SUNTEM RESPONSABILI PENTRU FAPTELE NOASTRE? DESPRE POZIȚIA COMPATIBILISTĂ CU PRIVIRE LA LIBERUL ARBITRU

Autor: Alexandru Tache | 3 mai 2024

Să presupunem că o persoană, X, comite o faptă reprobabilă: jefuiește pe cineva, pleacă cu o sumă mare de bani și, în timpul jafului, îl rănește grav pe păgubit. Intuiția morală ne spune că persoana în cauză merită o pedeapsă serioasă – dacă dorea să se îmbogățească, avea multe alte căi legale de a o face.

Dacă, însă, ar fi să aflăm, într-un prim posibil scenariu, că X a simțit că nu are de ales? Iată, presupunem că X avea nevoie de suma de bani respectivă pentru a plăti o intervenție medicală, unica metodă prin care putea salva viața fiului său, X-junior. Acum că știm că banii erau pentru X-junior, găsim că lui X i se pot acorda unele circumstanțe atenuante, deși, probabil, majoritatea dintre noi tot ar considera că merită a fi pedepsit. La urma urmei, tot a avut de ales, chit că va afirma, poate, contrariul. Deși X s-a simțit constrâns de aceste circumstanțe extrem de dificile să facă ceea ce a făcut, pare rezonabil să afirmăm că se putea și abține. Alegerea de a comite fapta reprobabilă i-a aparținut, așadar X este responsabil.

Să concepem, însă, un al doilea scenariu: aflăm acum că, de fapt, X a fost dirijat în tot acest timp printr-un dispozitiv de control mental (asumăm că o astfel de tehnologie ar exista), prin intermediul căruia niște infractori echipați cu tehnologie înaltă, ce nu doreau să se expună, l-au făcut pe acesta să comită un jaf planificat de ei. În alte cuvinte, X a fost doar o unealtă a adevăraților infractori. Ei bine, în acest caz, chiar dacă X este cel ce a comis, fizic, fapta, suntem înclinați să nu-i atribuim acestuia nicio responsabilitate, pentru simplul motiv că, realmente, nu a avut de ales, întrucât nu se putea împotrivi aparatului de control mental.

Din cele prezentate mai sus reiese că elementul relevant pentru a stabili dacă X este responsabil este dat de posibilitatea acestuia de a alege dacă să comită sau nu fapta. O discuție separată poate fi deschisă despre măsura vinovăției sale în funcție de eventualele circumstanțe atenuante existente (e X la fel de vinovat dacă jefuiește pentru a-și salva copilul ca atunci când jefuiește pentru propria plăcere?), însă nu aceasta ne va interesa acum. Ceea ce dorim să stabilim este dacă, într-adevăr, posibilitatea lui X de a

alege cu privire la acțiunile sale reprezintă factorul relevant pentru a-i putea atribui acestuia responsabilitatea pentru fapta comisă. Cu alte cuvinte, este într-adevăr necesar ca X să beneficieze de liber arbitru pentru a fi considerat vinovat, sau îi putem atribui responsabilitatea și în lipsa unei reale libertăți de alegere a acestuia? Și – dacă ajungem la concluzia că liberul arbitru este o condiție necesară pentru responsabilitate – în ce constă, mai exact, această libertate de a alege, care sunt condițiile în care putem afirma că ea există?

Problema se ridică mai ales în contextul în care perspectiva cum că universul în care trăim este unul în întregime determinist devine tot mai mult adoptată, în special în rândul celor cu preocupări academice în această direcție. Dacă universul este, într-adevăr, determinist, acest lucru înseamnă că orice stare viitoare a sa este complet determinată de combinația între starea sa prezentă și legile naturale după care acesta operează. Consecința relevantă pentru noi este că, în aceste condiții, ar rezulta că și acțiunile umane sunt complet determinate – oricare ar fi circumstanțele în care ne aflăm, nu putem acționa altfel decât rezultă din aplicarea legilor naturii asupra situației noastre. Or, aceasta s-ar putea interpreta în sensul că nu avem nicio reală posibilitate de alegere cu privire la faptele noastre, așadar ar putea să ne lipsească tocmai lucrul ce, intuitiv, pare esențial pentru a stabili răspunderea unei persoane pentru faptele sale.

Fără a intra în detalii biologice (acestea nu sunt necesare odată ce principiul este înțeles), putem oferi, ca exemplu de acțiune pur determinată, tocmai situația prezentată anterior: persoana X fură întrucât starea sa mentală a fost configurată de interacțiunea sa cu mediul înconjurător și informațiile venite din acesta (informații legate, mai ales, de starea copilului său, respectiv de suma pe care o putea jefui), așa încât acțiunea în sine a furtului să fie pusă în desfășurare. Acțiunea lui X ar fi, așadar, un produs al interacțiunii dintre starea sa mentală și noile informații aflate de X, interacțiuni guvernate de inexorabilele legi ale naturii. Desigur, descrierea completă și amănunțită a acestui proces s-ar putea întinde pe nesfârșite pagini; ceea ce ne interesează însă este observația că, într-un univers determinist, X nu putea sub nicio formă să acționeze altfel decât a făcut-o – din punctul de vedere al lipsei de alternativă reală, primul scenariu de mai devreme este asemănător din acest puncte de vedere – al lipsei de alternativă reală – cazului în care X ar fi fost controlat mental. Tocmai aici, în condițiile unui univers determinist, apare întrebarea dacă mai putem spune că X a avut liber arbitru atunci când a acționat și dacă el mai este, prin urmare, responsabil de fapta sa?

Pentru a ne da seama cum stau lucrurile, este necesar să elucidăm care este relația dintre liberul arbitru și determinism. De asemenea, pentru a avea o imagine completă a situației, ar fi util și să putem stabili cert dacă universul este, într-adevăr, unul determinist. Cum, însă, acest lucru se află în afara orizontului posibilităților noastre actuale, ne vom mărgini la a clarifica măsura în care ideea de liber arbitru este, totuși, compatibilă cu această natură deterministă, pe care tot mai mulți tind să i-o atribuie

universului nostru. Cum se pot, prin urmare, împăca cele două noțiuni?

Există două variante de răspuns la această întrebare: varianta incompatibilistă, ce afirmă că liberul arbitru nu poate exista într-o lume deterministă, respectiv cea compatibilistă, ce pretinde, spre surpriza nimănui, contrariul. În cele ce urmează, vom analiza principalele argumente aduse în sprijinul celor două poziționări și vom ilustra că divergența dintre ele este, în fond, bazată pe manierele diferite în care susținătorii acestora aleg să definească noțiunea de liber arbitru, sau, mai precis, condițiile în care o acțiune poate fi considerată liberă. Ne va rămâne, ulterior, să stabilim care sunt consecințele asupra ideii de responsabilitate morală ce pot decurge în funcție de interpretarea adoptată. În cele din urmă, existența liberului arbitru este relevantă mai ales dacă este și necesară pentru a stabili răspunderea cuiva.

Teza incompatibilistă se sprijină, în esență, pe faptul că, într-un univers determinist, nimeni nu pare a avea de ales cu privire la care vor fi acțiunile sale, așadar nu e limpede de unde ar deriva existența unui autentic liber arbitru. Observăm că, în acest caz, definirea liberului arbitru tinde să se bazeze pe nevoia unei reale posibilități de alegere, de a fi putut să procedezi altfel decât ai făcut-o efectiv într-o posibilă situație dată. Dacă universul este determinist, în orice moment al său nu există decât un unic viitor posibil, deci această posibilitate a alegerii pare să dispară, iar odată cu ea și liberul arbitru.

Totuși, liberul arbitru, definit ca mai sus, nu poate să se sprijine numai pe nevoia ca viitorul să nu fie complet prestabilit – indeterminarea stărilor viitoare ale universului ar putea fi produsă și prin efecte pur probabiliste. Când avem o alegere de făcut, nu este suficient, pentru a o considera liberă, ca aceasta să fie una absolut întâmplătoare, bazată pe probabilități: de pildă, 30% șanse pentru varianta A, 70% pentru varianta B, fără nici o posibilitate de predicție a ce se va întâmpla. Acest lucru ar fi suficient pentru ca universul să nu mai fie determinist, însă, în măsura în care decizia ar fi luată pur aleatoriu, ar fi dificil să pretindem acest lucru drept bază a unui liber arbitru, căci o hotărâre luată la întâmplare nu poate fi una liberă, în niciun sens al termenului.

Prin urmare, observăm că este necesar un alt criteriu pentru a stabili existența liberului arbitru. Care ar fi acela? Întrucât problema inițială a universului determinist este tocmai aceea că faptele noastre par determinate de factori pe care nu îi punem stăpâni, asupra cărora nu decidem (legile universului și stările acestuia), pare rezonabil ca liberul arbitru să fie definit pornind tocmai de la ideea ca persoana umană să reprezinte ea însăși cauza acțiunilor sale. Putem, așadar, afirma că posibilitatea alegerii alternative se subsumează acestui criteriu al cauzalității ultime, prin care înțelegem că, în lanțul cauzal ce conduce la acțiune, persoana în sine ocupă locul ultim, adică se află la originea acestuia. Dacă posibilitatea de a fi ales diferit este și ea un criteriu necesar pentru liberul arbitru, ea nu este suficientă, pe când criteriul ca persoana să fie cauză ultimă a acțiunilor sale este deopotrivă necesar și suficient pentru ca această să aibă liber

arbitru.

Astfel, o posibilă schemă silogistică a argumentului pentru teza că o persoană nu poate avea liber arbitru într-un univers determinist este următoarea:

> 1. Pentru ca o persoană să beneficieze de liber arbitru, este necesar ca aceasta să-și cauzeze propriile acțiuni, mai exact să reprezinte sursa ultimă a acțiunilor sale.
> 2. Într-un univers determinist, orice stare de fapt este dată de conjuncția între o stare anterioară și legile naturale ce guvernează acel univers.
> 3. Acțiunile persoanei reprezintă și ele stări de fapt înscrise în acest univers.
> 4. Din (2) și (3) rezultă că, dacă universul este determinist, acțiunile persoanei rezultă din combinația unor stări din trecut și a legilor naturale.
> 5. Dacă acțiunile unei persoane sunt complet determinate de factori aflați în afara controlului său, rezultă că nu ea este cauza ultimă a acestor acțiuni.
> 6. Nici stările trecute ale universului, nici legile după care acesta funcționează nu sunt stabilite prin decizia persoanei.
> 7. Din (4), (5) și (6) rezultă că, într-un univers determinist, nicio persoană nu își cauzează propriile acțiuni.
> 8. Din (1) și (7) rezultă concluzia că într-un univers determinist persoanele nu pot avea liber arbitru.

În măsura în care acceptăm toate premisele, concluzia argumentului devine inevitabilă, întrucât acesta este, din punct de vedere logic, valid. Dacă acceptăm definirea liberului arbitru conform premisei (1), suntem obligați să admitem că acesta nu este posibil într-un univers determinist. Dacă, mai departe, admitem și fundamentarea ideii de răspundere morală pe baza existenței alegerii libere, este evident că și acest concept devine lipsit de sens, într-un univers în care alegerea liberă nu există.

Determinismul pare, așadar, a pune o problemă serioasă pentru maniera noastră naturală de a interpreta ideea libertății și responsabilității umane. Vom cerceta, în continuare, maniera în care această dificultate ar putea fi conturnată, încercând să ne lămurim cât de rezonabilă este poziția ce pretinde că se poate, totuși, stabili o anumită compatibilitate între determinism și liberul arbitru.

Pentru a putea înțelege ce anume face posibilă poziționarea compatibilistă, trebuie să elucidăm care dintre premisele enumerate mai sus ar putea fi provocată, așa încât argumentul să pice. Premisele (2) și (3) sunt inatacabile, ele desprinzându-se direct din definiția determinismului. Similar, premisa (5) derivă din definiția a ce înseamnă cauza unui eveniment. Premisa (6) ar putea fi contestată pe temeiul că persoana ar putea influența stările universului prin faptele sale, însă acest lucru ar contrazice definiția determinismului, întrucât orice stare viitoare este complet determinată de starea prezentă și de legile naturii, fără intervenția voinței nimănui, deci și faptele persoanei

tot complet determinate sunt.

Evident, pentru a contesta teza incompatibilistă este necesară contestarea premisei (1), ce definește liberul arbitru, sugerând că o persoană trebuie să reprezinte cauza ultimă a acțiunilor sale pentru a beneficia de acesta. Ei bine, tocmai de aici pornesc susținătorii tezei compatibiliste, propunând o alternativă la această definiție. Aceștia susțin, în linii mari, ideea că, pentru a fi libere, este suficient ca acțiunile unei persoane să fie cauzate de factori interni acelei persoane, chiar dacă persoana în sine nu reprezintă cauza ultimă a acțiunilor sale. Vom detalia acum felul în care liberul arbitru ar opera, conform tezei compatibiliste, evaluând gradul de coerență al acestei teze în funcție de unele dintre consecințele logice pe care ea le produce. Ce ne va interesa cel mai mult este să decelăm care sunt condițiile necesare și suficiente ale unei acțiuni libere, dacă universul în care aceasta are loc este unul determinist.

În acest sens vom prezenta, pe scurt, două tipuri de modele ale voinței libere, arondate tezei compatibiliste, și care se bazează, deci, pe cauzarea acțiunilor umane de factori interni. Primul este un model ce ierarhizează elementele voinței, afirmând că liberul arbitru există în măsura în care o persoană acționează în baza unei volițiuni (unui act de voință) de ordin superior. Mai exact, oamenii ar avea dorințe inferioare/primare (de pildă, dorința de a citi ziarul) și dorințe de ordin superior/secund, acestea din urmă acționând asupra primelor: spre exemplu, dorința de a dori să citești ziarul reprezintă o dorință de ordin superior.

Acest model include și distincția între „dorință” și ceea ce am numit mai devreme „volițiune”. Volițiunea reprezintă o dorință ce conduce persoana la acțiune. Dacă persoana are două dorințe aflate în conflict, de pildă să meargă la o plimbare și să citească ceva în casă, devine volițiune acea dorință ce și conduce la acțiune: dacă persoana merge la plimbare, dorința de a merge la plimbare a devenit o volițiune, cea de a citi ceva în casă a rămas o simplă dorință. Ei bine, conform acestui model al voinței, liberul arbitru este dat de existența unor volițiuni de ordin superior. Astfel, suntem liberi dacă dorința noastră de a ne dori ceva se transformă într-o acțiune. Nu trebuie să ne îngrijorăm dacă modelul pare insuficient de clar: contează mai puțin detaliile acestuia, cât faptul crucial că el nu pomenește nimic despre ceea ce cauzează aceste așa numite volițiuni, important fiind numai faptul că acțiunile noastre se bazează pe dorințe ce ne aparțin.

Problema cu acest model este lesne de întrezărit, ea apărând atunci când avem de a face cu un act de propagandă, o minciună sau chiar o spălare pe creier, ce ar induce în noi o volițiune de ordin superior. Cum lucrăm cu ipoteza că universul este determinist, deci și mintea noastră la fel, controlul mental nu poate fi deloc exclus, așa încât geneza dorințelor noastre (ce pot deveni apoi volițiuni, dacă ne împing către acțiuni) ar putea foarte bine să fie bazată pe operațiunile unui aparat de control al minții. Or, faptul că

voliţiunea a fost astfel originată nu pare a afecta cu nimic concluzia modelului cum că acţiunea astfel produsă a fost liber voită, ceea ce contravine celor mai firești intuiții cu privire la ce ar trebui să reprezinte liberul arbitru.

Un caz limită pentru acest model ar putea fi următorul: a avea un pistol pus la tâmplă, alături de îndemnurile prietenești ale teroristului ce posedă micul obiect metalic ca noi să îi oferim cheile de la un avion, acestea fiind elemente de așa natură încât să creeze, la nivelul minții noastre, condițiile necesare acțiunii. Mai precis, folosind limbajul modelului, putem afirma că acestea ar putea produce în noi o voliţiune de ordin secund: ne vom dori să ne dorim să-i oferim noii noastre cunoștințe cheile, pentru a scăpa cu viață. Întrucât presupunem că dorința de a respecta voia teroristului ne este, cel puțin inițial, străină, este de ales aici între două descrieri posibile ale scenariului: pe de-o parte, ipoteza în care actul de intimidare produce o voliţiune superioară la nivelul minții noastre și, pe de altă parte, varianta unde acționăm, cumva, împotriva dorințelor noastre. Modelul pare a sugera că nu putem acționa decât în baza unor voliţiuni, deci, dacă respectăm cererea teroristului, înseamnă că a existat în mintea noastră o dorință de a acționa în acest sens ce a depășit cumva dorința noastră de a ne opune. Cel puțin în această interpretare a modelului pare că și o astfel de intimidare ar putea determina o acțiune liberă din partea noastră.

Scopul acestor problematizări nu este acela de a respinge modelul relativ simplist mai sus prezentat. El poate fi rafinat și îmbunătățit pentru a evita unele eventuale consecințe absurde, cum cu siguranță a și fost în literatura de specialitate. Ce ne preocupă, în fond, este să înțelegem care sunt condițiile necesare și suficiente pentru ca o acțiune să fie liberă. Din cele discutate mai sus, reiese fără echivoc că, de unul singur, faptul ca rațiunile pentru care acționăm să ne fie, într-un anumit sens, interne – să existe, deci, la nivelul minții noastre o dorință de a acționa într-un anumit scop – pare a fi o condiție necesară, dar nu și suficientă a libertății, căci aceste motive ale acțiunii ne pot fi induse prin mijloace ce anulează caracterul autentic liber al respectivei acțiuni. Cum poate fi remediat acest lucru?

Ei bine, un alt model compatibilist caută să rezolve tocmai această problemă, afirmând că o persoană este dotată cu liber arbitru în măsura în care acțiunile sale sunt realizate pe baza unor motive *rezonabile*, proprii persoanei în cauză. Acest model are, în primul rând, avantajul că nu conduce la concluziile bizare ale primului model, ce pare să numească liber consimțite inclusiv acțiunile realizate pe baza unor eventuale manipulări sau intimidări; în al doilea rând, noul model are și beneficiul simplității, nemaifiind necesară introducerea distincției, nu neapărat convingătoare, între dorințe și voliţiuni de ordine diferite. Asemănător primului model compatibilist, nici acesta nu introduce condiția necesară ca persoana umană să reprezinte cauza ultimă a acțiunilor sale – acele motive *rezonabile* în baza cărora persoana va acționa pot foarte bine să se fi format în urma proceselor deterministe ale naturii, operând la nivelul minții sale. Esențial pentru

acest al doilea model este, însă, faptul că motivele ce produc acțiunea trebuie să fie, într-un anumit sens, *rezonabile*. Astfel, modelul nu poate susține libera-consimțire a unor acțiuni făcute în urma manipulării, intimidării, spălării pe creier etc., întrucât este clar că acestea nu ar constitui motive rezonabile pentru a acționa.

Așadar, pentru a spune că o acțiune este liberă într-o lume deterministă am avea nevoie ca motivele pentru care acționăm 1) să ne aparțină, deci să existe la nivelul minții noastre, dar și 2) ca acestea să fie motivele rezonabile sau corecte pentru a acționa în felul respectiv. Prin adăugarea acestui criteriu al rezonabilității motivelor ar fi îndepărtate din sfera acțiunilor libere atât supunerea în fața voinței teroristului, cât și, să spunem, votul pentru un partid politic ce susține măsuri împotriva intereselor noastre, dar pe care am fost cumva manipulați să-l votăm. În ambele cazuri am putea afirma că, deși am acționat așa cum am acționat, existând în mintea noastră unele motive ce ne-au condus la acțiune, acestea nu au fost unele rezonabile, așa încât nu am fost liberi. Pare, așadar, că am ajuns la o formulă de definire considerabil mai satisfăcătoare a ceea ce ar putea să reprezinte o acțiune liberă, în ipoteza unui univers determinist. Dar este aceasta suficientă pentru a declara că liberul arbitru și determinismul sunt noțiuni compatibile sau ne putem lovi și în cazul ei de unele incoerențe?

Ei bine, acest model al motivelor rezonabile ce determină acțiunea se confruntă cu următoarea dificultate: cum putem distinge între motive rezonabile și motive nerezonabile pentru acțiune? Dacă distincția pare a fi relativ simplu de făcut în cazul unei acțiuni bazate pe coerciție, intimidare sau manipulare, nu este atât de clar ce se întâmplă cu faptele rele pe care le facem în lipsa unei influențe externe negative *evidente*. O persoană care, să spunem, alege să comită o înșelătorie, va fi acționat din motive ce-i aparțin și care pot fi *rezonabile într-un sens pur utilitar* (persoana consideră că ar avea de câștigat de pe urma înșelătoriei respective). A acționat persoana liber? Totul ține de criteriile pe baza cărora evaluăm caracterul rezonabil al motivelor sale, anume ce putem accepta ca fiind motive rezonabile și ce nu. Vom aplica criterii exclusiv utilitare sau și deontologice, judecând principiile pe care fapta s-a sprijinit? În caz că decidem să aplicăm criterii pur utilitare, ne vom raporta numai la utilitatea adusă persoanei în cauză sau la nivelul general de utilitate (al întregii omeniri)? Reiese destul de rapid că vom avea nevoie de o întreagă teorie a moralității pentru a decide în ce măsură sunt motivele rezonabile sau nu. De asemenea, ar fi necesar să răspundem unor considerații epistemice, de pildă ce se întâmplă dacă persoana acționează în baza unor informații incomplete sau dificil de clarificat cu privire la un anumit subiect, ce, dacă i-ar fi fost limpezi și accesibile în integralitate, i-ar fi schimbat calea de acțiune.

Presupunând că am răspunde satisfăcător tuturor acestor chestiuni, am ajunge la o teorie ce ne spune că acționăm liber numai atunci când, pe de-o parte, motivele noastre sunt perfect conforme unei teorii complexe a moralității, dar și că am rezolvat perfect

rațional orice incertitudine legată de justificările și consecințele acțiunilor noastre. În limbaj mai simplu, abordarea aceasta riscă să ne conducă la concluzia că numai atunci când acționăm *bine* acționăm, de fapt, liber – binele fiind definit în prealabil în cadrul respectivei teorii morale. Mai este liberă vreuna din faptele noastre rele? Aparent nu, căci oricare dintre acestea ar putea fi astfel pusă pe seama unor factori exteriori nouă, ce ne-au condus înspre eroare, cauzând apariția unor motive nerezonabile de acțiune la nivelul minții noastre. Ne putem întreba ce sens mai are aici conceptul de libertate, în măsura în care el pare că se reduce la îndeplinirea unor criterii ale rectitudinii morale și epistemice aplicate unor fapte orișicum predeterminate.

O a doua eventuală problemă a acestui model, specifică de fapt tuturor modelelor compatibiliste, constă în dificultatea de a clarifica ce înseamnă că motivele pentru acționăm ne aparțin, în sensul de a exista la nivelul minții noastre. Mai precis, problema este că această existență a unui motiv la nivelul minții noastre are o cauză, ce are o altă cauză la rândul său, acest lanț cauzal sfârșind inevitabil în afara persoanei umane ce posedă, în cele din urmă, respectivul motiv. În efortul de delimitare a acțiunilor libere de cele ce nu sunt libere ar trebui clarificat și felul în care se va stabili în ce măsură acest lanț cauzal ce conduce la existența motivelor pentru care acționăm trebuie să conțină doar elemente interne persoanei în cauză, întrucât, după cum am arătat, este inevitabilă apariția, undeva pe parcursul lanțului cauzal, a unor elemente exterioare. Până și codul nostru genetic, ce ne definește și determină comportamentul până la un punct, își are, în fond, cauzele în afara ființei noastre, căci genele ce îl alcătuiesc provin din codurile genetice ale părinților noștri. Va fi considerat codul genetic drept ceva ce aparține persoanei, sau ceva provocat din exterior?

În cele din urmă, oricum am căuta să definim liberul arbitru în cadrul unei lumi deterministe, abordarea compatibilistă pare a se reduce la un joc al clasificării. Firește, putem coborî pragul rezonabilității motivelor, începând cu care putem considera o acțiune drept liberă, față de definiția oarecum strictă propusă anterior. Putem propune și delimitări între factorii de influență externi și cei interni ai motivelor noastre. Chiar și așa, avem de a face în continuare cu fapte absolut determinate pe care, în funcție de niște criterii alese de noi, le putem clasifica drept liber consimțite sau nu. Totul pare a se rezuma la un exercițiu pur semantic, în cadrul căruia stabilim categoriile în care vom plasa diverse fapte determinate, la fel cum am clasifica cărțile dintr-o bibliotecă după numărul de pagini sau anul apariției. Desigur, nimeni nu îi poate opri pe susținătorii tezei compatibiliste să propună varii criterii ale libertății și nici să creadă în ele (cu atât mai puțin dacă așa sunt ei determinați să procedeze de încorsetantele legi ale naturii), este însă important să reținem că, într-o lume deterministă, posibilitatea reală a unei persoane de a-și schimba calea viitoarelor acțiuni față de cea deja decisă de legile naturii este întocmai aceeași cu a unui bolovan care se prăvălește pe marginea unui munte de a opta pentru alt traseu de coborâre – niciuna. Din nou, nimic nu ne împiedică să definim o noțiune de liber arbitru în interiorul acestui cadru conceptual pentru a

distinge unele tipuri de acțiuni față de altele, însă este bine să știm care sunt limitările acesteia.

Ce concluzii putem trage până în acest punct? În esență, am ilustrat că existența liberului arbitru în sens tare, adică în sensul în care persoana umană reprezintă cauza ultimă a acțiunilor sale, nu este compatibilă cu un univers determinist. Cu toate acestea, am văzut și că putem oferi o definiție mai slabă ideii de liber arbitru, care să fie totuși compatibilă cu determinismul. Această definire compatibilistă constă, în esență, în stabilirea unor criterii de clasificare a acțiunilor, cu ajutorul cărora am putea discerne care dintre acestea sunt liber consimțite. Procesul de stabilire precisă a acestor criterii va fi, evident, însoțit de dificultățile uzuale ale oricărei probleme de clasificare (cazuri limită, eventuale incoerențe etc.). Scopul nostru nu a fost acela de a găsi definiția cea mai potrivită pentru liberul arbitru într-un cadru determinist, ci de a pune în evidență tocmai faptul că întreaga abordare compatibilistă se bazează pe rescrierea termenilor dezbaterii: existența liberului arbitru în sens tare este abandonată, rămânând numai de rezolvat problema împărțirii acțiunile umane între cele ce sunt și cele ce nu sunt libere, în funcție de definiția aleasă pentru noțiunea de libertate. Firește, rămâne la latitudinea fiecăruia dacă va considera sau nu că ideea de libertate astfel definită mai are vreun sens, însă, strict din punct de vedere logic, este de netăgăduit faptul că, până și într-un univers determinist, se pot face distincții între diversele tipuri de acțiuni umane, la fel de bine cum se pot face distincții între orice alte obiecte sau stări de fapt care sunt produse ale proceselor deterministe ale naturii.

Întrucât abordarea compatibilistă renunță la ideea tare a liberului arbitru și nu poate oferi, în schimb, decât aceste tentative de definire a libertății pe care putem fi înclinați să le găsim mai degrabă neconvingătoare, este legitim să ne întrebăm ce scop ar mai avea căutarea acestor criterii de delimitare a acțiunilor între libere și non-libere, în măsura în care am accepta că ne aflăm într-un univers pur determinist? Ei bine, principalul motiv este că, până și dacă admitem inexistența liberului arbitru în sensul tare, tot va fi necesar să știm cum anume să ne raportăm, din punct de vedere practic, la diverse tipuri de fapte. Sistemul juridic, în special, va fi în continuare nevoit să distingă între diverse tipuri de acțiuni pentru stabilirea încadrării lor legale – la fel cum clasificăm tipurile de precipitații, vom fi nevoiți să clasificăm mai departe și tipurile de fapte umane, chit că nu ar exista o libertate autentică ce conduce la împlinirea lor. Aceasta ne conduce către răspunsul întrebării lansate încă de la începutul discuției, anume dacă libertatea autentică este necesară pentru stabilirea responsabilității morale a unei persoane pentru faptele sale.

Pentru a aborda această ultimă întrebare rămasă deschisă în discuția noastră, vom face apel la un experiment de gândire propus de Harry Frankfurt (menționăm și că tot el a fost primul proponent al sistemului ierarhic al voliționilor, preluat și dezvoltat ulterior de mulți alții). Experimentul este conceput drept contra-argument față de ideea că o

persoană poate fi numită responsabilă pentru faptele sale numai în măsura în care nu trăim într-o lume deterministă. Cu alte cuvinte, prin acest experiment, Frankfurt vrea să susțină ideea că, deși universul este determinist și persoana nu ar fi putut acționa diferit (nefiind ea însăși cauza ultimă a acțiunilor sale, conform definiției propuse mai sus), ea poate fi considerată totuși responsabilă pentru faptele sale.

Ei bine, pentru a ilustra că putem fi responsabili moral chiar dacă nu aveam alternativă de acțiune, Harry Frankfurt ne propune să ne imaginăm următorul scenariu: avem două persoane, X și Y, iar în fața uneia dintre ele (să zicem că în fața persoanei X) se află un set de alegeri, A1 și A2. Vom presupune că A1 este o acțiune moralmente lăudabilă, pe când A2 este moralmente reprobabilă. Persoana X are așadar de ales, poate opta ori pentru A1, ori pentru A2. Totodată, ne vom imagina că persoana Y are pusă la punct o metodă prin care poate influența infailibil (determina) alegerea persoanei X. Așadar, orice ar alege X, Y îl poate influența pe X în orice direcție preferă. În cazul nostru, persoana Y dorește ca X să aleagă opțiunea A2, cea reprobabilă. X nu știe nimic nici despre metoda, nici despre preferința lui Y. Prin urmare, dacă X ar alege opțiunea A1, Y și-ar aplica infailibila metodă așa încât X să facă, în cele din urmă, acțiunea A2. Este limpede, în aceste condiții, că X nu poate, realist vorbind, decât să întreprindă acțiunea A2. Întrebarea care apare este următoarea: presupunând că X alege, din proprie inițiativă, opțiunea A2 de la bun început, este rezonabil să afirmăm că acesta nu este responsabil, întrucât nu avea alternativă? Harry Frankfurt ar spune că nu. Până la urmă, X a ales singur opțiunea A2, indiferent că, în mod profund, nu putea întreprinde sub nicio formă acțiunea A1.

Este facil de observat analogia între situația lui X și o lume pur deterministă – aspectul determinist al universului fiind, într-un fel, personificat de persoana Y în cadrul experimentului de gândire, căci acela îl va conduce inexorabil pe X către acțiunea A2. Ce sugerează, în fond, Harry Frankfurt, este că atâta vreme cât X a acționat reprobabil din propriile-i motive, responsabilitatea îi aparține, chit că ar fi fost imposibil să procedeze în alt mod. Experimentul ar putea fi, însă, criticat pe temeiul că introduce subtil unele elemente non-deterministe în încercarea de a justifica existența responsabilității morale într-o lume pur deterministă. Cum anume? Evident, sugerând existența opțiunii A1. În măsura în care universul este cu adevărat determinist, atunci opțiunea A1 nu ar fi putut exista de la bun început. Maniera în care experimentul este formulat tinde să inducă, de manieră subreptice, ideea că X ar fi putut, totuși, să opteze pentru A1, ca apoi să fie forțat de Y să întreprindă A2, caz în care responsabilitatea nu i-ar mai fi aparținut lui X, ci lui Y. Dar știm că X nu ar avea deloc opțiunea A1 într-un univers determinist, cum e cel propus în experiment, ci doar ni se poate părea nouă că ar avea-o, în baza obișnuințelor noastre mentale. Într-adevăr, dacă universul este cu adevărat determinist, X ar fi la fel de liber să opteze pentru A1 pe cât este ploaia de liberă să cadă în sus.

Cu toate acestea, nu este neapărat cazul să îndepărtăm complet argumentul lui Frankfurt, căci ceva poate rămâne și din el. Chit că nu are prea mult sens să acordăm ploii o formă de răspundere morală, vom rămâne tentați să spunem „ploaia este de vină” atunci când ajungem uzi-leoarcă la o întâlnire cu cineva, după ce am și întârziat o oră, sau, alternativ, „câinele e de vină”, după ce acesta ne mănâncă tema pentru a doua zi la școală. Evident că nici ploaia, nici câinele nu au o răspundere morală pentru ceea ce au provocat, însă au ceea ce putem numi o *răspundere cauzală*, în sensul în care ei au produs acțiunile respective (menționăm că până în acest punct al discuției am utilizat, în toate situațiile, termenii de „responsabilitate” sau „răspundere” cu sensul de „responsabilitate/răspundere morală”, nu cauzală). Ei bine, așa stau lucrurile și cu oamenii într-o lume pur deterministă: chit că nu ei sunt sursa ultimă a acțiunilor lor, nu aveau de ales în mod real cu privire la faptele lor și devine, prin urmare, extrem de dificil să îi mai găsim moralmente răspunzători pentru acestea, tot rămâne valabil că ei au cauzat acțiunile lor și, la fel cum ne protejăm de ploaie cu umbrela sau ținem câinele mâncător de temă în afara casei (sau măcar a încăperii unde scriem), la fel de rezonabil pare să luăm diverse măsuri punitive sau preventive (după caz) în situația persoanelor ce răspund cauzal pentru anumite fapte reprobabile, de natură să producă pagube semenilor lor. În esență, răspunderea juridică nu s-ar mai baza, într-o astfel de lume, pe responsabilitatea morală a oamenilor, ci pe cea pur cauzală.

Nu ne vom abține de la afirmația că aceasta reprezintă o perspectivă tristă și sărăcită, dacă nu de-a dreptul sinistră, asupra condiției umane, ce echivalează, într-un sens, omul cu orice alt obiect supus legilor naturii, fie acela mașinărie, animal, sau orice altceva. Aceasta pare, însă, a fi inevitabila concluzie la care ne-ar aduce adoptarea unei perspective complet deterministe asupra universului în care trăim. Încheiem totuși optimist, prin a aminti că, în fond, nimeni nu știe cu adevărat dacă universul este sau nu pe deplin determinist.

Imagine: Ilia Repin – „What Freedom!”; Sursa: Wikimedia Commons