγματικά επιτεύγματα των νευροεπιστημών τείνουν υπό αυτές τις συνθήκες, αντί να ρίξουν περισσότερο φως στα ερωτήματα της ανθρωπότητας, να καταστούν εαυτά εκτυφλωτικά ως εκθαμβωτικά που εμφανίζονται.

Έτσι, όπως εύστοχα και με αρκετή δόση ειρωνίας σημειώνει ο Tallis, εφόσον το homunculus (ανθρωπάριον) έχει τεθεί εκτός μόδας, και τα φαντάσματα έχουν εξορκιστεί από τη μηχανή, υφίστανται προφανώς δισεκατομμύρια micro-homunculi που στοιχειώνουν τον εγκεφαλικό φλοιό. Το εξόριστο homunculus σύρθηκε πίσω με τη μορφή ενός εκατομμυρίου δισεκατομμυρίων αγγέλων που φέρουν μηνύματα από το ένα μέρος του εγκεφάλου σε ένα άλλο, φλυαρώντας αδιάλειπτα κατά μήκος των συνάψεων (Tallis, 2010: 23).

Έχει καταστεί πλέον ξεκάθαρο το μέγεθος του κενού ανάμεσα στις εγκεφαλικές λειτουργίες και την ελευθερία της βούλησης, ένα κενό που φαινομενικά γεφυρώνεται μέσω γλωσσικής εν τέλει επιδεξιότητας. Η αποτυχία, ωστόσο, εξήγησης της συνειδητότητας, και κατ' επέκταση της ελευθερίας της βούλησης, με όρους εγκεφαλικών διεργασιών, ως επακόλουθο της αδυναμίας της ύλης, όπως έχει καταστεί κατανοητή με τους πλέον άτεγκτους και ακριβείς τρόπους, να “στεγάσει” τη συνείδηση εγείρει εν κατακλείδι δύο καιρία και αλληλένδετα ερωτήματα προς περαιτέρω διερεύνηση. Εφόσον δεν μπορεί να αποδειχθεί εμπειρικά πως ο εγκέφαλος στεγάζει-φιλοξενεί τη συνείδηση, τότε για

ποιο λόγο είναι τόσο στενά συνυφασμένος με αυτή; Ακόμη και στην περίπτωση που αρνείται κανείς την αναγωγή ενός προσώπου σε έναν εγκέφαλο, οφείλει να δώσει εξηγήσεις αναφορικά με την πρωτοκαθεδρία της αρχιτεκτονικής αυτού του εργαλείου και της συνακόλουθης σχέσης και του ρόλου που διαδραματίζει στις ζωές μας ως ανθρώπων. Ουδείς μπορεί να παραβλέψει το μέγεθος των επιτευγμάτων της νευροεπιστήμης σε ότι αφορά στις δυνατότητες κατανόησης και αντιμετώπισης ασθενειών που βλάπτουν το αυτοπροαίρετο, το ενδιάθετο μιας πράξης, τη συνείδηση, ακόμα και τη διάθεση ενός προσώπου. Εάν, δηλαδή, η συνείδηση, ο νους, ή η πρόθεση με την έννοια της προαιρέσεως δεν είναι εν τέλει άρρηκτα συνδεδεμένα με την εγκεφαλική δραστηριότητα, τότε ποια θα είναι η τύχη των όντως εξαιρετικών ευρημάτων που η νευροεπιστήμη συνεισέφερε στη διαχείριση καταστάσεων που επηρεάζουν αυτούς τους κεντρικούς πυλώνες της καθημερινής ζωής μας; Το δεύτερο ερώτημα, στενά συνυφασμένο με το πρώτο, έχει να κάνει με την ίδια την αντίληψη που έχουμε για τον ανθρώπινο εγκέφαλο ως σημείο εκκίνησης για την ανθρώπινη συνείδηση και κατά πόσο το γεγονός πως η δυσκολία ή το αδύνατο της προσπάθειας αναγωγής θα πρέπει να οδηγήσει την αναζήτηση του κέντρου της συνειδήσεως αλλού. Κι εδώ ο προβληματισμός παραμένει ίδιος, καθώς θα πρέπει να αναρωτηθούμε πέρα από το σύνολο των νευροεπιστημονικών ευρημάτων και της γνώσης που έχει παραχθεί, πού θα μπορούσε να χωρέσει ο εγκέφαλος σε μια μεταφυσική, μια επιστημολογία, και μια οντολογία του νου οι οποίες του αρνούνται μια κεντρική, περίοπτη θέση στο στερέωμά τους;

Είναι ίσως η κατάλληλη στιγμή της ιστορίας, ώστε να σταματήσουμε ως είδος την προσπάθεια να ανακαλύψουμε την πραγματική «φύση» της Φύσεως με τρόπο αρνητικό, και να επιχειρήσουμε να ανακαλύψουμε ή και να δομήσουμε μια θετική περιγραφή της ίδιας της φύσης, αλλά και της θέσης του νου μέσα σε αυτή. Θα πρέπει ως σημείο μηδέν στο εγχείρημα αυτό να τεθεί ένα σύνολο παραδοχών που δεν επιδέχονται πλέον αμφισβήτηση. Μια τέτοια παραδοχή θα μπορούσε κάλλιστα να είναι η αποδοχή της υβριδικής μας φύσης ως πεπερασμένα υλικά σώματα που υπόκεινται στους νόμους της φύσης, ως οργανισμοί υποκείμενοι στη βιολογία και τους νόμους της, και ως ανθρώπινα πρόσωπα που έχουν μια απίστευτα περίπλοκη αίσθηση της ύπαρξης, ικανά να αφηγηθούν και να καθοδηγήσουν τη ζωή τους, κι

ακόμη περισσότερο ως όντα που δύνανται να σκέφτονται, να αναλύουν, να αναστοχάζονται και να αποφασίζουν.

Αναμφίβολα, οι νευροεπιστήμες έχουν παράσχει μια άνευ προηγουμένου ποσότητα υψηλής ποιότητας γνώση αναφορικά με τη λειτουργία του ανθρώπινου εγκεφάλου και των επιμέρους εγκεφαλικών λειτουργιών. Με τη σειρά τους, τα εμπειρικά δεδομένα που ανέκυψαν έθεσαν τη βάση πολυάριθμων προκλήσεων για την έννοια της ανθρώπινης ηθικής κατάστασης, εγείροντας προβληματισμούς και ερωτήματα αναφορικά με την ύπαρξη ή μη της ελευθερίας της βούλησης. Πέραν της κριτικής επί των μεθοδολογιών που έχουν χρησιμοποιηθεί από τους νευροεπιστήμονες, υφίσταται το ερώτημα του εάν και σε ποιο βαθμό νομιμοποιείται η νευροεπιστήμη να μετέρχεται αφ' εαυτού της πρακτικών κανονιστικής ισχύος. Δεδομένου ότι τα αποτελέσματα των εμπειρικών μελετών συνίστανται εξ ορισμού σε αμιγώς εμπειρικά μεγέθη, από μόνα τους, δίχως τη μεσολάβηση ερμηνείας, παραμένουν απλές εικόνες και αριθμοί στερούμενοι οποιουδήποτε νοήματος. Συν τοις άλλοις, τα όποια συμπεράσματα εξάγονται απαιτούν κι αυτά με τη σειρά τους ακριβή δικαιολόγηση, συμπεριλαμβανομένων και των κανονιστικών κρίσεων όπου εμπλέκονται και πάλι κανονιστικά ερωτήματα.

Η νευροεπιστημονική αντίληψη κατ' ουσίαν υποστηρίζει πως η εμπειρική ανάλυση της λειτουργίας του νευρικού συστήματος μπορεί να αποκαλύψει και τις διανοητικές διεργασίες, εφόσον υποθετικά ο εγκέφαλος είναι ο δημιουργός τους. Κατά συνέπεια, θεωρεί πως το να περιγράψει κανείς τον μηχανισμό του εγκεφάλου ισοδυναμεί με το να περιγράψει τον μηχανισμό μιας διανοητικής λειτουργίας. Στο σημείο αυτό, ωστόσο, καθίσταται καίριο το αναπάντητο μέχρι στιγμής ερώτημα του εάν μια διανοητική διεργασία αποτελεί έναν μηχανισμό ο οποίος μπορεί να τεθεί υπό παρατήρηση, εάν με άλλα λόγια το να παρατηρεί κανείς τη δραστηριότητα ενός νευρώνα ισοδυναμεί με το να παρατηρεί μια διανοητική λειτουργία.

Κατά συνέπεια, το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης, είτε θεώμενο υπό το πρίσμα της φιλοσοφίας είτε υπό το φως των ευρημάτων της νευροεπιστήμης, παραμένει πρόβλημα αμιγώς εννοιολογικό, γεγονός που καθιστά την απευθείας

εξαγωγή κανονιστικών ηθικών κρίσεων από νευροαπεικονιστικά δεδομένα ελεγκτέα τόσο μεθοδολογικά, όσο και επιστημολογικά.

Εν κατακλείδι, το μέγεθος της πολυπλοκότητας της αρχιτεκτονικής δομής του ανθρώπινου εγκεφάλου και της ακόμη μεγαλύτερης πολυπλοκότητας των εγκεφαλικών διεργασιών συνιστούν το όριο που υπενθυμίζει πως κάθε μέτρηση ή κάθε εικόνα fMRI δεν παύει να αποτελεί τη μερική οπτική μιας ειδικά επιλεγμένης οπτικής της πραγματικότητας. Δεν πρέπει, εξάλλου, να λησμονεί κανείς πως η πολυπλοκότητα των ανθρώπινων όντων και των κοινωνιών που αυτά σχηματίζουν, όχι απλώς συμπεριλαμβάνει αλλά εν τέλει υπερκερνά εκείνη του εκάστοτε ατομικού εγκεφάλου, καθιστώντας ακόμη πιο δύσκολη την εφαρμογή της ατζέντας του αναγωγισμού. Οι εμπειρικές επιστήμες οφείλουν, κατά τη γνώμη μου, να συνδράμουν στην επίλυση του προβλήματος της ελευθερίας χρησιμοποιώντας τα εργαλεία και τις μεθόδους ερμηνείας που διαθέτουν και γνωρίζουν, αποφεύγοντας τα επιστημολογικά άλματα υπεισέλευσής τους σε τομείς όπου εξ ορισμού και εξ αντικειμένου δεν νομιμοποιούνται να εμπλέκονται.

Η ελευθερία της βούλησης υφίσταται ως απότοκο του ελλόγου χαρακτήρα της ανθρώπινης φύσης, και ως τέτοια εκδηλώνεται σε όλο το φάσμα της ανθρώπινης έκφρασης και ύπαρξης. Συνεπώς, οποιαδήποτε προσπάθεια ορισμού ή προσδιορισμού της εστιάζει αποκλειστικά σε μία και μόνον έκφασή της, είναι θεωρώ καταδικασμένη σε μια ατέρμονη ταυτολογία και ταυτόχρονα τρωτή στην κριτική. Η ίδια η έννοια της ελευθερίας, εξάλλου, ως σύλληψη αδυνατεί να εγκιβωτιστεί σε λέξεις ή εικόνες, καθώς η παραμικρή προσπάθεια, κατ' εμέ, συνιστά αυτόματα και περιορισμό του περιεχομένου της, γεγονός που συνεπάγεται αυτόματα και την απομάκρυνση από την ίδια την ουσία της.

Κερί, κατάρτι κι ενοχές

η ευδαιμονία καταληπτική
σαν έκσταση

-μα η θλίψη αξιώνει μέθεξη κι αυτή-

μη λησμονείς | να κλαις κρυφά την πεταλούδα που κοιμήθηκε,
μόλις παρέδωσε το μήνυμά της

όμοια ο Ευκλής
στα ύστατα χιλιόμετρα της πνοής του

οπλισμένοι, πεζοί κι αόρατοι
-αμφότεροι

άτρωτοι πια στο χάδι της Σειρήνας και του δίοσπυρου

αφού, η είσοδος στο βασίλειο της αυτογνωσίας
προϋποθέτει το αντικλείδι της αυταπάτης

και το νησί αυτό -από μακρυά-
θα μπορούσε να είναι η Αντίμηλος

_εάν υπάρχει

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

Abbott, A. (2001). Into the mind of a killer. *Nature*, 410: 296–298.

Aharoni, E., et al., Can neurological evidence help courts assess criminal responsibility? Lessons from law and neuroscience, *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124 (2008), pp. 145–160

Árnason, G.. (2011). Neuroscience, Free Will and Moral Responsibility. *Trames, A Journal of the Humanities & Social Sciences*, 15, pp.147–155

Beck, L. A. W. (1963). *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press

Berker, S. (2009). The Normative Insignificance of Neuroscience, *Philosophy & Public Affairs* 37, no. 4, pp.293-329

Bloom, P. (2010). Morality special: Infant origins of human kindness, *New Scientist*, V. 208, Issue 2782, pp. 44–45

Buller, T. (2006). What can neuroscience contribute to ethics? *Journal of Medical Ethics*, V. 32(2), pp. 63–64

Casebeer, D. (2005). Clearing the way for Reduction: Addressing the Naturalistic Fallacy and the Open-Question Argument, in *Natural Ethical Facts: Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*. MA: MIT Press, pp. 15-36

Churchland, P. S. (1989). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press.

Churchland, P. S. (2002). *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge, MA: MIT Press

Churchland, P. S. (2006). The Big Questions, Do We Have Free Will? *New Scientist*, (2578), pp. 42–45

Clayton, Ph. (2004). *Mind and emergence: From quantum to consciousness*. New York: Oxford University Press

Dennett, D. (2003). *Freedom Evolves*. New York: Viking, ch. 8

Ellenbogen, J.M., Hurford, M.O., Liebeskind, D.S., Neimark, G.B., Weiss, D. (2005). Ventromedial frontal lobe trauma. *Neurology* 64: 757.

Falkenberg, B. Sturma, D. (ed) (2006) Was heißt es, determiniert zu sein?. Philosophie und Neurowissenschaften Suhrkamp, Frankfurt όπως αναφέρεται στο Habermas, J. (2007), The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?,

Philosophical Explorations, volume 10, Issue 1, pp. 13 – 50

Farah, J. M. (2005). Neuroethics: the practical and the philosophical. *Trends in Cognitive Sciences*, V. 9, Issue 1, pp. 34-40

Flikschuh, K. (2008). *Kant and Modern Political Philosophy*. Cambridge UP

Greene, J. D. (2003). From Neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?. *Nature Reviews Neuroscience*, Vol.4, pp. 847–50

Gazzaniga, M.S. (2005). *The ethical brain*. New York: Dana Press.

Greene, J. D. (2008). The Secret Joke of Kant's Soul. In Walter Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology, Vol. 3: The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*. Cambridge, Mass.: MIT Press pp. Walter

Habermas, J. (2007). The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?. *Philosophical Explorations*, V. 10, Issue 1, pp. 13 – 50

Haggard, P. and Eimer M. (1999). On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. *Experimental Brain Research*, 126, pp. 128–133

Haidt, J. (2001). The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment. *Psychological Review*, 108, pp. 814-834

Hakwan, L. C. et al. (2004). Attention to intention. *Science*, 303, pp. 1208–1210

Heisenberg, M. (2009). Is free will an illusion?. *Nature*, 459, pp. 164–165

Hume, D. (1739). *A Treatise on Human Nature*. London

Jones, O.D. (2006). Behavioral genetics and criminal law. *Law and Contemporary Problems*, 69: 81–100.

Jones, O.D., Goldsmith, T.H. (2005). Law and behavioral biology. *Columbia Law Review* 105: 405–502.

Kant, I. (1781). *Critique of Pure Reason*

Kim, J. (2000). *Mind in a Physical World*. Cambridge: MIT Press, σελ.149-150

Kintisch, El. (2010). 'Asilomar 2' Takes Small Steps Toward Rules for Geoengineering. *Science*, V. 328, pp. 22-23

Korner, S. (1987). *Kant*. UK: Penguin Books

Korsgaard, C.(1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge University Press,

pp. 189

Ladwig, B. (2009). Neuroethics. In Marc D. Binder, N. Hirokawa and U. Windhorst (Eds.), *Encyclopedia of Neuroscience*. Springer, pp. 2648-2651

Libet B, et al. (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain*, 106(3), pp. 623–42

Libet B. (2002). Do we have Free Will?. In *Oxford Handbook on Free Will*, pp. 551-564

Μανωλεδάκης, Ι., (2001). *Ποινικό Δίκαιο*. Επιτομή γενικού μέρους, ΣΤ΄, άρθρα 1-49. Αθήνα-Θεσσαλονίκη: Σάκκουλα

Masao, M., and Hallett, M. (2008). The timing of the conscious intention to move. *European Journal of Neuroscience*, 28, pp. 2344–2351.

Mataró, M., Jurado, M.A., García-Sánchez, C., Barraquer, L., Costa-Jussà, F.R., et al. (2001). Long-term effects of bilateral frontal brain lesion: 60 years after injury with an iron bar. *Archives of Neurology* 58: 1139–1142.

Mendez M., Chen A., Shapira JS, Miller B. (2005). An Investigation of Moral Judgement in Frontotemporal Dementia. *Cognitive and Behavioral Neurology*, 18(4):193-197

Mendez, M. (2006). What frontotemporal dementia reveals about the neurobiological basis of morality. *Medical Hypotheses*, V. 67, Issue 2, 2006, pp. 411–418

Mobbs D., Hakwan C. Lau, Owen D. Jones, Chris D. Frith, (2009). Law, Responsibility, and the Brain, στο *Downward Causation and the Neurobiology of Free Will*, Understanding Complex Systems, Springer, σελ. 243-260

Moll, J. de Oliveira-Souza, R., Bramati I.E., et al. (2002). Functional networks in emotional moral and nonmoral social judgments. *Neuroimage*, 16, pp. 696–703

Moll, J. de Oliveira-Souza, R., Eslinger, P.J. (2003). Morals and the human brain: a working model. *Neuroreport*, 14, pp. 299–305

Morris, S. (2009). The Impact of Neuroscience on the Free Will Debate. *Florida Philosophical Review*, V. IX, Issue 2, pp. 56-78

Morse, S.(2006). Brain overclaim syndrome and criminal responsibility: A diagnostic note. *Ohio State Journal of Criminal Law* 3: 397–412

Nagel, Th. (1979). What is it like to be a bat?. *Mortal questions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 166

Nichols, M.J., Newsome, W.T. (1999). The neurobiology of cognition, *Nature*, 402:

C35–C38.

Nida-Rümelin, J. (2005). *Über menschliche Freiheit* Reclam, Stuttgart, όπως αναφέρεται στο J. Habermas, (2007), *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*. *Philosophical Explorations*, V. 10, Issue 1, pp.13 – 50

Raine, A. (1993). *The psychopathology of crime: Criminal behavior as a clinical disorder*. San Diego: Academic Press.

Ramsey, W. *Eliminative Materialism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/materialism-eliminative/>.

Rose, S. (2006). *Future Directions in Neuroscience: a twenty year timescale*. Briefing prepared for the New Zealand Navigator Network.

Rosen, M. (1989). *Kant's Anti-Determinism*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, pp. 127-141

Roskies, A. (2002). *Neuroethics for the new millenium*. *Neuron*. V. 35, pp. 21-23

Roskies, A. (2011). *Why Libet's studies don't pose a threat to free will*, W. Sinnott-Armstrong (Ed.), *Conscious Will Responsibility*. Oxford University Press, pp. 11–22

Schneider, H. J. (2005). *Reden ber Inneres*. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, pp. 743-760 όπως αναφέρεται στο J. Habermas (2007), *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*. *Philosophical Explorations*, V. 10, Issue 1, pp. 13 – 50

Searle, J. R. (2001). *Free Will as a Problem in Neurobiology*. *Philosophy*, V.. 76, N. 298, pp.. 491-514

Searle, J. R. (2007). *Freedom and neurobiology: reflections on free will, language, and political power*. Columbia University Press

Seel, M. (2005). *Teilnahme und Beobachtung: Zu den Grundlagen der Freiheit*. *Neue Rundschau* 116:4, pp. 141-153 όπως αναφέρεται στο J. Habermas (2007), *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*, *Philosophical Explorations*, V. 10, Issue 1, pp. 13 – 50

Sellars, W. (1963). *Philosophy and the scientific image of man*. *Science, perception, and reality*. New York: Humanities Press

Singer, P. (2005). *Ethics and Intuitions*. *The Journal of Ethics*, V. 9, pp. 331–52

Sirigu, A., et al. (2004). *Altered awareness of voluntary action after damage to the*

parietal cortex. *Nature Neuroscience*, V. 1, pp. 80–84

Soon, C. S. et al. (2008). Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience*, V. 11, 5, pp. 543–545

Stephan, A. Krohs, U. and Toepfer, G. (2005). Emergente Eigenschaften. *Philosophie der Biologie Suhrkamp*, Frankfurt όπως αναφέρεται στο J. Habermas (2007), *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*, *Philosophical Explorations*, V. 10, Issue 1, pp. 13 – 50

Tallis, R. (2008). *The Lancet*, V. 372, Issue 9632, pp. 19 – 20

Tallis, R. (2010). What Neuroscience Cannot Tell Us About Ourselves. *The New Atlantis*, N. 29, pp. 3-25

Tancredi, L.R., & Brodie, J.D. (2007). Is a picture worth a thousand words? Neuroimaging in the courtroom. *American Journal of Law & Medicine*, V. 33, pp. 239

Thompson, S. K. (2007). A brave new world of interrogation jurisprudence? *American Journal of Law & Medicine*, V. 33, pp. 341-357

Toepfer, G., Krohs, U. and Toepfer, G. (2005). Der Begriff des Lebens. *Philosophie der Biologie Suhrkamp*, Frankfurt όπως αναφέρεται στο J. Habermas (2007), *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*, *Philosophical Explorations*, V. 10, Issue 1, pp. 13 – 50

Vidalis, T., & Gkotsi G. M. (2012). Neurolaw in Greece: An Overview. In Tade Matthias Spranger (Ed.) *International Neurolaw: A Comparative Analysis*. Springer Berlin Heidelberg, pp. 179-196

Von Savigny, E. and Schulz, O. (1995) *Wittgenstein über die Seele Suhrkamp*, Frankfurt όπως αναφέρεται στο J. Habermas (2007), *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?*, *Philosophical Explorations*, V. 10, Issue 1, pp. 13 – 50

Waal, F. (2006). The animal roots of human morality. *New Scientist*, V. 192, Issue 2573, pp. 60–61

Wegner, D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge: MIT Press

Επίμετρο

Σημειώσεις ελευθερίας

Η ελευθερία, ως μέρος της πραγματικότητας ικανό να καταστεί αντικείμενο σύλληψης των νοητικών μας διεργασιών και καταστάσεων, εγκαθίσταται εκ των πραγμάτων μία κλίμακα κι ένα επίπεδο επάνω από οποιαδήποτε άλλη διεργασία, καθώς δεν συνιστά είδος ή μερικότερη έκφραση ή έκφραση μίας εξ αυτών, όπως έχουν κατηγοριοποιηθεί ανά τη ροή των επιστημονικών επαναστάσεων. Αντιθέτως, ίσως και πέραν ακόμη και της αντιθέσεως ως σχήματος λόγου, η ελευθερία εμφανίζεται και εκφράζεται ως δυνατότητα, ως δύναμις, ως μέτρο διαύγειας, αντιστρόφως ανάλογη της προφητείας, της ιστορικής αναγκαιότητας, και της μοιρολατρίας. Ως αόρατη σπονδυλική στήλη της νόησης και κάθε εμπρόθετης με αυτή σύνθετης λέξεως.

Η ανάγκη του ανθρωπίνου είδους για εξήγηση και ερμηνεία, ας μην καταλήγει σε εμμονικούς ενθουσιασμούς κι ατέρμονες αυτοεπιβεβαιώσεις θεωριών, οι οποίες νομοτελειακά θα καταργηθούν ή θα αντικατασταθούν από άλλες, υποτιθέμενα πιο εξελιγμένες ως προς τα εργαλεία ή τα μέσα προσέγγισης της ουσίας. Ας απελευθερώσουμε την επιστήμη, τη φιλοσοφία και τη θρησκεία από το βάρος αποδείξεως αυτής της ανάστροφης κι ανάδρομης υποχρέωσης παροχής εξηγήσεων για τον Κόσμο, το Σύμπαν, ή το Θεό. Η μηδενική εστίαση είναι η μόνη πλήρης εστίαση, και η ταυτολογία είναι η ενδελέχεια όλων των αναζητήσεών μας στο ταξίδι μας στο Παρόν. Εις το όνομα μίας οποιασδήποτε τουλάχιστον φιλοδοξίας, ουδείς νομιμοποιείται να διατείνεται πως έχει την αληθή ερμηνεία του ατομικού ή του συλλογικού αναστοχασμού. Η αληθής ερμηνεία υπάρχει, όσο υπάρχει και μέσος συνετός πολίτης, μέσος άνθρωπος, μέση τιμή. Η θεωρία της κβαντικής φυσικής, η πλέον προωθημένη επιστημονική αντίληψη για τον κόσμο, έρχεται να επιβεβαιώσει αυτόν ακριβώς τον ισχυρισμό. Το momentum δύναται να επισυμβεί οπουδήποτε και οποτεδήποτε το αναζητήσουμε. Όταν η ενέργεια υποπέσει στο αντιληπτικό φάσμα μιας συνειδητότητας, τότε υποπίπτει κυριολεκτικά και υλοποιείται. Είναι, συνεπώς, πολύ πιθανό να είναι ανά πάσα στιγμή “ανοικτά όλα τα ενδεχόμενα” έτοιμα να υλοποιηθούν. Επομένως, για να αποδείξει η επιστήμη, ή ο κάθε ένας που αρνείται την ελευθερία ποικιλοτρόπως, στην παρούσα τουλάχιστον ιστορική και γνωσιακή συγκυρία, οφείλει να αποδείξει ποιος και γιατί επιλέγει από όλα τα δυνατά ενδεχόμενα εκείνου του απειρόβαθου συνειδησιακού φρέατος, τη μία και μοναδική σταγόνα του νέφους πιθανοτήτων που θα ποτίσει την ύπαρξή του επέκεινα κι ανεπιστρεπτί.

Ήτοι, για να εξηγηθεί η ελευθερία παντί τρόπω απαιτείται να βιωθεί αδιαπραγμάτευτα, αδιαμεσολάβητα, αδιαίρετα, άνευ αρχών καθοδηγητικών, άνευ περιορισμών, δεσμεύσεων, διλημμάτων, άνευ ετέρου. Η ελευθερία είναι ένα ιερό προς το οποίο όταν κινείται κανείς “χρή άνυπόδητον προσιέναι”, άλλως ο νους περιπίπτει σε κυκλικές νοητικές περιδινήσεις

γύρω από τον άξονα ενός μόνο σημείου σε ένα σύμπαν τουλάχιστον δέκα (10) διαστάσεων, αιχμάλωτος ενός κατακερματισμού της ύπαρξης σε αυθαίρετα τεμαχίδια γνώσης, είτε αυτά είναι εικόνες, λέξεις, ήχοι, ή ιδέες που διψούν για μια επαλήθευση αδύνατη, βυθίζοντας έτσι τη μοναδική σανίδα μας στη γαλαξιακή μας Οδύσσεια· το δικαίωμα αρνησικυρίας του ανθρώπου κατά την απολογία του ενώπιον της αδυσώπητης αβύσσου της ύπαρξης στο επάλληλο.

Εξάλλου, το κυρίαρχο -αν όχι το ένα και μοναδικό- διακύβευμα, για το οποίο η ανθρωπότητα τη δεδομένη στιγμή του εξελικτικού χωροχρόνου -υπό τον όρο, πάντα, πως κάτι τέτοιο σε τελική ανάλυση υφίσταται- καλείται να λογοδοτήσει ενώπιον της ενδελέχειας αλλά και της εντελέχειας, ουδέποτε έπαυσε, αφ' ης στιγμής η δύναμις του αναστοχασμού κατέστη προσβάσιμη στον homo sapiens ως είδος, να είναι η αδυναμία μη-τάυτισης του εκάστοτε σημασιολογικού περιεχομένου που μπορεί να ενσωματώνει μία έννοια, αλλά και η προσκόλληση στην αυτούσια διατηρησή του ως έχει, με το απόλυτο, αδιασάλευτο και αιώνιο Παρόν.

Η ελευθερία δεν ορίζεται, δεν προσδιορίζεται, δεν περιγράφεται. Η ελευθερία είναι *υπαρκτική*. Μία ονειρική αίσθηση πτήσης ή αιώρησης σε ένα ταξίδι ολοκληρωτικής αναζήτησης δίχως προορισμό, και εν τη απουσία του ορμέμφυτου φόβου αντίκρυ στο υπέροχο άγνωστο. Η οικειοθελής βάδιση στη λεωφόρο της ενθαλπίας.

Φυσάει, και τις στιγμές τις ζει κανείς όταν χαμογελά ορθός μπροστά στις μοίρας το ακατανόητο ηλιοβασίλεμα· το σκοτάδι, μην το ξεχνάς, τρέχει με την ταχύτητα του φωτός. Έτσι, μην αφήσεις ποτέ τον τρόπο που διαλέγεις να χορεύεις ανάμεσα στα αιχμηρά θρύψαλα αυτής της άρρητης χρωματομορφής να επιβάλλεται πραξικοπηματικά στο εκ των ων ουκ άνευ υφιστάμενο μεσοδιάστημα μεταξύ είναι και ίσως, αφού εύγλωττα θα μπορούσε να διαγνωσθεί ως εμπόδιο προς εξέλιξη η αδυναμία της συνείδησης να προβεί στο διαχωρισμό της διαισθητικής από τη με όρους αυτοεκπληρούμενης προφητείας προβαλλόμενη προς τούτο εμπειρία.

Στης μοίρας το συντακτικό είμαστε απλοί εμπρόθετοι επιρρηματικοί προσδιορισμοί που συντάσσονται με δοτική.

Μόνο δοτική.

Ελευθερία ή ελευθερία.

Μία συμπαθητική ανασυγκρότηση

Το φιλοσοφικό ερώτημα περί της φύσεως της φύσης, του τι είναι φύση με άλλα λόγια, έχει απασχολήσει την ανθρώπινη σκέψη ίσως περισσότερο από κάθε άλλο, τόσο σε επίπεδο οντολογίας όσο και σε επίπεδο γνωσιολογίας. Επιπλέον, η επιστήμη έχει αποδειχθεί μέχρι τούδε ο δοκιμότερος και αποτελεσματικότερος τρόπος διερεύνησης αυτού του ερωτήματος. Στην πορεία του χρόνου, ωστόσο, η επιστήμη επιμερίστηκε σε πολλές “επιστήμες”. Το ερώτημα είναι πλέον εάν η γνώση περί φύσης οφείλει να υπαγορεύεται από κάποιες -και αν ναι ποιες από αυτές τις επιμέρους επιστήμες;- ή εάν μπορούμε να οδηγηθούμε σε πληρέστερη γνώση μέσω ενός γνωσιολογικού μονισμού. Σε τελευταίο επίπεδο, μέσα στην όποια φύση καταλήγουμε να δεχόμαστε κάθε φορά, υπάρχει η ελευθερία ή είναι απλώς ένας ακόμη μύθος που έπαιξε και συνεχίζει να παίζει το ρόλο του στην πορεία της ανθρωπότητας;

Στο κείμενο που ακολουθεί θα προσπαθήσω να ανασυγκροτήσω τις θέσεις τριών σύγχρονων φιλοσόφων, του Barry Stroud, του John Dupré και του Mario de Caro, και οι οποίες αφορούν στα ερωτήματα που διατυπώθηκαν παραπάνω. Οι θέσεις αυτές αναδιπλώνονται σε τρία άρθρα^{1, 2, 3} αντίστοιχα, από τα οποία αφού διαγράψω τη συλλογιστική πορεία του καθενός συγγραφέα εντοπίζοντας το καλύτερο δυνατό επιχείρημα, στη συνέχεια θα επιδιώξω να τοποθετηθώ κριτικά απέναντί τους, αναζητώντας ταυτόχρονα μια κοινή βάση των τριών, καταλήγοντας σε ένα κατά το δυνατόν περιεκτικό συμπέρασμα.

i. Τί (μπορεί να) είναι φύση;

Στο άρθρο του ο Barry Stroud πραγματεύεται κριτικά την πιο πρόσφατη ιστορικά στροφή της φιλοσοφικής σκέψης προς τη φυσιοκρατία. Στόχος του είναι να ορίσει τι είναι φύση τόσο οντολογικά, όσο και γνωσιολογικά. Το κρίσιμο για τον Stroud είναι το περιεχόμενο της έννοιας «φύση», αρνητικό και θετικό. Εδώ εντοπίζει και το πρόβλημα ορισμού της φυσιοκρατίας σήμερα, καθώς όπως αναφέρει «κάτι που φαίνεται να μην έχει γίνει αντικείμενο φυσιοκρατικής πραγμάτευσης είναι η ίδια η φυσιοκρατία». Στο πρόβλημα της φυσιοκρατίας θεωρεί πως το ζήτημα δεν είναι εάν κάποιος πρέπει ή δεν πρέπει να αποκαλείται φυσιοκράτης, αλλά το τι θα πρέπει ή δεν θα πρέπει να συμπεριλαμβάνεται σε αυτό που νοείται ως φύση. Μάλιστα, στις σχετικές διαφωνίες προσάπτει την κατηγορία πως προσπαθούν να επιλύσουν το πρόβλημα με μέσα που δεν θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν αμιγώς φυσιοκρατικά. Διακρίνει τη φυσιοκρατία στις δύο αλληλένδετες όψεις της (από τη μια ως άποψη του τι και πως υφίσταται στον κόσμο και από την άλλη ως άποψη για ό, τι υφίσταται στον κόσμο) και θεωρεί δεδομένο πως για να είναι συνεπής η φυσιοκρατία πρέπει να αντιτίθεται στην υπερφυσιοκρατία. Η δεύτερη νομιμοποιείται στα πλαίσια

του αντιληπτού κόσμου βάση ενός δρώντος έξω και πέρα από τον οικείο αυτό κόσμο και αυτή τη θέση υποστηρίζουν πολλοί σε ότι αφορά το δόκιμο της εκάστοτε γνωσιολογίας.

Υποστηρίζει πως στη μελέτη του κόσμου οφείλουμε να προτάσσουμε έναν καθορισμένο πάντως ορισμό με κάποιους περιορισμούς του τι εστί κόσμος, διαφορετικά είναι ομιχλώδης ο σκοπός και ο τρόπος μας. Εάν αρχίσουμε να εξειδικεύουμε το τι είναι φύση και τι αυτό συνεπάγεται, καταλήγουμε σε μια καθορισμένη μεν, αλλά περιορισμένη φυσιοκρατία στην οποία ασκούνται πιέσεις ώστε να συμπεριληφθούν ολοένα και περισσότερα πράγματα στην εννόηση του τι είναι φύση. Από την άλλη, αν αυτή η εννόηση διατηρήσει τον περιοριστικό και καθορισμένο χαρακτήρα της, τότε αναμφίβολα στρεβλώνονται και ενίοτε απορρίπτονται φαινόμενα τα οποία μια φυσιοκρατική εννόηση υποτίθεται πως πρέπει να εξηγεί.

Η φυσιοκρατία ως τρόπος διερεύνησης του κόσμου θεωρείται, μας λέει ο Stroud, από όλους ως κάτι καλό. Ωστόσο, κατά τον λογικό θετικισμό, τέτοιου είδους μελέτες δεν είναι μέρος της φιλοσοφίας. Οι φιλόσοφοι δεν μπορούν να αποφαίνονται ως επαγγελματίες σχετικά με το πως πράγματι αποκτάται και αναπτύσσεται η επιστήμη, αλλά σχετικά με ό,τι ονομάζεται “λογική” της επιστήμης. Ωστόσο, η απόρριψη της ιδέας του *a priori* από τον Quine και η συνακόλουθη πεποίθηση ότι εφόσον τα μέσα που διαθέτουμε για να αποκτούμε γνώση είναι μέρος του φυσικού κόσμου, και ως τέτοια θα πρέπει να τα προσεγγίζουμε το ίδιο εμπειρικά με αυτόν, οδηγούν στο συμπέρασμα πως η γνωσιολογία δεν μπορεί να απορρίπτει τη γνώση που προκύπτει από την εμπειρική μελέτη του ανθρώπινου φαινομένου. Κατά τον Quine, “η γνώση, ο νους και το νόημα είναι μέρος του ίδιου κόσμου με τον οποίον αφορούν και πρέπει να τα μελετάμε με το ίδιο εμπειρικό πνεύμα που διαπνέει τις φυσικές επιστήμες”.

Σύμφωνα, μάλιστα, με μια ακραία φυσιοκρατική άποψη (φυσικοκρατία), όλος ο φυσικός κόσμος συγκεντρώνεται στα φυσικά γεγονότα και πέρα από αυτά δεν υφίσταται τίποτε άλλο, άρα και όσα αληθεύουν περιορίζονται σε αυτό. Συνεπώς, δεν υφίστανται τα ψυχολογικά γεγονότα ως τέτοια, εκτός κι αν αυτά τα ερμηνεύσουμε ως μεταμφιεσμένα φυσικά γεγονότα που λαμβάνουν χώρα στον ανθρώπινο οργανισμό. Ο Stroud θεωρεί τη θέση αυτή εξαιρετικά περιορισμένη και εν μέρει παράλογη εφόσον τη στιγμή που ο (περιοριστικός) φυσιοκράτης δηλώνει πως πιστεύει πως δεν υφίστανται τα ψυχολογικά γεγονότα, την ίδια στιγμή αυτός εκφράζει ένα τέτοιο γεγονός, μια πίστη, την ύπαρξη της οποίας απορρίπτει. Επομένως, κάθε έλλογη φυσιοκρατία οφείλει πριν απ’ όλα να μπορεί να εξηγήσει την ουσία της σκέψης, της αίσθησης και της συνακόλουθης πράξης.

Κάτι ανάλογο συμβαίνει και με την άρνηση ύπαρξης των χρωμάτων εκ μέρους της επιστημονικής φυσιοκρατίας. Όπως και να ‘χει, αυτή οφείλει να εξηγήσει τις πίστεις που δημιουργούν τα χρώματα, με τον περιορισμό πως δεν δύναται να αποδείξει την ανυπαρξία τους με αναφορά σε οποιαδήποτε πραγματική συνθήκη. Έτσι, στην προσπάθεια ορισμού και περιορισμού

του τι είναι φύση, η περιορισμένη φυσιοκρατία δεν μπορεί να εξηγήσει φαινόμενα που μας ενδιαφέρουν άμεσα, όπως η κατ' αίσθησιν αντίληψη των χρωμάτων, τα λογικομαθηματικά αντικείμενα και οι πίστεις, οι σκέψεις και οι πεποιθήσεις. Χαρακτηριστικά, ο Stroud γράφει:

“Προφανώς, το επιθυμητό είναι ένας φυσικός κόσμος κατανοητός όχι απλώς ως ένα σύνολο φυσικών αντικειμένων, αλλά ως ένας κόσμος στον οποίο αυτά τα φυσικά αντικείμενα έχουν μόνο φυσικές ιδιότητες, υφίστανται μόνον με φυσικές σχέσεις αλλήλοις, και αλληλεπιδρούν μόνο με φυσικούς τρόπους. Το χρώμα, η ομορφιά, η αρετή και άλλες μορφές αξίας μπορούν έτσι να αποκλειστούν από έναν τέτοιο κόσμο υπό τον όρο ότι δεν αποτελούν αμιγή χαρακτηριστικά των πραγμάτων. Αυτό είναι που δημιουργεί και το μεταφυσικό πρόβλημα: εάν ο κόσμος είναι αποκλειστικά φυσικός, πως μπορεί το χρώμα ή η ομορφιά ή οποιοδήποτε άλλο μη-φυσικό χαρακτηριστικό να ενταχθεί στον κόσμο καθεαυτό ανεξάρτητα από εμάς;”⁴

Ο περιοριστικός φυσιοκράτης, μας λέει ο Stroud, δεν αρκείται ούτε στην αφυσιοκρατία του Moore, ούτε στην εκφρασιοκρατία, κι έτσι καταλήγει στον ευθύ αναγωγισμό. Οι ανθρώπινες στάσεις μπορεί να είναι αληθείς ή ψευδείς και να ισχύουν όντως στον φυσικό κόσμο, ως «φυσικές» όμως δεν μπορούν να έχουν αξιολογικό περιεχόμενο. Άρα, το αξιολογικό μας λεξιλόγιο εξαλείφεται.

Το ίδιο πρόβλημα με τα χρώματα και την ηθική, προκύπτει, όπως προανέφερα, στο επίπεδο της περιοριστικής φυσιοκρατίας και με τα μαθηματικά. Η αναμφίβολη μαθηματική και λογική γνώση δεν μπορούν να εξηγηθούν με αναφορά σε αμιγώς περιορισμένους φυσιοκρατικούς όρους. Και αυτή η απόρριψη, οφείλει πάντως να γίνει όχι με όρους μαθηματικών και λογικών γεγονότων, γεγονόσ που ο Stroud θεωρεί πως ένας φυσιοκράτης θεωρητικός δεν μπορεί να ανταπεξέλθει χωρίς τις δικές του μαθηματικές και λογικές πίστεις.

Ο Stroud μοιάζει να τάσσεται υπέρ μιας διευρυμένης φυσιοκρατίας, με την έννοια ότι η τελευταία αμβλύνεται και περιλαμβάνει ότι έχει ανακαλυφθεί πως είναι απαραίτητο για την κατανόηση του τι είναι ο κόσμος. Ό, τι δεν μπορεί να αποφευχθεί, πρέπει να γίνεται δεκτό.

Στο επίπεδο της ηθικής ο Stroud υποστηρίζει το ανάλογο. Μια διευρυμένη φυσιοκρατία που θα δέχεται τις αξιολογικές προτάσεις προκειμένου να μπορούμε να κατανοούμε τις αξιολογικές στάσεις των άλλων είναι απαραίτητη. Εν τέλει, η φυσιοκρατία καλό είναι να είναι ανοικτή και να μη δεσμεύεται από a priori παραδοχές που αδυνατούν να λάβουν υπόψη κάθετι νέο που ανακύπτει και μπορεί να ωθήσει τη γνώση ένα βήμα παραπέρα. «Ανοιχτό μυαλό», λοιπόν, είναι το αίτημα του Stroud.

ii. Η “παγίδα” του μονισμού

Ο John Dupré αναδιπλώνει ένα από τα βασικά φιλοσοφικά προβλήματα που αντιμετωπίζει η θεωρία του μονισμού· τη μη αμελητέα εισροή υπερφυσιοκρατικών αποχρώσεων. Ένα καλό εργαλείο, λοιπόν, προς διασάφηση και έλεγχο αυτών των εισροών είναι η μελέτη της αντιυπερφυσιοκρατίας, νοούμενη ως άρνηση της ιδέας περί ύπαρξης οντοτήτων που βρίσκονται εκτός της κανονικής πορείας της φύσης. Απώτερος στόχος του εν προκειμένω είναι να δείξει πως ο μονισμός αποτελεί μεταφυσική θέση. Η συλλογιστική του πορεία περνάει, λοιπόν, μέσα από τη δέσμευση για την εξηγητική εμβέλεια της επιστήμης και τη συχνά παράλληλη με αυτή ιδέα πως η επιστήμη είναι συνεχής και ομοιογενής δραστηριότητα, παραδοχή που οδηγεί απευθείας στον φυσιοκρατικό μονισμό.

Η σύγχρονη φυσιοκρατία για τον Dupré συσχετίζεται -ανεύλογα- με τον μονισμό καθώς θεωρείται πως οι λόγοι που αντιφάσκουν την ύπαρξη ψυχών και ζωτικών ρευστών χρησιμοποιήθηκαν και κατά της ιδέας περί ύπαρξης του νου, αλλά και των ίδιων των σωμάτων.

Αυτή η λάθος συλλογιστική πορεία, θεωρεί ο Dupré, θα έπρεπε να έχει την ακριβώς αντίθετη φορά και η φυσιοκρατία να απορρίψει παρά να αποδεχτεί τον μονισμό. Το πρόβλημα με τις ψυχές και όσα σχετίζονται με αυτές είναι πως ενίοτε εκλαμβάνονται ως οντότητες ικανές να ασκήσουν αιτιακή δράση και η φυσιοκρατία δεν δέχεται πως κάτι το άυλο μπορεί να ασκήσει τέτοια δράση.

Ίσως γιατί έχουμε την πεποίθηση πως αιτιότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά έλξεις και απώσεις στην αλληλεπίδρασή ανάμεσα σε υλικά. Επομένως, οτιδήποτε αποδίδεται αιτιακά σε κάτι πέρα από τον υλικό κόσμο οι φυσιοκράτες το αποκλείουν ως υπερφυσιοκρατικό. Η κβαντομηχανική όμως έχει διαφορετική “γνώμη” για τον κόσμο μιας και τα στοιχειώδη σώματα, τα οποία αποτελούν το οντολογικό θεμέλιο των υλιστών, μοιάζει να μην είναι καν σώματα, αλλά κύματα που μάλιστα φαίνεται να μην κατέχουν καν θέση στο χώρο. Σε αντίθεση με τον υλισμό, η φυσιοκρατία δεν φαίνεται να έχει κάποιο πρόβλημα με τις εξελίξεις αυτές. Εκείνο που είναι προβληματικό είναι πως η τελευταία συχνά νοείται πως συνεπάγεται τον μονισμό. Ωστόσο, το βήμα από τη φυσιοκρατία στο μονισμό παραβιάζει τη φιλοσοφική δέσμευση του εμπειρισμού.

Ο Dupré θεωρεί πως ο μονισμός αποτελεί μύθο, ο οποίος μάλιστα στηρίζεται στο μύθο περί ενότητας στην επιστήμη με την έννοια ότι αποτελεί μια ψευδή αφήγηση που επιτελεί όμως σημαντικές λειτουργίες στη ζωή όσων την ενστερνίζονται. Η ιδέα της ενότητας της επιστήμης γνωρίζει τη διαίρεση σε παράγοντες που υποβάλλουν την ενότητα ως προς τη μέθοδο και σε παράγοντες που την υποβάλλουν ως προς το περιεχόμενο.

Η ιδέα της μιας και μοναδικής επιστημονικής μεθόδου ωστόσο είναι προβληματική για έναν

απλό λόγο· υφίσταται ποικιλία επιστημονικών πρακτικών καθώς οι διάφορες μεθοδολογίες αναπτύχθηκαν στη βάση διαφορετικών πεδίων γνώσης και συνακόλουθων ερωτημάτων. Το καλύτερο που μπορούμε να κάνουμε κατά τον Durré, αντί να αναζητούμε τη μια και ενιαία επιστημονική μέθοδο, είναι να καταρτίσουμε έναν κατάλογο με γνωστικές αρετές στον οποίο θα υποβάλλουμε την όποια πρακτική θεωρούμε πως μπορεί να προσθέσει γνώση επιπλέον. Το φαινομενικά αδύναμο σημείο του εγχειρήματος αυτού είναι πως πολλά από τα κριτήρια θα είναι επηρεασμένα από τον δικό μας ενθουσιασμό για κάποιες από αυτές τις πρακτικές όσον αφορά στη δυνατότητά τους να αποτελούν επιστημονικά παραδείγματα. Ωστόσο, το στοιχείο αυτό της κυκλικότητας μπορεί να ξεπεραστεί δεδομένου του γνησίως εμπειρικού ερείσματος της “ροπής” μας προς αυτές τις επιλογές. Επιπροσθέτως, η ποικιλία των υφιστάμενων επιστημονικών πρακτικών είναι τόσο μεγάλη ώστε οποιαδήποτε απόπειρα ομοιόμορφης αξιολόγησης καθίσταται πρακτικά αδύνατη. Η κάθε μια μεθοδολογία έχει αναπτυχθεί στη βάση διαφορετικών προβλημάτων και ερωτημάτων στα οποία εκλήθη να δώσει απάντηση.

Αναφορικά με την ενότητα ως προς το περιεχόμενο η κλασική αντίληψη που επιβιώνει ακόμα και σήμερα είναι ο φυσικοκρατικός αναγωγισμός, με κάθε επιστήμη να είναι υπόλογη ιεραρχικά στο κατώτατο επίπεδο των δομικών στοιχείων που εξετάζει η φυσική. Ακόμη όμως και αν κάποιο αναγωγιστικό επιχείρημα τελεσφορήσει, αυτό δεν συνεπάγεται πως η γενίκευση της αναγωγής θα οδηγήσει σε ασφαλή συμπεράσματα τη στιγμή μάλιστα που δεν έχουμε -και δεν διαφαίνεται να έχουμε σύντομα- φθάσει στο απόλυτο όριο της θεμελιώδους φυσικής, όπως διαφαίνεται από τις τελευταίες ανακαλύψεις της κβαντομηχανικής θεωρίας. Αυτό που ο Durré υπογραμμίζει σε ότι αφορά τον αναγωγισμό γενικότερα είναι πως πρέπει να έχουμε κατά νου ό,τι οι προσπάθειες κατανόησης φαινομένων σε ορισμένο επίπεδο οργάνωσης καθορίζουν τα ταξινομικά σχήματα σε αυτό το επίπεδο, χωρίς να είναι αναγκαίο τα ταξινομικά αυτά συστήματα να συσχετίζονται τεχνηέντως με αντίστοιχα συστήματα κατώτερων επιπέδων. Προτείνει λοιπόν να εγκαταλειφθεί το δόγμα περί πληρότητας της φυσικής και συνακόλουθα το δόγμα περί ενότητας της επιστήμης. Αυτό συμβαίνει, διότι τα συμπεράσματα στα οποία τοιουτοτρόπως καταλήγουμε ισχύουν σε “συνθήκες εργαστηρίου”, με άλλα λόγια ισχύουν για απλά και απομονωμένα συστήματα και η γενίκευσή τους σε κάθε σύστημα πολυπλοκότερο ή μη είναι αναμφίβολα επικίνδυνη.

Οι αρετές που πρέπει να έχουν τα επιστημονικά εγχειρήματα είναι ποικίλες και ανομοιογενείς. Δεν απορρέουν αποκλειστικά από εμπειρικά δεδομένα, αλλά και από πρακτικό λογισμό. Κατά συνέπεια δεν μπορώ να ισχυριστώ πως μια κρίση υπαγορεύεται από τα εμπειρικά δεδομένα, αλλά πως στηρίζεται σε αυτά για να εξαχθεί. Εξάλλου, πάντοτε θα απαιτείται μια μεταφυσική απόφαση. Η αμιγής εμπειρία ποτέ δεν θα μας οδηγήσει σε συμπεράσματα καθολικά και αναγκαία, με τον τρόπο που το κάνει η ταύτιση. Έτσι, ο δυισμός μοιάζει να είναι μια μη εσφαλμένη επιλογή. Σίγουρα όμως δεν είναι εύλογη.

Λαμβάνοντας υπόψη πως την εμπειρία μας της φύσης τη συναποτελούν πλήθος πραγμάτων, ιδιοτήτων και αιτιακών δυνάμεων που όλες δεν είναι δυνατόν να αναχθούν στο φυσικό υλικό που τα δομεί, γίνεται κατανοητό πως ο μονισμός δεν θεμελιώνεται πάνω στον εμπειρισμό. Με τον τρόπο αυτό όμως αποδίδονται στα φυσικά υλικά υπερφυσικές δυνάμεις, ήτοι δυνάμεις που μπορεί να μην υπάρχουν στο κατώτερο επίπεδο, εμφανίζονται ωστόσο και δρουν αιτιακά σε ανώτερα επίπεδα. Αυτό αντιτίθεται θεμελιωδώς στη φυσιοκρατία.

Το αίτημα του Durré, ως οντολογικού μονιστή και ταυτόχρονα γνωσιολογικού πλουραλιστή, ώστε να βρεθεί ο δρόμος προς την ενότητα της γνώσης είναι μια πλουραλιστική φυσιοκρατία μέσω της απόρριψης της ενότητας της επιστήμης. Αυτό σημαίνει πρακτικά πως η φυσική φύση είναι μια, οι τρόποι διερεύνησης και αντίληψης-αλληλεπίδρασης με αυτήν είναι περισσότεροι του ενός.

Προτείνει την απόρριψη της ενότητας της επιστήμης σε μια προσπάθεια να οδηγηθούμε προς “ό,τι έχει αξία στην ενότητα της γνώσης”, με τη χρήση της ποικιλίας των πρακτικών που την προσπορίζουν και τις αρετές που τις χαρακτηρίζουν.

iii. Ελεύθερη βούληση: Χίμαιρα ή πραγματικότητα;

Στο εν λόγω άρθρο, ο Caro εξετάζει το επανελθόν στο φιλοσοφικό προσκήνιο ζήτημα της δυνατότητας της ελεύθερης βούλησης. Η χιουμικών καταβολών συμβατοκρατία, όπου η ελευθερία ορίστηκε ως απουσία εξαναγκασμού αναφορικά με το πράττειν, έμοιαζε να έχει λύσει το πρόβλημα τοποθετώντας εσωτερικά της αιτιακής αλυσίδας και τα κίνητρα ή τα ελατήρια του δρώντος υποκειμένου. Ο Caro υποστηρίζει πως η (επαν)άνοδος του σκεπτικισμού στο εν λόγω ζήτημα δεν είναι τίποτε άλλο παρά παρενέργεια της αποδοχής ορισμένων μεταφυσικών προκειμένων που με τη σειρά τους απορρέουν από μια «περιορισμένη ή επιστημονική φυσιοκρατία».

Ο σκεπτικισμός σχετικά με την ιδέα της ελεύθερης βούλησης έχει εκφραστεί σε δύο επίπεδα, ήτοι στο επίπεδο του μυστηριακού και σε εκείνο του ψευδαισθητικού. Η μυστηριακή άποψη υποστηρίζει πως ακόμη κι πρόκειται γνήσιο πρόβλημα, δεν είναι δυνατή η επίλυσή του. Η δεύτερη άποψη υποστηρίζει πως δεν υφίσταται γνήσιο πρόβλημα καθώς η ιδέα της ελεύθερης βούλησης είναι μεν χρήσιμη και λειτουργική, αποτελεί ωστόσο ψευδαίσθηση. Πρόκειται για μια μορφή γνωστικού και μια μορφή αντιρεαλιστικού σκεπτικισμού αντίστοιχα που κατά τον Caro πηγάζουν από την πλέον σύγχρονη επιστημονική κοσμοεικόνα.

Οι δύο επικρατέστερες θεωρίες που υποστηρίζουν την ιδέα της ελεύθερης βούλησης ήτοι η συμβατοκρατία και η ελευθεριακή ασυμβατοκρατία, αδυνατούν να καλύψουν τους δύο όρους της αυτοδιάθεσης του ελεύθερου δρώντος υποκειμένου και του δύνασθαι άλλως πράττειν, οι οποίοι μοιάζουν συστατικοί μιας τέτοιας θεωρίας. Και μπορεί τα επιχειρήματα κατά αμοτέρων να

φαίνονται αμάχητα, ωστόσο η ενόραση περί ελευθερίας είναι πολύ ισχυρή. Και ίσως τελικά αυτή η ενόραση -αν αποδειχθεί μύθος- να επιτελούσε απλώς τον νυχτοφύλακα της ηθικότητας και της αίσθησης της προσωπικής αξίας. Ο Caro πιστεύει πως υπάρχουν λόγοι θεωρητικής θεμελίωσης της ελευθερίας σε ορισμένες περιπτώσεις και το γεγονός αυτό είναι ικανό να υποβάλει την ιδέα πως στη σκεπτικιστική συλλογιστική υφίσταται σφάλμα. Έτσι, θεωρεί πως εφόσον σε πολλές περιπτώσεις αποδίδεται ορθολογικότητα και αυτονομία σε δρώντα υποκείμενα, όπως στις περιπτώσεις της προθετικής ψυχολογίας, της κοινωνιολογίας, της ιστορίας και της ανθρωπολογίας, η ελευθερία είναι προϋπόθεση καθώς το πράττειν δυνάμει ενός λόγου επιτάσσει τον αυτοκαθορισμό καθώς και το δύνασθαι άλλως πράττειν. Προς επίρρωση της θέσης του, ο Caro επικαλείται και την πτώση του κύρους της ίδιας της αιτιότητας εκ μέρους των φυσικών επιστημών.

Και αυτός με τη σειρά του, ως αίτημα προβάλλει την απομάκρυνση από τις παραδοχές μιας περιορισμένης/επιστημονικής φυσιοκρατίας που τροφοδοτεί το «καταστρεπτικό μένος» των σκεπτικιστών και αντιπροτείνει έναν μη καρτεσιανό πλουραλισμό όπως τον περιγράφει ο John Dupré.

iv. Κριτική τοποθέτηση και εύρεση κοινής βάσης

Ο Stroud προσπαθεί να δείξει πως η περιορισμένη φυσιοκρατία αδυνατεί να δώσει απάντηση και να εξηγήσει φαινόμενα αντιληπτά ακόμη και από την άμεση εμπειρία. Περιγράφει γλαφυρά το ατελέσφορο του χάσματος ανάμεσα στις δύο κουλτούρες: την επιστημονική *stricto sensu* και την ανθρωπιστική. Το ατελέσφορο της διατήρησης ή και διεύρυνσης αυτού του χάσματος είναι για τον ίδιο εμφανές. Κατά τη γνώμη μου, το εάν ισχύει η όχι ο αναγωγισμός δεν έχει να κάνει με την επιστημονικότητα ή μη ενός πεδίου διερεύνησης του κόσμου ή τμημάτων αυτού, αλλά με τον τρόπο που θα επιχειρήσουμε να συνδέσουμε τις θεωρίες. Το γεγονός πάντως ότι πρέπει κάπως να συνδεθούν είναι αίτημα όχι πρόσφατο στη φιλοσοφική συζήτηση που ανοίγει ο Dupré.

Με τον τρόπο αυτό, ήδη από τη δεκαετία του '60 είχε καταστεί σαφές πως όσο το χάσμα ανάμεσα στις δύο κουλτούρες μεγαλώνει, τόσο πιο εύκολα σχέδια όπως η ευθεία αναγωγιστική φυσιοκρατία θα βρίσκουν έδαφος και θα εξελίσσονται εις βάρος της επιστήμης. Εκείνο που ο Dupré καθιστά σαφές είναι πως όσο και εάν η εμπειρία μας μας δίνει τη βάση και τον ενθουσιασμό εκείνο ώστε να αποφασίσουμε εάν κάτι είναι επιστημονικό ή όχι, το γεγονός ότι πάντοτε απαιτείται, όπως προανέφερα, μια μεταφυσική παραδοχή-απόφαση, είναι αναμφισβήτητο. Ο πρακτικός λογισμός είναι αυτός που χαρακτηρίζει τα επιστημονικά εγχειρήματα και τις όποιες αρετές τους και όχι τα ίδια τα εμπειρικά δεδομένα που καλούνται να αξιολογήσουν. Το αντίθετο θα ήταν πέρα από κυκλικό και φαύλο, ίσως και λίγο αφελές.

Ο Caro θεωρεί πως η ελευθερία βούλησης υπάρχει και έχει στόχο να τη διασώσει. Επιχειρεί να

δώσει ένα θεωρητικά θεμελιωμένο επιχείρημα υπέρ της ενόρασης της ελευθερίας και ισχυρίζεται πως αυτή δεν είναι μυστηριώδης ούτε και ψευδαισθητική διότι είναι κάτι το οποίο δεχόμαστε ως αποδεδειγμένο από τις κοινωνικές επιστήμες. Κατά τη γνώμη μου, όμως, ο Caro εν προκειμένω υποπίπτει σε λήψη του ζητουμένου και το επιχείρημά του στη βάση αυτή μπορεί να είναι διαισθητικά ισχυρό, ωστόσο ελέγχεται συλλογιστικά βάσει των κανόνων της λογικής.

Παρόλαυτά, όλη η ιστορία για το ασύμβατο της ελευθερίας με την αιτιότητα δεν παύει να στηρίζεται στην παραδοχή περί αιτιότητας. Υπάρχει όμως η αιτιότητα; Ο Χιούμ θεώρησε ως εμπειριστής πως μπορούμε να φθάσουμε το ανώτερο μέχρι τη συσχέτιση, όχι την καθολίκευση. Όμως, ακόμα και η σύγχρονη φυσική έχει αντικαταστήσει την ανεπαρκή αιτιότητα με τις διαφορικές εξισώσεις. Όπως και να έχει το ζήτημα, το ανθρωπολογικό ερώτημα δεν δύναται να σταθεί σε έναν αναγωγιστικό μονισμό.

Οι τρεις φιλόσοφοι της επιστήμης έχουν ως φαίνεται στόχο να απορρίψουν τον φυσικοκρατικό αναγωγισμό σε όλες του τις μορφές ως γενικά επικίνδυνο και στερούμενο συνέπειας εγχείρημα. Το αίτημα που προβάλλουν είναι η διεύρυνση της φυσικοκρατίας τόσο σε οντολογικό όσο και σε γνωσιολογικό επίπεδο όπου προκρίνουν τον πλουραλισμό ως ασφαλέστερη και πληρέστερη μορφή διερεύνησης του κόσμου. Κοινό αίτημα είναι η δρομολόγηση των γνωσιολογικών πεδίων πάνω σε μια διευρυμένη, μη αναγωγιστική φυσικοκρατία, όπου η αρετή του ανοικτού μυαλού, η ιδέα της συνεργασίας των κουλτούρων, η ανοικτή και καλοπροαίρετη κριτική, και η συνακόλουθη αυτών λαγαρή προώθηση αυτού που μπορούμε χονδρικά να αποκαλέσουμε επιστημονική γνώση για τον κόσμο και τον άνθρωπο μέσα σε αυτόν, να μπορούν να παράγουν γνώση χρήσιμη και όχι γνώση για τη γνώση ή απλά κατευθυνόμενη από ταπεινά ελατήρια.

1. Barry Stroud, "The Charm of Naturalism", *Proceedings of the American Philosophical Association*, 70, 1996, pp. 43-55
2. John Dupré, "The Miracle of Monism", *Naturalism in Question*, Cambridge (MA: Harvard University Press, 2005), pp. 36-58
3. Mario de Caro, "Is Freedom Really a Mystery?", *Naturalism in Question*, Cambridge (MA: Harvard University Press, 2005), pp. 188-200
4. Barry Stroud, "The Quest for Reality – Subjectivism & the Metaphysics of Colour", Oxford University Press, 2002, pp. 49