

Ο ΗΠΙΟΣ ΝΤΕΤΕΡΜΙΝΙΣΜΟΣ, ΤΟ ΔΟΓΜΑ ΤΗΣ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗΣ ΚΑΙ Η ΠΕΡΙΠΤΩΣΗ ΤΩΝ ΔΙΛΗΜΜΑΤΩΝ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ο ήπιος ντετερμινισμός (soft determinism) και το δόγμα της συμφιλίωσης (compatibilism)⁽¹⁾ είναι — παρά τις διαφορές τους — δύο στενά συνδεδεμένες φιλοσοφικές τοποθετήσεις απέναντι στο παραδοσιακό πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης. Κοινό τους σημείο είναι η πεποίθηση ότι αιτιότητα και ελευθερία δεν είναι καταστάσεις αμοιβαία αποκλειόμενες, όπως διατείνονται οι καθαρόαιμοι ντετερμινιστές (ή, ακόμα, και οι καθαρόαιμοι αιτιοκράτες) αλλά καταστάσεις που μπορούν να συνυπάρχουν και μάλιστα να συνυπάρχουν χωρίς καμιά από τις δύο να πρέπει γι' αυτό να αποβάλει κάποιο από τα διακριτικά της γνωρίσματα⁽²⁾.

Όσον αφορά πάλι τη διαφορά ανάμεσά τους, αυτή βρίσκεται στο γεγονός ότι ο μεν ήπιος ντετερμινισμός εξαρτά την ύπαρξη της ελευθερίας από την εφαρμογή της αιτιότητας, με το επιχείρημα ότι χωρίς την αιτιότητα είναι αδύνατη η σύνδεση της πράξης με τον δρώντα και άρα αδύνατη και η απόδοση ευθύνης, ενώ το δόγμα της συμφιλίωσης αρκείται μάλλον στη διαβεβαίωση ότι ελευθερία και αιτιότητα είναι πράγματα διαφορετικά, οι ειδικές συνθήκες πραγματοποίησης των οποίων απλά δεν διασταυρώνονται. Θα μπορούσαμε δηλαδή να πούμε ότι ο ήπιος ντετερμινισμός είναι η ισχυρότερη διατύπωση της ίδιας άποψης, της οποίας το δόγμα της συμβατότητας αποτελεί την ασθενέστερη εκδοχή*.

Από τους εκπροσώπους της πρώτης κατηγορίας θα σταθώ ειδικότερα στον Hume, τον R.H. Hobart και τον B. Blanshard. Από τη δεύτερη κατηγορία θα περιοριστώ στον A.J. Ayer και τον A. Flew. Ένα επί πλέον σημείο άξιο προσοχής στην άποψη των δύο τελευταίων είναι ότι η καθιερωμένη αντιμετώπιση της ελευθερίας ως ασυμβίβαστης με την αρχή της αιτιότητας είναι μια απλή παρεξήγηση εκ μέρους των φιλοσόφων, η οποία (ευτυχώς) είναι ανύπαρκτη για τον απλό άνθρωπο, στην εμπειρία του οποίου κάθε μιά από τις δύο αυτές, αναντικατάστατες βάσεις για την οργάνωση της ζωής του έχει τη δική της ισχύ στη δική της περιοχή.

Αφού πρώτα αναλύσω τις δύο πάρα πάνω απόψεις σε κάποια έκταση θα απομονώσω τα κεντρικά τους γνωρίσματα και θα τις θέσω κατόπιν αντιμέτωπες σε μια ειδική κατάσταση, οικεία σε όλους τους ανθρώπους, στην ερμηνεία της οποίας αμφότερες αποτυγχάνουν πλήρως. Η σχετική κατάσταση είναι αυτή του διλήμματος. Θα υποστηρίξω ότι οι ψυχολογικές συνθήκες που επικρατούν κατά τη διάρκεια ενός γνήσιου διλήμματος είναι εντελώς έξω από τα ερμηνευτικά περιθώρια τόσο του ήπιου ντετερμινισμού όσο και του δόγματος της συμφιλίωσης και ότι στην ειδική αυτή περίπτωση τουλάχιστον αιτιότητα και ελευθερία συγκρούονται, ακόμα και αν υποθέσουμε ότι αλλού συνυπάρχουν.

Η ανάλυση που ακολουθεί, αν και καταλήγει αρνητικά απέναντι και στις δύο πά-

ρα πάνω παραλλαγές, θα δώσει εντούτοις το προβάδισμα στη θέση του ήπιου ντετερμινισμού, το αφετηριακό επιχείρημα του οποίου έχει καθ' εαυτό μεγάλη σπουδαιότητα και του οποίου συνεπώς είναι αναγκαία η επίλυση. Τα αντίθετα ισχύουν για το δόγμα της συμφιλίωσης. Το δεύτερο, αν γίνουν δεκτά τα επιχειρήματα που πρόκειται να εκτεθούν εδώ, δεν αφήνει κανένα ίχνος πίσω του.

Τα συμπεράσματα πάντως αυτού του άρθρου δεν θα πρέπει νά εκληφθούν ως κάποια τυχόν απόδειξη της ύπαρξης της ελευθερίας της βούλησης (αν και ορισμένα απ' αυτά θα μπορούσαν να ερμηνευθούν μ' αυτόν τον τρόπο), αφού θα γίνει φανερό ότι εκείνο που κυρίως επιτυγχάνεται είναι η επιστροφή στην παραδοσιακή αντίληψη ότι ελευθερία και αιτιότητα είναι πράγματι ασυμβίβαστες, όπως σωστά υπέθεσαν οι φιλόσοφοι μέχρι σήμερα παίρνοντας ο κάθε ένας τη θέση του. Θα πρέπει, αντίθετα, να εκληφθούν ως έκφραση δυσπιστίας απέναντι στη θεωρητική αισιοδοξία εκείνων των φιλοσόφων (της γλώσσας συνήθως) οι οποίοι αυτάρεσκα ανακαλύπτουν «ψευδοπροβλήματα» εκεί όπου όλοι οι άλλοι διαισθάνθηκαν την ύπαρξη πραγματικών προβλημάτων πριν απ' αυτούς. Και, οπωσδήποτε, σαν έκφραση δυσπιστίας προς εκείνους οι οποίοι δεν θέλουν να δυσαρεστήσουν καμμία από τις δύο πλευρές, προς ό,τι δηλαδή θα λέγαμε «μέσες λύσεις».

2. Ο ΗΠΙΟΣ ΝΤΕΤΕΡΜΙΝΙΣΜΟΣ

Α. Πρώτα απ' όλα θα πρέπει να διευκρινιστεί σε τί ακριβώς διαφέρει ο ήπιος ντετερμινισμός από τον ορθόδοξο ακραίο, μια και ό,τι πρόκειται να ειπωθεί εδώ ανατρέπεται μεν τον πρώτο αλλά όχι και τον δεύτερο. Πέρα από την κεντρική διαφορά τους ως προς τη συμβατότητα ή μη της αιτιότητας με την ελευθερία, θέμα που άπτεται μάλλον της φιλοσοφικής λογικής παρά της φιλοσοφίας της πράξης και που έχει επιστημολογικές πιο πολύ παρά πρακτικές διαστάσεις, υπάρχει και η ριζικά διαφορετική ανάμεσα σ' αυτές τις δύο παραλλαγές αντίληψη πάνω στο θέμα της *ηθικής ευθύνης*. Ο ακραίος ντετερμινισμός άλλοτε ρητά και άλλοτε με υπονοούμενα κατευθύνει τα πυρά του εναντίον της ίδιας της ύπαρξης πραγματικής ευθύνης του δράντος υποκειμένου για τις πράξεις του, εξολισθαίνοντας έτσι προς έναν πλήρη *ανορθολογισμό*. Ο ήπιος ντετερμινισμός, αντίθετα, ξεκινάει με τη εύλογη άλλωστε παρατήρηση ότι η συγκρότηση της ανθρώπινης πράξης, ακόμα και μέσα στην ελευθερία της, παρουσιάζει μια εμφανώς αιτιακή δομή (δεν λείπουν ούτε οι οπαδοί της ελευθερίας που έχουν κατά καιρούς κάνει την ίδια παρατήρηση, —π.χ. ακόμα και ο ίδιος ο Kant—), έστω και αν τη βούληση καθορίζουν κάποτε οι ήθικες αξίες και όχι οι ενστικτώδεις παρορμήσεις. Οι αρετές αλλά και οι φανερές ατέλειες αυτής της άποψης διαγράφονται ανάγλυφα στο απόσπασμα του Brand Blanshard που ακολουθεί:

Τί μπορεί να σημαίνει άραγε ο ισχυρισμός ότι μια απόφαση, αν και⁽³⁾ δεν είναι καθορισμένη *μηχανικά*, είναι παρ' όλα ταύτα καθορισμένη; Μήπως υπαινίσσεσαι, θα μου πουν, ότι στην περιοχή του στοχασμού και της εκλογής λειτουργεί ένα *διαφορετικό* είδος αιτιότητας από κείνο που ξέρομε ότι ισχύει στην περιοχή των σωμάτων; Η απάντησή μου είναι: Ναι! ακριβώς αυτό. Πιο συγκεκριμένα, υπαινίσσομαι ότι (1) ακόμα και στην άψυχη φύση διακρίνονται διαφορετικά αιτιακά επίπεδα, ότι (2) μια αιτιότητα *ανώτερης μορφής* μπορεί να επιπροστεθεί σ' αυτήν της κα-

τώτερης μορφής και ότι (3) όταν η αιτιότητα της ανώτερης μορφής είναι εν δράσει, έχουμε αυτό ακριβώς το οποίο ψάχνουν οι ιντετερμινιστές, χωρίς να το ξέρουν.

Πριν επισημάνω τους γενικότερους στόχους αυτής της άποψης, η επιδίωξη των οποίων με βρίσκει οπωσδήποτε σύμφωνο, θα ήθελα να πω λίγα λόγια για την ορθότητα της λογικής της σύνταξης η οποία, αντίθετα, δεν με βρίσκει. Πρώτα πρώτα, η θέση (3) του Blanshard μπορεί άνετα να αντιστραφεί, ώστε να μην είναι πλέον οι ιντετερμινιστές που έχουν την ελευθερία που ζητούν στο ανώτερο είδος αιτιότητας που τους προσφέρει ο Blanshard αλλά αντίθετα ο ίδιος που μπορεί να έχει το ανώτερο είδος αιτιότητας που ζητεί μέσα στην πραγματικότητα της ελευθερίας. Γιατί μπορεί βέβαια η εσωτερική αίσθηση της ελευθερίας μας να μην είναι τίποτα άλλο παρά η αίσθηση μιας διαφορετικής αιτιότητας εν δράσει, μπορεί όμως επίσης η αίσθηση μιας διαφορετικής αιτιότητας εν δράσει να μην είναι στην πραγματικότητα τίποτα άλλο απ' αυτό που ορθά ονομάζουμε ελευθερία. Στο βαθμό, επομένως, που ο Blanshard αναγνωρίζει την ποιοτική διαφορά ανάμεσα σ' αυτά τα δύο είδη αιτιότητας, το μηχανικό και το ανώτερο, είναι εκείνος μάλλον που βρίσκεται προς τη μεριά των οπαδών της ελευθερίας χωρίς να το ξέρει, παρά το αντίθετο.

Αντιλαμβάνεται άλλωστε εύκολα κανείς, πόσα εξαρτώνται από την δήθεν αθώα λέξη «ανώτερη» σ' αυτή τη σχέση. Πόσο ανώτερη είναι αυτή η μορφή αιτιότητας από τη συνηθισμένη; Όσο, ας πούμε, η ανθρώπινη λογικότητα και οι πράξεις που πηγάζουν απ' αυτήν από τα ένστικτα του ζώου και τις αντιδράσεις που τους αρμόζουν; Αλλά τότε η διαφορά είναι πολύ μεγάλη. Ενδεχόμενα αγεφύρωτη. Και τί συμβαίνει όταν η ανώτερη μορφή αιτιότητας μπλέκεται στα πόδια της κατώτερης και κάθε μία από τις δύο τείνει στην επιβολή της δικής της λειτουργίας σε βάρος της άλλης; Αναγνωρίζει ή όχι ο Blanshard το ενδεχόμενο μιας σύγκρουσης ανάμεσα στην ανώτερη και την κατώτερη μορφή αιτιότητας; Και αν ναι, δέχεται ότι η έκβαση του αγώνα είναι αδύνατο να προβλεφθεί, με δεδομένη την επιρροή που ξέρουμε ότι κάθε μια τους ασκεί στο ανθρώπινο άτομο; Και αν πάλι ναι, τότε σε τί διαφέρει αυτή η κατάσταση από την ακαθοριστία που κατά τους ιντετερμινιστές συνοδεύει την εκδήλωση της ανθρώπινης πράξης; Και τι σημασία, τέλος, μπορεί να έχει, αν αποδώσουμε αυτή την ακαθοριστία στην ύπαρξη δύο αντίζηλων μορφών αιτιότητας αντί στην ύπαρξη μιας ριζικής πρακτικής ελευθερίας; Όλα αυτά αποτελούν ένα δείγμα των προβλημάτων στα οποία εμπλέκεται ο ήπιος ντετερμινισμός, ο οποίος στην περίπτωση του Blanshard είναι ντετερμινισμός μόνο στην πρόθεση⁽⁴⁾.

Αλλά ας επιστρέψουμε στους στόχους αυτής της άποψης, οι οποίοι είναι επίσης ενδιαφέροντες. (Άλλωστε, όπως θα δούμε σύντομα, υπάρχουν πολύ καλύτερες διατυπώσεις της ίδιας θέσης, οι οποίες είναι γνήσια ντετερμινιστικές). Μια προσεκτική λογικότητας της ανθρώπινης πράξης, καμμία αμφισβήτηση της συνειδητής της προέλευσης, δεν επιδιώκεται εδώ. Η πράξη δεν προκαλείται από την αυτοματική λειτουργία φυσικών και ψυχολογικών νόμων, δηλαδή «δεν είναι καθορισμένη μηχανικά», αν και «είναι παρ' όλα ταύτα καθορισμένη». Η ανθρώπινη πράξη είναι προϊόν προμελέτης, άρα είναι αυτόματα υπεύθυνη. Ο Blanshard δεν έχει καμιά πρόθεση να αρνηθεί το γεγονός ότι οι άνθρωποι είναι κύριοι των πράξεών τους.

Απλώς πιστεύει ότι η κυριότητά τους πάνω σ' αυτές δεν υπερβαίνει τα όρια μιας αιτιακής περιγραφής, όπως νομίζουν οι ντετερμινιστές, αρκεί να τη θεωρήσουμε κατάλληλα διευρυμένη. «Αν μπορούσε κανείς να μου αποδείξει», γράφει, «ότι ο ντετερμινισμός συνεπάγεται είτε τον υλισμό είτε τον μηχανισμό, τότε θα τον αποκήρυττα ευθύς αμέσως γιατί κάτι τέτοιο, κατά τη γνώμη μου, θα ισοδυναμούσε με την αναγωγή του σε κάτι το παράλογο»⁽⁵⁾. Οι όροι «μηχανισμός»-«υλισμός» χρησιμοποιούνται εδώ για να προβληθεί η διαφορά τους από τον ντετερμινισμό (όπως τον αντιλαμβάνεται ο συγγραφέας) και για να δειχθεί ότι ο τελευταίος διόλου δεν συνεπάγεται την υλικότητα της πράξης, όπως οι πρώτοι.

Για να αντιληφθούμε τη διαφορά ανάμεσα σ' αυτή τη θέση και την ακραία διατύπωσή της αρκεί να θυμηθούμε τις περιβόητες αγορεύσεις του Clarence Darrow, που δεν ήταν φιλόσοφος αλλά δικηγόρος, και ο οποίος απευθυνόμενος στους ενόρκους αξίωνε την απαλλαγή των πελατών του υποστηρίζοντας ότι με δεδομένο το ειδικό κοινωνικό τους περιβάλλον και τους νόμους της κληρονομικότητας τους ήταν αδύνατο να είχαν κάνει διαφορετικά απ' ό,τι πράγματι έκαναν⁽⁶⁾. Η ιδέα που κυριαρχεί εδώ δεν είναι η διάσωση της ορθολογικής (=αιτιακής) περιγραφής της ανθρώπινης συμπεριφοράς και η συνακόλουθη επιστημονική της κατανόηση. Οι στόχοι είναι εντελώς διαφορετικοί. Η πάρα πάνω άποψη αποβαίνει, στα χέρια ενός εύγλωττου συνηγόρου, το ιδανικό ίσως μέσο απαλλαγής του κατηγορουμένου, σε συνδυασμό βέβαια με την ευπιστία των ενόρκων. Στα χέρια ενός φιλοσόφου όμως τα ιδεολογικά θεμέλια αυτής της τεχνικής έρχονται κάπως πιο έντονα στο φως και αίρονται πάνω από το συγκεκριμένο άτομο και το μέτρο της προσωπικής του ευθύνης. Δεν πρόκειται πια για έναν ορισμένο άνθρωπο που μπορεί να είναι ανεύθυνος για τις πράξεις του. Εδώ πλέον διατυπώνεται το ζοφερό, απωθητικό και ανορθολογικό δόγμα μιας ανθρωπότητας που έχει το απόλυτο ακαταλόγιστο. Να πώς το αντιλαμβάνεται, για παράδειγμα, ο John Hospers:

Η πράξη μπορεί πράγματι να είναι προσχεδιασμένη, μπορεί να έχει⁽⁷⁾ εκτελεσθεί ψυχρά και υπολογισμένα, μπορεί επίσης να πηγάζει από τον χαρακτήρα του δρώντος και να συνάπτεται προς την υπόλοιπη συμπεριφορά του και μπορεί να αληθεύει απόλυτα σχετικά μ' αυτήν ότι εκείνος θα μπορούσε να είχε κάνει και διαφορετικά, εάν ήθελε· παρ' όλα αυτά η συμπεριφορά του προέκυψε από ασυνείδητες συγκρούσεις που είχαν αναπτυχθεί κατά τη βρεφική του ηλικία, πάνω στις οποίες δεν είχε κανένα έλεγχο και για τις οποίες (χωρίς εκπαίδευση στην ψυχιατρική) δεν γνωρίζει καν το παραμικρό. Μπορεί ακόμα να νομίζει ότι ξέρει γιατί έκανε ό,τι έκανε, μπορεί να νομίζει ότι έχει συνειδητό έλεγχο των πράξεών του, μπορεί ακόμα να νομίζει ότι είναι πλήρως υπεύθυνος γι' αυτές. Παρ' όλα αυτά δεν είναι.

Πέρα από τις λεπτομέρειες της ψυχαναλυτικής απόδοσης αυτού του είδους ντετερμινισμού, οι οποίες δεν απαλύνουν αλλά μάλλον οξύνουν την ακρότητά του, η κυρίως γραμμή του δεν είναι η υπεράσπιση αλλά η εκμετάλλευση, για να μην πούμε η κατάχρηση, της αρχής της αιτιότητας με σκοπό την εξάλειψη της ευθύνης. Γι' αυτόν ακριβώς το λόγο ο ακραίος ντετερμινισμός, σε αντίθεση με την ήπια εκδοχή του, αποβαίνει καθαρά ανορθολογικός. Όπως αποκαλύπτουν και τα λόγια του Hospers, οι άνθρωποι είναι ανεύθυνοι διότι απλά δεν ξέρουν τί κάνουν ακόμα και όταν

οι ίδιοι νομίζουν πως ξέρουν. Για την εξήγηση μιας πράξης δεν χρειάζεται πια να ανατρέξουμε, όπως κατά παράδοση έκαναν τόσο οι μετριοπαθείς ντετερμινιστές όσο και οι υποστηρικτές της ελευθερίας, στο *τί ε γνώριζε* ή *τί έκρινε* ο δρων ότι έπρεπε να πράξει ή να αποφύγει στη συγκεκριμένη περίπτωση. Οι αντιδράσεις του έχουν ήδη διαγραφεί από το απώτατο, και άγνωστο σ' αυτόν, παρελθόν του. Ο *σημερινός* του εαυτός ουσιαστικά δεν συμμετέχει στην προέλευση της πράξης του**.

Και όμως, όπως θα φανεί πιο κάτω, είναι αυτή ακριβώς η υπερβολή η οποία διαθέτει τη λογική συνοχή και όχι η μετρημένη έκφρασή της. Ο ακραίος ντετερμινισμός, μη ανεχόμενος άλλου είδους πραγματικότητα πέρα απ' αυτήν των (απρόσωπων) αιτιακών νόμων δεν εμπλέκεται βέβαια σε αντιφάσεις, όπως το διακινδυνεύει η ήπια εκδοχή του. Έτσι, είναι συνεπής. Δεν είναι όμως και πιστευτός.

Β. Έρχομαι τώρα στο κεντρικό επιχείρημα του ήπιου ντετερμινισμού που είναι και το πιο αξιοπρόσεκτο στοιχείο της συλλογιστικής του καθώς και το σημείο που πρέπει κατ' εξοχή να προσεχθεί και να εξηγηθεί πειστικά από τη σκοπιά του ντετερμινισμού. Συνοψίζεται στον ισχυρισμό ότι «η ελευθερία της βούλησης *συνεπάγεται* την ισχύ της αιτιότητας»⁸. Η πρώτη του διατύπωση ανήκει στον David Hume:

Οι πράξεις είναι από τη φύση τους προσωρινές και φευγαλέες. Εάν⁽⁹⁾ ήταν επομένως να μην προέρχονται από κάποιο αίτιο στον χαρακτήρα και την προδιάθεση του προσώπου που τις διέπραξε, δεν θα μπορούσαν να του προσαφθούν ούτε να συμβάλουν στην καλή του φήμη, αν ήσαν καλές, ή στην ατίμωσή του, αν ήσαν κακές. Η πράξη η ίδια θα μπορούσε να ήταν αξιοκατάκριτη. Να αντιβαίνει σε όλους τους κανόνες της ηθικής και της θρησκείας. Αλλά το άτομο δεν θα ήταν υπεύθυνο γι' αυτήν. Και καθώς δεν προήλθε από κάτι διαρκές ή μόνιμο σ' αυτό και δεν αφήνει τίποτα πίσω της, θα είναι πια αδύνατο να καταστεί το άτομο, εξαιτίας της πράξης του, το αντικείμενο της τιμωρίας και της ανταπόδοσης. Σύμφωνα, λοιπόν, με την υπόθεση της ελευθερίας, ένας άνθρωπος είναι τόσο αγνός και άσπιλος ύστερα από τη διάπραξη των πιο φρικτών εγκλημάτων όσο ήταν και κατά τη στιγμή της γέννησής του. Ούτε θα σχετίζεται ο χαρακτήρας του με τις πράξεις του, μια κι οι τελευταίες δεν προκύπτουν απ' αυτόν, ώστε να μπορεί η αχρειότητά τους να χρησιμοποιηθεί σαν απόδειξη για τη διαφθορά του ίδιου. Είναι μόνο μέσα από τις αρχές της *αναγκαιότητας*, που ένα άτομο μπορεί να δεχτεί έπαινο ή ψόγο για τις πράξεις του, όσο και αν η κοινή γνώμη δέχεται το αντίθετο.

Το επιχείρημα είναι σαφές και εύλογο και η λογική του αναπόδραστη. Η ισχύς του γίνεται ακόμα πιο αισθητή στην εύγλωττη και εκλεπτυσμένη πραγμάτευση του R.E. Hobart¹⁰, όπου η απαιτούμενη για τον καταλογισμό ευθυνών *συνέχεια* του χαρακτήρα με τις πράξεις πράγματι προβάλλεται ανάγλυφα. Με δυό λόγια, χωρίς τη ρητή εφαρμογή της αιτιότητας η πράξη δεν θα μπορούσε ποτέ να *συνδεθεί*, πολλῶ μᾶλλον να *συνδεθεί αναγκαία*, με τον δρώντα. Εκείνον που τιμωρούμε είναι τον δράστη. Όχι την πράξη του. (Πώς να τιμωρήσουμε ένα συμβάν;). Από πού λοιπόν αντλούμε το δικαίωμα να τον τιμωρήσουμε, αν δεν είμαστε βέβαιοι ότι αυτός είναι ο αυτουργός; Ότι η πράξη είναι δείγμα για τον άνθρωπο, ώστε να χρεωθεί σ' εκείνον; Το αντλούμε από την αιτιότητα η οποία, σαν αρχή σύνδεσης διαδοχικών γεγονότων, μας επιτρέπει και μάλιστα μας επιβάλλει να ανατρέχουμε πάντοτε από την

πράξη στον εκτελεστή της. Αν εκείνες οι πράξεις που ονομάζουμε ελεύθερες ανέτρεπαν την αιτιότητα, όπως ισχυρίζεται ο ιντετερμινιστής, τότε η σύνδεση της πράξης με τον δράντα και, συνεπώς, η απόδοση ευθύνης, θα ήταν αδύνατη:

Εκείνο που ο ιντετερμινιστής εκτιμάει ολόψυχα, εκείνο που τόσο¹¹ έντονα διαβεβαιώνει και υπερασπίζεται, είναι εκείνο ακριβώς που ύστερα αρνείται, δηλαδή ότι εγώ, το συγκεκριμένο ηθικό όν, είμαι ο δημιουργός και η πηγή των πράξεών μου.

Αυτήν ακριβώς την αντίφαση καλείται να λύσει ο ιντετερμινιστής.

3. ΤΟ ΔΟΓΜΑ ΤΗΣ ΣΥΜΦΙΛΙΩΣΗΣ

Οι «συμφιλιωτές» ελευθερίας και αιτιότητας, αν και πολύ συχνά επικαλούνται ντετερμινιστικά επιχειρήματα¹², στο βαθμό που προτάσσουν μια *αυτόνομη* φιλοσοφική θέση (τέτοια δηλαδή που θα μπορούσε να αληθεύει ανεξάρτητα από το αν ο ντετερμινισμός ήταν ή όχι αληθής), υποστηρίζουν τα ακόλουθα:

- (α) Η αντίληψη του κοινού νου για την ιδιότητα, αφενός, της φύσης να υπακούει σε νόμους και, αφετέρου, η αντίληψή του κυρίως για την ανθρώπινη ελευθερία, καμιά σχέση δεν έχει με τη *φιλοσοφική* σημασιοδότηση αυτών των όρων, η οποία εξαιτίας της τεχνικοποιημένης χρήσης τους έχει παραποιήσει και αλλοιώσει τις αρχικές τους σημασίες.
- (β) Όπως συνεπώς προκύπτει από την (α), δεν είναι παρά μόνο η ειδική, τεχνική σημασία του όρου «ελευθερία» που συγκρούεται με την έννοια της αιτιότητας. Αντίθετα, η συνηθισμένη σημασία αυτού του όρου δεν διαστέλλεται προς την αιτιότητα αλλά, αντίθετα, προς τον *εξαναγκασμό* (constraint, coercion, compulsion).
- (γ) Το γεγονός ότι μπορούμε να *προβλέψουμε*, και μάλιστα με ακρίβεια, το τί πρόκειται ένας άνθρωπος να κάνει σε μια δεδομένη περίπτωση καμιά απολύτως σχέση δεν έχει με το αν η πράξη του είναι ελεύθερη ή όχι και η επιτυχία της πρόβλεψής μας δεν αφαιρεί από τον άνθρωπο αυτόν την ελευθερία του¹³.

Ο A. Flew, για παράδειγμα, σε ένα επιχειρήμα του το οποίο μοιράζεται με τον A.J. Ayer, διακρίνει δύο σημασίες συνδεδεμένες με τον όρο «ελεύθερη βούληση». Η πρώτη είναι η ελεύθερη βούληση (*ανεμπόδιστη*) και η δεύτερη η ελεύθερη βούληση (*ακαθόριστη*). (Free will-unconstrained και free will-libertarian)¹⁴. Ο Flew εξηγεί ύστερα ότι είναι η ελεύθερη βούληση-ακαθόριστη, δηλαδή η φιλοσοφική έννοια που χρησιμοποιεί ο ιντετερμινιστής, η οποία συγκρούεται με το νόμο της αιτιότητας. Αντίθετα, η ελεύθερη βούληση-ανεμπόδιστη καμιά ασυμβατότητα δεν παρουσιάζει με τον νόμο αυτόν.

Το αμφισβητήσιμο και στενόμυαλο αυτό επιχειρήμα, το οποίο εκτός των άλλων αποδίδει στον ιντετερμινιστή μια σύγχυση που ο ίδιος δεν έχει κάνει, καταλήγει περίπου στο συμπέρασμα ότι ο κλεπτομανής ή ο τοξικομανής είναι εντελώς ελεύθεροι, όταν βεβαιωθούμε ότι επιδίδονται ανεμπόδιστα στην ικανοποίηση του πάθους τους. Πολλά και εύστοχα έχουν κατά καιρούς ειπωθεί ενάντια σ' αυτό το πολύ μέτριο επιχειρήμα. Αναφέρω ενδεικτικά τις παρατηρήσεις του Richard Taylor, ότι όλες οι πράξεις που είναι «ελεύθερες» σύμφωνα με το προτεινόμενο κριτήριο θα μπορούσαν κάλλιστα να είναι πραγματικά *αναπόφευκτες* σύμφωνα με κάποιο άλλο (π.χ.

καθ' ὑπνωσιν εντολές, ενστικτώδεις κινήσεις διαφόρων μελών του σώματος, πρόκληση επιθυμιών και, κατά συνέπεια, διαφόρων ενεργειών με τη χορήγηση φαρμάκων τεχνητής ευεξίας ή κατάθλιψης, κ.α.)¹⁵. Αναφέρω, επίσης, την ιδιαίτερα εύστοχη παρατήρηση του D.J. O'Connor, ότι η έλλειψη εξαναγκασμού είναι βέβαια αναγκαία αλλά όχι οπωσδήποτε και επαρκής συνθήκη για την ύπαρξη της ελευθερίας¹⁶ και, τέλος, το περιβόητο απόφθεγμα του Bertrand Russell, «μπορώ να κάνω ό,τι θέλω αλλά μπορώ επίσης να θέλω, ό,τι θέλω;»¹⁷, το οποίο, παρά τον παραδοξολογικό του χαρακτήρα, αρκεί για να μας θυμίσει ότι το πραγματικό πρόβλημα εδώ δεν είναι η ελευθερία της δράσης, που εξασφαλίζει η θέση των Flew-Ayer, αλλά η ελευθερία της βούλησης. Απ' αυτή την άποψη σκόπιμο είναι να τονιστεί και η άκρως ανεπιτυχής επιλογή των λέξεων «ανεμπόδιστη βούληση». Δεν μπορεί κανείς να εμποδίσει τη βούλησή μου. Εκείνο που επιδέχεται εμπόδια είναι η πράξη, όχι η βούληση. Αν λοιπόν η βούλησή μου είναι ελεύθερη, δεν είναι ελεύθερη διότι δεν βρίσκει εμπόδια μπροστά της αλλά για κάποιον άλλο λόγο.

Επί πλέον, η ίδια η διάκριση του Flew, ανάμεσα σε αιτιότητα και εξαναγκασμό (διάκριση πάντως αρκετά τετριμμένη ώστε να είναι απίθανο να διέφυγε της προσοχής του ιντετερμινιστή) μπορεί να χρησιμοποιηθεί εύκολα εναντίον του. Έστω ότι άλλο ελεύθερη βούληση-ανεμπόδιστη και άλλο ελεύθερη βούληση-ακαθόριστη ή ότι άλλο αιτιότητα και άλλο εξαναγκασμός. Δεν έχουμε, γι' αυτό, το δικαίωμα να μάθουμε αν διαθέτουμε, εκτός από ελεύθερη βούληση-ανεμπόδιστη και ελεύθερη βούληση-ακαθόριστη; Ή, διαφορετικά, δεν δικαιούμεθα να πληροφορηθούμε αν η ελευθερία μας, εκτός από αντίθετη προς τον εξαναγκασμό, είναι ίσως αντίθετη και με την αιτιότητα; Το γεγονός ότι ο κοινός νους μπορεί να βρει ικανοποίηση αρκούμενος στο πρώτο ερώτημα δεν σημαίνει ότι οφείλει και ο φιλοσοφικός νους να περιοριστεί σ' αυτό. Πολύ περισσότερο, όταν η επιστημανθείσα διαφορά δηλώνει ότι η βούλησή μας μπορεί να περιορίζεται από δύο καταστάσεις. Τον εξαναγκασμό και την αιτιακή σχέση. Δεν θα μπορούσε, λοιπόν, να είναι μεν ελεύθερη από τον πρώτο αλλά δέσμια της δεύτερης; Αν η απάντηση και στο δεύτερο ερώτημα είναι «ναι», τότε ο ντετερμινισμός είναι αληθής. Αν πάλι είναι «όχι» τότε ο ντετερμινισμός είναι αληθής. Πάντως, ούτως ή άλλως, η συμβατότητα της ελευθερίας και της αιτιότητας θα είναι ανύπαρκτη.

Ούτε, άλλωστε, η (τετριμμένη) διάκριση ανάμεσα σε αιτιότητα και εξαναγκασμό εξασφαλίζει τη συμβατότητα ελευθερίας και αιτιότητας. Την εξασφαλίζει βέβαια, στην περίπτωση που οι έννοιες της αιτιότητας και του εξαναγκασμού έχουν ταυτιστεί, εσφαλμένα. Αλλά δεν εξασφαλίζει τίποτα, αν ελευθερία και αιτιότητα θεωρήθηκαν ασυμβίβαστες για άλλους λόγους. Που είναι και η αλήθεια. Με το επιχείρημα ότι /εξαναγκασμός ασυμβίβαστος με ελευθερία/ αλλά /αιτιότητα \neq εξαναγκασμός/ δεν έχουμε αυτόματα αποδείξει, ότι αιτιότητα και ελευθερία είναι κατ' ανάγκη έννοιες συμβιβάσιμες. Γιατί μπορεί βέβαια, όταν δύο έννοιες είναι ασυμβίβαστες και μια τρίτη έννοια είναι ταυτόσημη με την μία απ' αυτές, να είναι και αυτή ασυμβίβαστη με την άλλη. Αλλά από αυτό δεν προκύπτει ότι, αν δύο έννοιες είναι ασυμβίβαστες και κάποια από τις δύο είναι διαφορετική προς μία τρίτη, η τρίτη είναι κατ' ανάγκη συμβιβάσιμη με την άλλη. Έτσι, το μόνο που κατορθώνει ουσιαστικά αυτό το επιχείρημα είναι να διευκρινίσει ότι, ενώ ελευθερία και εξαναγκασμός συγκρούονται κατ' ανάγκη, ελευθερία και αιτιότητα δεν συγκρούονται για τον ίδιο λό-

γο (που όμως δεν αποκλείει να συγκρούονται για κάποιον άλλο, π.χ. αυτόν που επικαλείται ο ιντετερμινιστής), συμπέρασμα δηλαδή πολύ ασθενέστερο από τις αξιώσεις του συμφιλιωτικού δόγματος, το οποίο απαιτεί τη *βεβαιότητα* ότι συνυπάρχουν.

Όσον αφορά τον ισχυρισμό (α), ότι η φιλοσοφική προβληματική γύρω από το πρόβλημα της ελευθερίας της βούλησης στηρίζεται δήθεν σε αλλοίωση των πρωταρχικών σημασιών, όπως αυτές ορίστηκαν στη φυσική γλώσσα, και ότι θα διαλυόταν σαν ατμός, όταν επιχειρείτο η επιστροφή στις αρχέγονες, αποκαθαρμένες σημασίες, δύο πράγματα θα πρέπει να σημειωθούν. Πρώτο, ότι κάθε απομάκρυνση από το *γράμμα* της γλώσσας δεν είναι οπωσδήποτε και απομάκρυνση από το *πνεύμα* της. Ούτε η σε βάθος αναδίφηση των μυστικών της και η ανακάλυψη μέσα της στοιχείων αφανών, που θα πρέπει νά κατανοηθούν κατάλληλα, σημαίνει σύγκρουση μαζί της. Αντίθετα μάλιστα αποδεικνύει το σεβασμό που προέρχεται από την τάση της στο έπακρο αξιοποίησής της. Απ' αυτή την άποψη, οι τεχνικοί όροι της φιλοσοφικής χρήσης έλκουν αναμφισβήτητα την καταγωγή τους από τις καθημερινές έννοιες, ανάλογα εκλεπτυσμένες. Δεύτερο, ότι, όσον αφορά τον ιντετερμινιστή πιο ειδικά, αυτή η κατηγορία δεν στέκει πολλές φορές ούτε καν ως προς το *γράμμα* της γλώσσας. Όταν ο ιντετερμινιστής ορίζει ως ελευθερία την ικανότητα του ανθρώπου, *ceteris paribus*, να μπορεί να κάνει και διαφορετικά απ' ό,τι πράγματι έκανε, δεν γίνεται καθόλου αντιληπτό σε ποιο ακριβώς σημείο έχει απομακρυνθεί από την κοινή γλώσσα. Και όταν, ύστερα, θεωρεί ότι κάτι τέτοιο είναι αδύνατο, αν, για να χρησιμοποιήσω ένα διαφορετικό λεξιλόγιο, ο Θεός είναι παντοδύναμος ή το πεπρωμένο αναπόφευκτο, έχει διατυπώσει το πρόβλημα της ελευθερίας απόλυτα μέσα στα όρια, και μάλιστα τα στενά όρια, της γλώσσας χωρίς να έπεται απ' αυτό ό-τι ελευθερία και φυσική αναγκαιότητα φαίνονται τώρα περισσότερο συμβιβάσιμες.

Κατά την προσωπική μου γνώμη, επομένως, το δόγμα της συμφιλιώσης θα ήταν μια καθ' όλα ασήμαντη φιλοσοφική θέση, αν δεν υπήρχε ο ισχυρισμός (γ), ο οποίος οπωσδήποτε χρήζει κάποιας απάντησης, έστω και αν είναι μόνο για να φανεί ότι και εδώ δεν υπάρχει παρά επιπολαιότητα και σύγχυση εκ μέρους των συμφιλιωτικών. Πρόκειται για τον ισχυρισμό ότι η επιτυχημένη πρόβλεψη μιας πράξης δεν επηρεάζει ούτε θετικά ούτε αρνητικά το θέμα αν είναι ελεύθερη ή αναγκαστική. Το γεγονός ότι προβλέψαμε με ακρίβεια την πράξη ενός ανθρώπου καθόλου δε σημαίνει ότι αυτός στερείται ελευθερίας, ακόμα και ελευθερίας με τη θεμελιώδη, ηθική της σημασία. Αν, για παράδειγμα, ορίσουμε σαν ηθική ελευθερία του ανθρώπου τη δυνατότητά του να πράττει σύμφωνα με την αίσθηση του καθήκοντος και όχι κατά συμφέρον, τότε η άρνηση ενός ανθρώπου να κλέψει ένα μεγάλο χρηματικό ποσό, αν και έχει την ευκαιρία να το κάνει χωρίς να τιμωρηθεί, είναι μια πραγματικά *ελεύθερη* πράξη και κανείς δε θα διανοείτο να την αποκαλέσει κάτι άλλο. Παρ' όλα αυτά, για εκείνον που γνωρίζει καλά τον χαρακτήρα αυτού του ανθρώπου, το συγκεκριμένο παρελθόν του και τις λεπτομέρειες της ανατροφής του, με άλλα λόγια για κείνον που έχει εμπιστοσύνη στην τιμιότητά του, αυτή η άρνηση κάθε άλλο παρά σαν έκπληξη θα πρέπει να θεωρηθεί. Αν τον ρωτούσαν για τον πρώτο, θα απαντούσε αδίστακτα, ότι αποκλείεται να κλέψει τα χρήματα αυτά, ό,τι κι αν γίνει. Η επιτυχία όμως αυτής της πρόβλεψης καθόλου δεν θα μείωνε την αξία της πράξης. Η πράξη θα ήταν το ίδιο τίμια, άρα το ίδιο ελεύθερη*** όσο και πριν. Επομένως η δυνατότητα

πρόβλεψης δεν απαγορεύει την ελευθερία και επειδή βέβαια η δυνατότητα αυτή μας προσφέρεται από την αρχή της αιτιότητας (γιατί η ισχύς της αιτιότητας είναι εκείνο που εγγυάται για τις προβλέψεις), έπεται ότι ούτε η αρχή της αιτιότητας μπορεί να συγκρούεται με την ελευθερία.

Αυτό το τελευταίο επιχείρημα των συμφιλιωτικών, που αποτελεί απόπειρα ανατροπής ενός άλλου, ιδιαίτερα δημοφιλούς ανάμεσα στις τάξεις των ιντετερμινιστών, θα τεθεί ευθύς αμέσως σε δοκιμασία, συγκρινόμενο, όπως άλλωστε και το προηγούμενο επιχείρημα του ήπιου ντετερμινισμού, με την περίπτωση των *διλημμάτων* η οποία ακολουθεί.

4. ΔΙΛΗΜΜΑΤΑ

Α. Ορισμένες γενικές παρατηρήσεις πάνω στη συνολική μορφή των δύο θεωριών που εξετάζουμε έγιναν ήδη. Θα πρέπει τώρα να δούμε κατά πόσο ανταποκρίνονται στις ερμηνευτικές ανάγκες του φαινομένου της πράξης και ως προς το ειδικό περιεχόμενό τους. Γι' αυτό το λόγο θα θεωρήσουμε δύο συγκεκριμένα πρότυπα συμπεριφοράς (που πάντως δεν θα διαφέρουν πολύ μεταξύ τους) κάθε ένα από τα οποία θα είναι προσαρμοσμένο στις απαιτήσεις κάθε θεωρίας αντίστοιχα. Θα εξεταστεί κατά πόσο τα πρότυπα αυτά ικανοποιούν τις αξιώσεις της θεωρίας και κατόπιν, το σπουδαιότερο, θα εξεταστεί κατά πόσο είναι ικανά να εξηγήσουν *όλα* τα σχετικά μ' αυτές φαινόμενα.

Το πρώτο πρότυπο συμπεριφοράς θα το δανειστώ από ένα παρόμοιο του D.J. O'Connor¹⁸. Σύμφωνα μ' αυτό ο (ήπιος) ντετερμινιστής δεν είναι υποχρεωμένος να αρνηθεί εκ προοιμίου το ενδεχόμενο μια ανθρώπινη πράξη να είναι απρόβλεπτη. Απλώς προσθέτει ότι μια τέτοια πράξη καθόλου δεν οφελεί την υπόθεση του ιντετερμινιστή. Όσο περισσότερο απρόβλεπτη είναι μιά πράξη άλλο τόσο δύσκολο, αν όχι αδύνατο, καθίσταται να υπολογιστεί η ηθική της βαρύτητα. Τα πράγματα έχουν κάπως έτσι:

Ας υποθέσουμε ότι κάποιος που είναι ολότελα αμύητος στη λειτουργία και τη χρήση πυροβόλων όπλων εμπλέκεται κάποτε σε μια μονομαχία. Οι μάρτυρες του παρουσιάζουν δύο περίστροφα (διαφορετικού τύπου) και του ζητούν να διαλέξει το ένα από τα δύο. Εφόσον η άγνοια του ανθρώπου γι' αυτά είναι καθολική, μας είναι πράγματι αδύνατο να προβλέψουμε με βεβαιότητα ποιά από τα δύο θα προτιμήσει και αν κάποια πρόβλεψή μας επαληθευόταν εκ των υστέρων, αυτό και πάλι θα ήταν συμπτωματικό. Γιατί στην περίπτωση που εξετάζουμε καμμιά *θεωρητική* βάση δεν έχουμε για να αποφανθούμε ότι η επιλογή αυτού του ανθρώπου είναι προσδιορισμένη. Αντίθετα, η τελική εκδήλωση 'προτίμησης' εκ μέρους του θα είναι ένα καθαρό φαινόμενο *τύχης*. Γιατί ο άνθρωπος αυτός δεν γνωρίζει απολύτως τίποτα το οποίο θα μπορούσαμε να χρησιμοποιήσουμε και εμείς για να προβλέψουμε την πράξη του. Η πράξη του είναι λοιπόν *απρόβλεπτη*. Αλλά πολύ απέχει επίσης από το να είναι *υπεύθυνη*. Η πράξη αυτή είναι απρόβλεπτη *ακριβώς* διότι δεν είναι υπεύθυνη. Συνεπώς ο ιντετερμινιστής έχει στην πραγματικότητα αντιστρέψει την αλήθεια. Οι απρόβλεπτες πράξεις, αν υπάρχουν, είναι και τυχαίες και για το λόγο αυτό ανεύθυνες.

Αν, αντίθετα, θεωρήσουμε στη θέση αυτού του ανθρώπου έναν άλλο, ο οποίος να

είναι ειδικός στα όπλα, βλέπουμε αμέσως ότι η δική του επιλογή θα υπαγορευθεί από την ήδη υπάρχουσα γνώση του για τα όπλα και την εμπειρική του εξοικείωση μ' αυτά. Σ' αυτή τη δεύτερη περίπτωση μια καλή γνωριμία από μέρους μας με το παρελθόν αυτού του ανθρώπου και με τις προτιμήσεις που είχε παλαιότερα επιδείξει, θα μας επιτρέψει να προβλέψουμε με μεγάλη σιγουριά την επιλογή του. Και καθόλου δε σημαίνει ότι η ικανότητά μας αυτή τον καθιστά λιγότερο υπεύθυνο από τον προηγούμενο μονομάχο. Αντίθετα, θεωρούμε την επιλογή του απόλυτα υπεύθυνη, γιατί απ' αυτήν εξαρτάται η ίδια του η ζωή.

Με άλλα λόγια, η ικανότητά μας να προβλέψουμε μια ανθρώπινη πράξη όχι μόνο ασυμβίβαστη δεν είναι με το ποσό ευθύνης που αυτή φέρει αλλά, αντίθετα, είναι ευθέως ανάλογη μ' αυτό. Η ευθύνη είναι μέρος της όλης αιτιακής δομής των πράξεων.

Το πρότυπο συμπεριφοράς για το δόγμα της συμφιλίωσης προκύπτει απ' όσα ήδη εσημειώσαμε (σελ. 6) και ιδιαίτερα από την παρατήρηση ότι, το αν η πράξη μου είναι ή όχι προβλεπτή δεν έχει τίποτα να κάνει με την ελευθερία μου να την εκτελέσω. Γιατί δεν είναι η επιτυχία της πρόβλεψης που προκαλεί την πράξη μου. Με ανάλογο πνεύμα μιλάει και ο R. Hage¹⁹ από τις παρατηρήσεις του οποίου το ακόλουθο παράδειγμα μπορεί να κατασκευαστεί: Ένας ασθενής επισκέπτεται το γιατρό του για κάποια αρρώστια από την οποία πάσχει. Εμείς, σαν παρατηρητές, μπορούμε να προβλέψουμε τη μετέπειτα στάση του γιατρού χωρίς καμιά δυσκολία. Πρώτα θα μελετήσει τα συμπτώματα της αρρώστιας, ύστερα θα ζητήσει ορισμένες λεπτομερέστερες αναλύσεις, ύστερα με βάση τα προηγούμενα θα κάνει τη διάγνωσή του και τέλος, όταν έχει με όλα τα πάρα πάνω επιβεβαιώσει τα συμπεράσματά του για την αρρώστια θα υπαγορεύσει στον ασθενή μια ορισμένη θεραπευτική αγωγή.

Κανείς δεν αμφισβητεί ότι είμαστε εδώ σε θέση να προβλέψουμε με ιδιαίτερα μεγάλη ακρίβεια τη συμπεριφορά του γιατρού. Για παράδειγμα, αν ξέρουμε ποιά διάγνωση έχει κάνει θα ξέρουμε αμέσως και τι θεραπεία θα υποδείξει. Αυτή η βεβαιότητα εκ μέρους μας όμως καθόλου δεν απαγορεύει στον γιατρό να κάνει ό,τι κάνει με πλήρες αίσθημα ευθύνης και, μάλιστα, να πράττει το καθήκον του στο ακέραιο. Πράξη δηλαδή η οποία έχει κατεξοχή ηθική αξία. Ούτε φαίνεται σε καμιά περίπτωση ότι η ικανότητά μας να προβλέψουμε τις πράξεις του αποτελεί εμπόδιο στην ελευθερία του. Συνεπώς από πουθενά δεν προκύπτει ότι η ικανότητά μας να προβλέψουμε τις πράξεις των άλλων συνδέεται με το αν εκείνοι πράττουν ελεύθερα.

B. Τα δύο πάρα πάνω πρότυπα σχεδιάστηκαν με την πρόθεση να εκπροσωπήσουν τις θεωρητικές θέσεις που τους αντιστοιχούν όσο γίνεται πιστότερα, ώστε αποτυχία των προτύπων στην εξήγηση κάποιου φαινομένου να ισοδυναμεί με αποτυχία της θέσης από την οποία προέκυψαν. Μια απλή ματιά εξάλλου στις βασικές διακηρύξεις αμφοτέρων των θεωριών πείθει ότι επιχειρούν να καλύψουν επαρκώς όλες τις όψεις της ανθρώπινης συμπεριφοράς ή τουλάχιστον όλες τις όψεις που μας ενδιαφέρουν. Παρ' όλα αυτά τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει, όπως εύκολα αποδεικνύεται από τα πρότυπα που κατασκευάσαμε. Αντίθετα, αμφότερες οι θεωρίες είναι μονομερείς και αδυνατούν αμφότερες να εξηγήσουν ένα κεντρικό φαινόμενο συμπεριφοράς.

Ας εξετάσουμε το πρότυπο που προτάθηκε για την απεικόνιση του ήπιου ντετερμινισμού. Χωρίς καμιά αμφιβολία, και ακριβώς όπως η θεωρία προβλέπει, έλλειψη

αιτιακής δομής στην πράξη του μονομάχου συνεπάγεται ταυτόχρονα και έλλειψη ευθύνης ενώ παρουσία αιτιακής δομής στην πράξη του θα εγγυάτο και την ύπαρξη ευθύνης. Και στην περίπτωση της συμφιλιωτικής επιχειρηματολογίας η παρεχόμενη, πλήρης δυνατότητα πρόβλεψης της πράξης του γιατρού για κανένα λόγο δεν επιτυγχανόταν σε βάρος της ελευθερίας του, πάλι ακριβώς όπως προβλέπει η θεωρία. Αλλά εξαντλούν αυτές οι περιπτώσεις το θέμα; Κάθε άλλο. Στην περίπτωση του μονομάχου, το άτομο καλείται να αποφασίσει να κάνει κάτι (να διαλέξει ένα όπλο) αν και *δεν έχει κανένα λόγο να κάνει ο,τιδήποτε*. Γιατί δεν έχει κανένα λόγο ούτε να πάρει ούτε να αφήσει κάποιο από τα δύο όπλα. Συνεπώς ό,τι και να κάνει του είναι εντελώς αδιάφορο. Και στην περίπτωση του γιατρού ο οποίος προτείνει αυτή τη συγκεκριμένη θεραπεία, ο τελευταίος *έχει κάθε λόγο να κάνει αυτό που κάνει και κανένα λόγο να κάνει διαφορετικά*.

Αλλά τί ισχύει για τις περιπτώσεις όπου κάποιος *έχει άλλους τόσους λόγους να κάνει κάτι όσους έχει και να κάνει διαφορετικά*;

Με τη διαπίστωση ότι υπάρχουν περιπτώσεις κατά τις οποίες ένας άνθρωπος δεν έχει κανένα λόγο να κάνει ο,τιδήποτε ή ότι υπάρχουν άλλες κατά τις οποίες δεν έχει κανένα λόγο να κάνει διαφορετικά δεν μπορεί ποτέ να απαντηθεί το ερώτημα, τί θα κάνει ένας άνθρωπος όταν έχει λόγους εξίσου ισχυρούς τόσο για να κάνει κάτι όσο και για να κάνει κάτι άλλο. Και είναι αυτό ακριβώς το ερώτημα το οποίο μένει χαρακτηριστικά αναπάντητο. Και όταν το ενδιαφέρον στραφεί πάνω από αυτή την τελευταία περίπτωση τότε φαίνεται αμέσως ότι η αιτιότητα και ελευθερία είναι πραγματι ασυμβίβαστες καταστάσεις.

Αυτή είναι και η θέση του C.A.Campbell²⁰ ο οποίος εντάσσει το πρόβλημα της ελευθερίας σ' αυτήν ακριβώς την ειδική περίπτωση κατά την οποία παρουσιάζονται στον ίδιο άνθρωπο δύο διαφορετικές δυνατότητες, οι οποίες θα μπορούν να του είναι *εξίσου επιθυμητές* αλλά ταυτόχρονα και *αμοιβαία αποκλειόμενες*. Και το θέτει πολύ σωστά σ' αυτό ακριβώς το σημείο, γιατί το πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας δεν είναι παρά πρόβλημα *εκλογής*. Περίπτωσης, δηλαδή, που δεν παρουσιάζεται ούτε στον μονομάχο ούτε στο γιατρό, γιατί, για διαφορετικούς λόγους σε κάθε περίπτωση, κανείς από τους δύο αυτούς δεν καλείται πραγματικά να *διαλέξει*. Το σημείο λοιπόν στο οποίο ελευθερία και αιτιότητα συγκρούονται ασυμφιλίωτα είναι η περίπτωση του *διλήμματος*. Αυτόν το ισχυρισμό θα επιχειρήσω να στηρίξω τώρα.

Ας υποθέσουμε ότι κάποιος έχει να επιλέξει ανάμεσα σε δύο προοπτικές, κάθε μια από τις οποίες του είναι *άλλο τόσο ελκυστική* όσο και η άλλη και ότι για κάποιους λόγους (π.χ. οικονομικούς) του είναι αδύνατο να ικανοποιήσει και τις δύο ταυτόχρονα ή έστω διαδοχικά. Αυτές θα μπορούσαν να είναι η αγορά ενός ακριβού αυτοκινήτου (το ένα όνειρο της ζωής του) και η ευκαιρία να κάνει ένα πολυτελές ταξίδι στο εξωτερικό (το άλλο όνειρο της ζωής του). Ας υποθέσουμε επίσης ότι τόσο η πρώτη περίπτωση όσο και η δεύτερη είναι εντελώς έξω από τις οικονομικές του δυνατότητες, παρούσες και μελλοντικές, και ότι βρήκε τα απαραίτητα χρήματα κερδίζοντας ένα λαχείο. Ας υποθέσουμε, τέλος, ότι ο άνθρωπος αυτός γνωρίζει ότι από στιγμή σε στιγμή το νόμισμα της χώρας θα υποτιμηθεί κατά 50%, γεγονός που θα διπλασιάσει τόσο την τιμή του αυτοκινήτου όσο και τά έξοδα του ταξιδιού.

Είναι φανερό ότι το κεντρικό σημείο του επιχειρήματος είναι, ότι οι δύο προοπτικές του είναι *εξίσου επιθυμητές*. Και από αυτό εξαρτώνται όλα. Αμφιβολίες έχουν

κατά καιρούς εγερθεί ως προς τη δυνατότητα αυτής της υπόθεσης. Μπορεί κάποιος να εμπλακεί πραγματικά σ' ένα δίλημμα σαν το πιο πάνω; Γνωστή είναι η αντίρρηση του Schopenhauer, ότι ο άνθρωπος αυτός μπορεί μεν να «επιθυμεί» δύο πράγματα αλλά στην πραγματικότητα *θέλει* μόνον ένα²¹. Έτσι, κατά τον Schopenhauer, μόνο μία από τις δύο επιθυμίες πρόκειται ούτως ή άλλως να εκτελεστεί.

Αυτή η αντίρρηση δεν είναι μόνο αυθαίρετη. Είναι επίσης και *κυκλική*. Ο Schopenhauer, ντετερμινιστής σχεδόν των άκρων, ο οποίος πιστεύει ότι η κίνηση ενός ανθρώπου έχει πίσω της ένα αίτιο καθόλου διαφορετικό από εκείνο της κίνησης της μπάλλας του μπιλιάρδου²², σπεύδει να απαγορεύσει προκαταβολικά την περίπτωση του διλήμματος γιατί έχει πολύ σωστά αντιληφθεί τί συνεπάγεται, αν γίνει δεκτή. Αλλά οι προθέσεις του είναι πολύ φανερές. Αν το άτομο θέλει πραγματικά να ικανοποιήσει μόνον μία από τις (ασυμβίβαστες) επιθυμίες του, αυτό βέβαια σημαίνει ότι δεν μπορεί, όπως υποθέσαμε, να κάνει *ο,τιδήποτε* από τα δύο αλλά, αντίθετα, ότι πρόκειται ούτως ή άλλως να κάνει *ένα* πράγμα και μόνον αυτό. Επομένως, θα πρέπει να είναι ήδη *προδικασμένο*, τί ακριβώς πρόκειται να κάνει από τα δύο. Αλλά τότε το άτομο δεν είναι ελεύθερο. Προκύπτει, λοιπόν, ότι για να μπορέσει ο Schopenhauer να αρνηθεί τη δυνατότητα των πραγματικών διλημάτων, οφείλει πρώτα να υποθέσει ότι ο ντετερμινισμός είναι ήδη αληθής, πράγμα όμως που δεν επιτρέπεται να υποθέσει καθόλου, αφού είναι το ζητούμενο.

Άλλωστε, πώς εξηγεί ο Schopenhauer την άποψη ότι πραγματική θέληση υπάρχει μόνο για τη μία από τις δύο προοπτικές; Οι επιθυμίες που αναφέραμε φαίνονται ομοειδείς και συγκρίσιμες. Γιατί λοιπόν θα πρέπει οπωσδήποτε να υπάρχει η θέληση για την εκτέλεση μόνο της μιας; Και με ποιό κριτήριο της δίνεται το προβάδισμα; Με ποιό δικαίωμα θα θεωρήσουμε ότι ο άνθρωπος του παραδείγματος «θέλει πραγματικά» μόνο το ταξίδι ή μόνο το αυτοκίνητο, ενώ φαίνεται να «επιθυμεί» το ίδιο και τα δύο; Η αντίρρηση επομένως είναι αυθαίρετη και κανένας απολύτως λόγος δεν υπάρχει, ο οποίος να μας απαγορεύει την υπόθεση του διλήμματος, όπως ακριβώς την περιγράψαμε. Έτσι, θα προχωρήσουμε βασισμένοι σ' αυτήν.

Ας δούμε, κατ' αρχήν, τί ισχύει για τον γενικό ισχυρισμό των συμφιλιωτικών ότι η ικανότητα να προβλέψουμε την τελική επιλογή αυτού του ανθρώπου *δεν έχει τίποτα να κάνει* με την ελευθερία του. Είναι πράγματι έτσι; Το αντίθετο φαίνεται να ισχύει. Η εξάρτηση ανάμεσα στην πρόβλεψη της πράξης του και τη φύση του διλήμματος στο οποίο βρίσκεται είναι άμεση και δεδομένη. Δεν είναι μήπως απόλυτα φυσικό και σωστό να αναρωτηθούμε σ' αυτή την περίπτωση, *τί από τα δύο θα κάνει*; Και δεν μας φαίνεται, στ' αλήθεια, ότι άλλο τόσο αναπάντητο είναι τούτο το ερώτημα όσο πιο πολύ πειθόμαστε πως οι επιθυμίες του είναι ίσης έντασης; Η έννοια του διλήμματος όχι μόνον άσχετη δεν είναι με το ζήτημα της πρόβλεψης αλλά, θα έλεγε κανείς, η δεύτερη μάλλον αποτελεί μέρος του ορισμού της πρώτης. Γιατί αν πούμε ότι *ξέρουμε* τί πρόκειται τελικά να επιλέξει ο άνθρωπος αυτός, λέμε ουσιαστικά ότι δεν υπάρχει δίλημμα στην περίπτωσή του. Πράγματι, αν το ξέρουμε, *πού βασίσαμε* την πρόβλεψή μας; Προφανώς σε κάποιο στοιχείο από την προσωπική ιστορία ή το χαρακτήρα του ενδιαφερομένου το οποίο, κατάλληλα ερμηνευμένο, έδινε το προβάδισμα σ' εκείνη την επιλογή, η οποία και εντέλει έγινε. Συνοπτικά: Αν πρόκειται για γνήσιο δίλημμα είναι αδύνατη η πρόβλεψη και αν πρόκειται για γνήσια πρόβλεψη είναι ανύπαρκτο το δίλημμα. Οι δύο έννοιες, αντίθετα απ' ό,τι υποστηρίζουν οι

συμφιλιωτικοί, είναι σαφώς ασυμβίβαστες.

Αυτά, όσον αφορά την πρόβλεψη. Ας προχωρήσουμε τώρα στην εκτέλεση της πράξης. Υποθέτουμε ότι στο τέλος ο άνθρωπος αυτός θα κάνει οπωσδήποτε κάτι, ώστε να ξεφύγει από το δίλημμα, επιλέγοντας προφανώς τη μια από τις δύο περιπτώσεις σε βάρος της άλλης. Είναι μήπως αυτή η εξέλιξη σύμφωνη με ό,τι θα περίμενε κανείς από μian αυστηρά αιτιακή διαδικασία; Κάθε άλλο μάλιστα. Γιατί γνωρίζουμε καλά από τη μελέτη της φύσης ότι κάθε φορά που ίσες και αντίρροπες δυνάμεις ασκούνται πάνω σ' ένα άψυχο αντικείμενο, η μία απ' αυτές εξουδετερώνει την άλλη, με αποτέλεσμα η κατάσταση του αντικειμένου να παραμένει αμετάβλητη. Αλλά στην δική μας περίπτωση δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο. Ο άνθρωπος, αντίθετα, φοβούμενος ότι αν δεν πάρει γρήγορα απόφαση θα χάσει και τις δύο ευκαιρίες που του παρουσιάστηκαν, αποφασίζει να ασκήσει την πρωτοβουλία του εκμηδενίζοντας την επιρροή ενός οποιουδήποτε από τα δύο κίνητρα, για την επικράτηση του άλλου.

Αν είναι πράγματι αυτή η πιο πιθανή εξέλιξη, τότε σε τίποτα δε θυμίζει τη συνηθισμένη λειτουργία της αιτιότητας. Γιατί αν το φαινόμενο εξελισσόταν αιτιακά, τότε ο άνθρωπος θα έπρεπε να κάνει αυτό που λέει ο Schopenhauer, παραπέμποντας στην Κόλαση του Δάντη ή στο γαϊδούρι του Μπουριντάν, το οποίο έχοντας σταθεί σε ίση απόσταση ανάμεσα σε δύο δεμάτια σανό, πεθαίνει στο τέλος από την πείνα γιατί δεν μπορεί να αποφασίσει ποιο θα φάει πρώτο²³. Αλλά στην περίπτωση που εξετάζουμε ο άνθρωπος, αντί να παραμείνει μετέωρος, κάνει εντέλει κάτι εγκαταλείποντας προς χάρη του κάτι άλλο που πριν λίγο ήθελε άλλο τόσο να κάνει. Εκτός από την κοινότοπη διαπίστωση ότι οι άνθρωποι δεν είναι γαϊδούρια αλλά άνθρωποι (αν υποθέσουμε ολότελα ότι τα γαϊδούρια θα έκαναν αυτό που τους αποδίδουν ο Schopenhauer και ο Μπουριντάν), έχουμε εδώ προφανώς να κάνουμε με τη *θεληματική εξασθένηση* οποιουδήποτε ενός από τα δύο κίνητρα και την εξαφάνισή του, ενώ, καθώς ομολογήσαμε, λίγο πριν ληφθεί η τελική απόφαση ασκούσε επιρροή πάνω στον άνθρωπο όχι μικρότερη απ' αυτήν του κινήτρου, το οποίο εντέλει επικράτησε. Έχουμε, με άλλα λόγια, να κάνουμε με την επέμβαση της βούλησης η οποία αφ' εαυτής κατέστησε το ένα από τα δύο κίνητρα πλήρως ανενεργό, ακριβώς σαν να μην είχε υπάρξει ποτέ! Φαινόμενο το οποίο, από καθαρά αιτιακή άποψη, αποτελεί πραγματικό μυστήριο. Και οπωσδήποτε, φαινόμενο που συγκρούεται αγεφύρωτα με οποιαδήποτε αξίωση για την αιτιακή περιγραφή της πράξης.

Μήπως όμως υποθέσαμε κακώς, ότι ο άνθρωπος θα κατορθώσει να λύσει το δίλημμα και ότι θα κάνει οπωσδήποτε κάτι; Και αν θα πρέπει, αντίθετα, να υποθέσουμε ότι ούτε εκείνος θα είναι ικανός να αντιδράσει διαφορετικά από το (υποθετικό πάντως) γαϊδούρι της ιστορίας; Έστω. Ας υποθέσουμε λοιπόν ότι ο άνθρωπος, εξαιτίας της πανίσχυρης μεν αλλά αμφίρροπης επιθυμίας του, θα παραλύσει στο τέλος και θα σταθεί ανίκανος να πάρει οποιαδήποτε απόφαση, χάνοντας οριστικά την ευκαιρία. Και πάλι, η κατάληξη αυτή σε τίποτα δε μοιάζει με εκείνο που επιδιώκει ο συμφιλιωτής. Γιατί σύμφωνα με τη δική του θεωρία ελευθερία και αιτιότητα μπορούν θαυμάσια να *συνυπάρχουν*, ενώ αυτό που προκύπτει τώρα είναι ότι, για να ικανοποιηθούν πλήρως οι αξιώσεις της αιτιότητας θα πρέπει ο άνθρωπος να μην κάνει τίποτα απολύτως, να σταθεί δηλαδή κυριολεκτικά ανίκανος να χρησιμοποιήσει την ελευθερία του, αν και ξέρει καλά ότι έτσι χάνει τα πάντα. Όστε τώρα είναι η αιτιακή νομοτέλεια που θριαμβεύει σε βάρος της πρωτοβουλίας του. Αν λοιπόν ικανοποιη-

θούν οι αξιώσεις της αιτιότητας, στην περίπτωση που εξετάζουμε, τότε θα είναι αδύνατο να ικανοποιηθούν ταυτόχρονα και οι αξιώσεις της ελευθερίας. Ό,τι από τα δύο και αν συμβαίνει πάντως****, το αδιέξοδο παραμένει το ίδιο για το δόγμα της συμφιλίωσης.

Και τώρα πίσω στην παρατήρηση των Hume και Hobart, τη μόνη που αξίζει πράγματι να προσεχθεί από όλη αυτή την ιστορία. Το επιχείρημα ήταν ότι χωρίς τη χρήση της αιτιακής σχέσης είναι αδύνατη η απόδοση ευθυνών, γιατί είναι αδύνατη η σύνδεση της πράξης με τον πράττοντα. Αυτό όμως σημαίνει ότι μια πράξη που ενέχει ευθύνες, δηλαδή μια πράξη καθ' όλα ελεύθερη, θα παρουσιάζει ταυτόχρονα αιτιακή δομή. Συμπέρασμα εντελώς αντίθετο από εκείνο του ιντετερμινιστή.

Και εδώ, η απάντηση προσφέρεται μέσα απ' ό,τι ισχύει για κάθε δίλημμα γενικά. Εμπλακείς σε μια πράξη επιλογής, κάθε άνθρωπος φυσιολογικά ελκύεται και από τις δύο προοπτικές. Διαφορετικά δεν θα λέγαμε ότι έχει να διαλέξει. Αλλά αν οποιαδήποτε από τις δύο επιθυμίες μπορεί να ληφθεί εξίσου ως προϊόν του χαρακτήρα ή της ιδιοσυγκρασίας του, άρα και ως αντιπροσωπευτικό δείγμα του εαυτού του, τότε οποιαδήποτε από τις δύο και αν πραγματοποιήσει εντέλει, αυτή θα είναι πάντα προέκταση του χαρακτήρα του άλλο τόσο όσο και εκείνη που αποφάσισε να μην πραγματοποιήσει. Γιατί αυτό ακριβώς σημαίνει να βρίσκομαι σε δίλημμα. Να θέλω δύο πράγματα που δεν μπορώ να κάνω ταυτόχρονα. Και δεν μπορώ μεν να τα κάνω ταυτόχρονα, μπορώ όμως να τα θέλω ταυτόχρονα. Και εκείνο που θέλω είναι, χωρίς αμφιβολία, μέρος του εαυτού μου. Δηλαδή κάτι το οποίο προέρχεται από μένα και το οποίο συνδέεται αξεχώριστα με την όλη προσωπικότητά μου. Θέλω αυτό και όχι κάτι άλλο γιατί είμαι αυτός που είμαι και όχι κάποιος άλλος. Και αν, στην περίπτωση ενός ηθικού διλήμματος, προτιμήσω το ανήθικο, τότε, με το πάρα πάνω σκεπτικό, εφόσον το ανήθικο θα πηγάζει από μένα θα πρέπει να μου καταλογιστεί.

Επομένως ο Hume και Hobart έχουν άδικο, όταν κατηγορούν τον ιντετερμινιστή για αντίφαση. Η διαβεβαίωση ότι μια πράξη είναι ελεύθερη, με την ειδική σημασία που αποδίδει ο ιντετερμινιστής σ' αυτή τη λέξη, καθόλου δε σημαίνει ότι η πράξη αυτή είναι αποκομμένη από τον χαρακτήρα του δρώντος, κάπως σαν να μην του ανήκε ποτέ. Η λύση ενός διλήμματος με την πραγματοποίηση μιας εκλογής είναι, όπως έδειξα, και πράξη αιτιακά ακαθόριστη και, ταυτόχρονα, πράξη που πηγάζει από τον χαρακτήρα και την προσωπικότητα του δρώντος, ώστε να είναι υπόλογος γι' αυτήν. Είναι πράξη αιτιακά ακαθόριστη, διότι η αναστολή της επιρροής του ενός κινήτρου (εξίσου ισχυρού με το άλλο) δεν προέρχεται από κανένα φυσικό παράγοντα και δεν μπορεί να αποδοθεί πουθενά αλλού παρά στην απόλυτη πρωτοβουλία του δρώντος. Είναι όμως πράξη καταλογίσιμη, διότι η επιθυμία που εντέλει εκτελείται είναι καθ' όλα σύμφυτη με τον γενικότερο χαρακτήρα και την ψυχοσύνθεση του δρώντος, όπως ακριβώς το απαίτησαν ο Hume και ο Hobart. Θα μπορούσε δηλαδή κανείς να πει, ότι η αιτιότητα αναιρείται στη δυνατότητα που απορρίπτεται αλλά συνεχίζει να ισχύει για την δυνατότητα που προτιμάται.

Έτσι, η αξίωση των Hume-Hobart μπορεί να ικανοποιηθεί πλήρως, χωρίς να χρειαστεί να υποθέσει κανείς ότι η πράξη είναι αιτιακά καθορισμένη. Αν και η γένεση ενός διλήμματος καθόλου δεν μας απαγορεύει να συνδέσουμε την πράξη με τον δρώντα, ωστόσο η λύση του διλήμματος προϋποθέτει πρακτική ικανότητα που αναγκαστικά υπερβαίνει τα όρια της απλής αιτιακής σχέσης. Ο ιντετερμινισμός εί-

ΝΑΙ ΣΥΝΕΠΉΣ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Χρησιμοποιώ τους όρους όπως έχουν ήδη αρχίσει να καθιερώνονται. Ο όρος *soft indeterminism* είναι πολύ διαδεδομένος και παρουσιάζεται στο (4), στο (17), σελ. 182, στο (10), σελ. 126, κ.α. Ο όρος *Compatibilism* είναι πιο πρόσφατος και χρησιμοποιείται εκτενώς από τον A. Flew, στο (5) και από τον O'Connor στο (16).
2. Ο Hobart πολύ ορθά επισημαίνει ότι για την εδραίωση του (ήπιου) ντετερμινισμού δεν αρκεί να αποδειχθεί η συμβατότητα ελευθερίας και αιτιότητας. Θα πρέπει επίσης, «όταν λέμε κάτι τέτοιο, να μην αλλοιώσουμε το νόημα καμμιάς από τις δύο». (9), σ. 153-154.
3. (2), σελ. 26.
4. Και άλλοι του καταλογίζουν το ίδιο ακριβώς σφάλμα. Ο K. Hempel, στην ίδια συλλογή γράφει: «Στην υπεράσπισή του για τον ντετερμινισμό ο κ. Blanshard κάνει χρήση εκείνων ακριβώς των επιχειρημάτων, τα οποία ο ίδιος είχε δικαίως απορρίψει, όταν προέρχονταν από τη μεριά των ντετερμινιστών». (8), σελ. 172.
5. (2), σελ. 26.
6. Η μέθοδος του C. Darrow αναφέρεται στο (4), σελ. 117 και επίσης στο *Ideas of Physics*, του Douglas Giancoli, σελ. 89. (Δεν περιλαμβάνεται στον κατάλογο βιβλιογραφίας). Κυρίως όμως στο (10), σελ. 138, όπου αναφέρεται και απόσπασμα από αγόρευση του.
7. (10), σελ. 126.
8. Αυτός είναι και ο τίτλος του άρθρου του Hobart. Δες (9).
9. (11), Book II, sec. II, part III, σελ. 411 και, επίσης (12), σελ. 107, έμφαση δική μου.
10. Στο προαναφερθέν άρθρο του Hobart το ίδιο επιχείρημα εκτίθεται σε αρκετό αριθμό σελίδων. Περιέργως, ο συγγραφέας δεν αναφέρει πουθενά τον Hume ως πρώτη πηγή για το επιχείρημα.
11. Στο ίδιο, σελ. 155.
12. Πράγματι, η διαφορά ανάμεσα στον ήπιο ντετερμινισμό και το δόγμα της συμφιλίωσης φαίνεται καθαρά σ' αυτά τα λόγια του O'Connor: «Η υπόθεση της συμβατότητας διατείνεται ότι ο ντετερμινισμός και η ελεύθερη εκλογή μπορούν να συνυπάρχουν. Και μάλιστα, *ορισμένες μορφές* της θεωρίας προβάλλουν τον ισχυρισμό ότι η ελευθερία της πράξης είναι *αδύνατη* χωρίς τον ντετερμινισμό». (16), σελ. 72.
13. A. Flew, (6), σελ. 271: «Η ελευθερία δεν αντιτίθεται προς τη δυνατότητα πρόβλεψης αλλά προς τον καταναγκασμό».
14. Flew, (5) σελ. 85 και εξής. Την αντιδιαστολή της ελευθερίας όχι προς την αιτιότητα αλλά προς τον καταναγκασμό βρίσκουμε επίσης και στον Ayer, (1), σελ. 279.
15. (17), σελ. 182-185.
16. (16), σελ. 74.
17. Αναφέρεται στο (10), σελ. 140 και στο (15), σελ. 37.
18. Ο O'Connor χρησιμοποιεί το παράδειγμα ενός ανθρώπου από τον οποίο ζητούν να πατά κατά τύχη τα πλήκτρα μιας μηχανής για την λειτουργία της οποίας δεν γνωρίζει τίποτα απολύτως. Αυτή την περίπτωση ο O'Connor την αντιδιαστέλλει προς τις υπολογισμένες κινήσεις ενός σκακιστή. (Σελ. 45-6).
19. Αν και το ειδικό επιχείρημα του Hare είναι «συμφιλιωτικό», ο ίδιος δεν είναι βέβαιο ότι ανήκει σ' αυτή την κατηγορία. Αντίθετα, το επικαλείται για να δείξει ότι *ακόμα και όταν* μια πράξη είναι προβλεπτή και πάλι μπορεί να είναι ελεύθερη. Βλ. (7), σελ. 67-85 και κυρίως § 4.6.
20. (3), σελ. 96-105.
21. (18), σελ. 28.
22. Στο ίδιο, σελ. 73.
23. Στο ίδιο, σελ. 94-95. Για τον Δάντη, βλ. το 4ο Βιβλίου του ΠΑΡΑΔΕΙΣΟΥ.

* Ορισμένοι δεν θα έκαναν τη διάκριση όπως ορίζεται εδώ και θα επέμεναν ότι ουσιαστικά πρόκειται για μια και μοναδική θέση. Κάτι τέτοιο μπορεί ίσως να αληθεύει ιστορικά για πολλούς φιλοσόφους. Από λογική όμως άποψη υπάρχει μεγάλη διαφορά ανάμεσα στην άποψη που δέχεται ότι η αιτιότητα είναι *αναγκαία* για την απόδοση ευθύνης και σ' αυτήν που δέχεται ότι είναι *άσχετη* μ' αυτήν. Άλλωστε η πρόοδος των συλλογισμών θα αναδείξει την υφιστάμενη διαφορά.

** Σημειώστε ότι η περιγραφή του Hospers δεν περιορίζεται μόνο σε *ορισμένες* πράξεις (όσες έχουν ασυνείδητα κίνητρα). Μπορεί, αντίθετα, να επεκταθεί σε *οποιαδήποτε* πράξη αφού στην ουσία καταργεί τη δυνατότητα να *διακρίνουμε* ανάμεσα σε συνειδητά και ασυνείδητα κίνητρα, όταν η μαρτυρία του ίδιου του δράντος για το συνειδητό της πράξης του, δηλαδή το πρωταρχικό κριτήριο, έχει πλέον αμφισβητηθεί. Έτσι καμμιά πράξη δεν είναι ικανή να αποσεισει την υποψία του ασυνείδητου της προέλευσής της.

- *** Δεν θα ονομάζαμε ποτέ μια πράξη τίμια, αν ήταν ούτως ή άλλως αδύνατο για τον δρώντα να κάνει ο,τιδήποτε άλλο εκτός απ' αυτήν. Για να είναι μια πράξη τίμια, ο δρων θα πρέπει να μπορούσε να είχε κάνει και το άτιμο. Άρα να μπορούσε να είχε κάνει και διαφορετικά απ' ό,τι έκανε. Αλλά τότε η πράξη του θα ήταν ελεύθερη.
- **** Ο Schopenhauer, πάντως, συμπεραίνει ότι πράγματι ο άνθρωπος θα σταθεί ανίκανος να κάνει ο,τιδήποτε, αν εμπλακεί σ' ένα δίλημμα σαν αυτό που περιγράψαμε. Αλλά δεν βλέπει κανείς γιατί θα πρέπει να είναι οπωσδήποτε αυτή η έκβαση κάθε πραγματικού διλήμματος. Αν και το παρόν άρθρο δεν επιθυμεί να πάρει θέση ανάμεσα στον ντετερμινισμό και την ελευθερία, θα πρέπει πάντως να ειπωθεί, ότι δεν είναι καθόλου σαφές, από πού ακριβώς αντλεί ο Schopenhauer αυτή τη βεβαιότητα. Οι προκείμενες του συλλογισμού είναι: (1) ότι ο άνθρωπος θέλει και τα δύο, και, (2) ότι μπορεί οποιοδήποτε από τα δύο. Πώς συμπεραίνει απ' αυτό ο Schopenhauer, ότι ο άνθρωπος δεν θα κάνει τίποτα από τα δύο;

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. Ayer, A.J.: *Philosophical Essays*, New York, St. Martin's, 1954.
2. Blanshard, Brand: *The Case for Determinism*, in DETERMINISM AND FREEDOM IN THE AGE OF MODERN SCIENCE, ed. Sidney Hook, Collier Macmillan Publishers, 1958.
3. Campbell, Arthur: *Philosophical Defense of Freedom*, in THE PROBLEM OF FREEDOM, ed. Mary Clark, New York, Appleton-Century-Crofts, Meredith Corporation, 1973.
4. Edwards, Paul: *Hard and Soft Determinism*, in DETERMINISM AND FREEDOM IN THE AGE OF MODERN SCIENCE.
5. Flew, Anthony: *The Free Will Defense*, in THE PRESUMPTION OF ATHEISM, Elek/Pemberton, 1976.
6. Flew, Anthony: *Again the Paradigm*, in MIND, MATTER AND METHOD, eds. P.K. Feyerabend and Gr. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1966.
7. Hare, Richard: *Freedom and Reason*. Oxford University Press, 1963.
8. Hempel, Karl: *Some Reflections on «The Case for Determinism»*, in DETERMINISM AND FREEDOM IN THE AGE OF MODERN SCIENCE.
9. Hobart, R.E.: *Free Will as Involving Determinism*, in READINGS IN INTRODUCTORY PHILOSOPHICAL ANALYSIS, ed. John Hospers, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
10. Hospers, John: *What Means this Freedom?* in DETERMINISM AND FREEDOM IN THE AGE OF MODERN SCIENCE.
11. Hume, David: *Treatise of Human Nature*, vol. ii, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford University Press.
12. Hume David: *An Inquiry Concerning Human Understanding*, ed. Charles W. Hendel, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, New York, 1955.
13. Kant, Imm: *Critique of Practical Reason*, tr. Lewis White Beck, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, New York, 1956.
14. Kant, Imm: *Foundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*, tr. Thomas Kingsmill Abbott, Longmans, Green and Co, London and Harlow, 1969.
15. Neely, Right: *Freedom and Desire*. The Philosophical Review, LXXXIII - 1974.
16. O'Connor, D.J.: *Free Will*. The Anchor Books Edition, 1971.
17. Taylor, Richard: *Freedom and Determinism* in READINGS IN INTRODUCTORY PHILOSOPHICAL ANALYSIS, ed. John Hospers.
18. Σοπενχάουερ, Α.: *Κριτική της Ελευθερίας της Βουλήσεως*, Εκδόσεις ΑΝΑΓΝΩΣΤΙΔΗ, ΑΘΗΝΑΙ.

ΔΡ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ
ΕΘΝΙΚΟ ΜΕΤΣΟΒΕΙΟ ΠΟΛΥΤΕΧΝΕΙΟ