

## Naturalizmus és erkölcsi felelősség: A Frankfurt-típusú példák\*

### BEVEZETÉS

Az analitikus filozófiában csaknem valamennyi metafizikai probléma kapcsolódik valahogyan a naturalizmushoz. Ez egészen természetes, ha az analitikus filozófia egyik legfőbb törekvése abban áll, hogy a józan ész meggyőződéseit összeegyeztesse egymással, valamint azokkal a természettudományos belátásokkal, amelyek sok esetben meghökkentőek a mindennapi észjárásunk számára. Miután az újkori természettudományos gondolkodás számára megszokottá vált, hogy gyakorta csatlakoznunk kell a „természetes” kozmológiai-ontológiai meggyőződéseinkben, egy mai filozófus számára nem feltétlenül okoz különösebb megrázkódtatást, ha belátja, hogy ismereteink harmonikus összeegyeztetése érdekében fel kell adnia a józan ész egyik-másik metafizikai tételét.<sup>1</sup>

Úgy hiszem, az jóval nagyobb megütközést keltene, ha végül filozófiai érvek mentén bebizonyosodna, hogy a józan ész ontológiai meggyőződéseivel együtt korrigálnunk kell azokat az etikai kategóriákat is, amelyeket egészen ösztönösen használunk a mindennapokban. Nem véletlen – ahogyan Eszes Boldizsár és Tőzsér János megjegyzi –, hogy az analitikus filozófiának az az egyik legnagyobb egzisztenciális súllyal rendelkező vállalkozása, hogy összeegyeztesse a fizikalista-naturalista világgépet azokkal az értékekkel, melyeket őseink korábban nem materialista keretben rögzítettek (Eszes – Tőzsér 2006. 12–13). Az egyik ilyen fontos etikai fogalom az erkölcsi felelősségé, amely etikai jellegű gondolkodásmódunknak minden bizonnyal alapkategóriája. A továbbiakban azt fogom vizsgálni, hogy milyen lehetőségek és nehézségek adódnak a naturalizmus és az erkölcsi felelősség összeegyeztetésével kapcsolatban. Az idevágó elméletek

\* Külön köszönettel tartozom Schmal Dánielnek, akinek a segítsége, kritikai megjegyzései nélkül ez a cikk nem született volna meg.

<sup>1</sup> Itt lehetne pontosabban is fogalmazni. A józan észnek megkülönböztethetjük formai és tartalmi aspektusait. Formainak nevezhetjük azokat az állandó eljárás módokat, amelyeket képtelenek vagyunk feladni: az okozatot pl. nem tudjuk időben korábbiak tekinteni az oknál, és más ehhez hasonlók. Tartalmi mozzanatok azok, melyek összhangban vannak a mindennapi érzéki tapasztalattal és a társadalom is bevett ismeretként közvetíti őket. Ilyen volt a kopernikuszi fordulat előtt a Nap Föld körüli forgásának a tétele.

közül a legbővebben a Frankfurt-típusú példákra építő szemikompatibilizmust fogom elemezni, mivel ez a koncepció tűnik számomra a legígéretesebbnek, bár – mint igyekszem megmutatni – ennek a próbálkozásnak is leküzdhetetlen nehézségekkel kell szembenéznie.

## A DISKURZUS FOGALMI KERETEI ÉS FŐBB ÁLLÁSPONTJAI

Mielőtt a Frankfurt-típusú példák körül kialakult vitát részletesebben bemutatnám, röviden felvázolom azt a fogalmi keretet, amelynek segítségével az erkölcsi felelősség és a naturalizmus összeegyeztetésének a kérdését igyekeznek kezelni az analitikus filozófusok. Ezután röviden megindokolom, miért gondolom azt, hogy érdemes a Frankfurt-típusú példákat az elemzés középpontjába helyezni.

Az analitikus filozófia az erkölcsi felelősség és a hozzáilleszhető metafizikák problémáját eleinte a szabad akarat és a determinizmus összeegyeztetésének vizsgálatával kezdte felfejteni. Az egyik alapítóatya, G. E. Moore igen hamar védelmébe vette a kompatibilizmust (Moore 1925/1945. 196–222), amely azt mondja ki, hogy a szabad akarat létezését nem zárja ki az, ha egy teljesen determinisztikus világban élünk, ahol nemcsak a természeti törvények univerzálisak és determinisztikusak, de a kiinduló feltételek sem véletlenszerűek. Sok kompatibilista egyben erős-kompatibilista is, mivel úgy gondolják, hogy az erkölcsi felelősség, így a szabad akarat is, egyenesen elképzelhetetlen szigorúan determinisztikus természeti törvények nélkül.

Ahhoz, hogy ezt a talán első hallásra kevésbé intuitív álláspontot megértsük, érdemes néhány terminológiai kérdést tisztázni. Akaraton egyfelől azt a mentális képességet értjük, amely által képes valaki olyan cselekedetek elindítására, amelyek valamilyen célt – legalábbis a cselekvő hite szerint – előremozdítanak. Hogy mit értünk szabad akaraton, abban nincsen nagy egyetértés. Azt ugyan senki sem vitatja, hogy a szabad akarat a metafizikai alapja annak, hogy erkölcsi felelősségről beszélhessünk. Mindenkinek nagyjából hasonlóak az intuíciói arról, hogy mely konkrét esetekben rendelkezik a cselekvő erkölcsi felelősséggel: nem szokás megkérdőjelezni, hogy amennyiben valaki tudatos megfontolás nyomán lop, az erkölcsileg felelős, de aki például hipnózis alatt vagy kleptománia miatt teszi ezt, az nem. Az is világos, hogy az erkölcsi felelősség lényegében valami olyasmit jelent, hogy azok méltóak a dicséretre vagy a megvetésre, a jutalomra vagy a büntetésre, akik ilyen típusú felelősséggel rendelkeznek. A földrengés, ami oksági hatását tekintve felelős egy város romba dőléséért, erkölcsi értelemben természetesen egyáltalán nem felelős, és elég abszurd volna, ha megvetéssel viszonyulnánk hozzá. A kompatibilisták arra teszik a hangsúlyt, hogy nemcsak a földrengés, de még az állatok sem rendelkeznek azzal az értelmes – tudatos racionális mérlegelésre képes – emberi természettel, amely az

erkölcsi felelősség alapja. Ugyanígy a hipnózis alatt álló egyén, ha ideiglenesen is, de elvesztette azt a képességét, hogy aktivizálja a cselekedetei fölött gyakorolt racionális-tudatos kontrollt. Így a szabad akaratot a kompatibilista azonosítja azzal az emberi képességgel, hogy – ellentétben az állatokkal – felül tudunk emelkedni a kényszerítő jellegű ösztönökön, s racionális mérlegelés alapján tudunk cselekedni.<sup>2</sup> Az embernek tehát akkor nincs szabad akarata és erkölcsi felelőssége, ha valamilyen kényszerítő erő nem engedi, hogy az ember lényegi természete érvényesüljön az események alakításában. A konkrét egyén esetében a természetéhez nemcsak a – feltételezhetően mindenkinél hasonlóan működő – értelem tartozik, hanem az illető hitei és a jelleme is. Ha ezek határozzák meg, hogy mit tegyen a cselekvő, akkor szabad akaratából, és nem kényszer hatására tette azt, amit tett. Nem véletlen, hogy a kompatibilisták az erkölcsi felelősséggel kapcsolatban szeretik hangsúlyozni az autonómiafeltétel érvényesülésének szükségességét: akkor rendelkezem erkölcsi felelősséggel, ha én határoztam meg az események menetét. S az előbbieket után szintén nem meglepő, ha azt mondjuk, hogy a kompatibilisták azonosítják az ént a cselekvő természetével, amely pedig az értelmi képességeknek, a hozzá kapcsolódó hiteknek és a jellemnek valamilyen kompozituma lesz.

Innen már könnyen belátható, miért nem okoz a kompatibilistának különösebb problémát az, hogy harmonizálja a szabad akaratot a szigorúan determinisztikus természeti törvényekkel. Ha a természeti törvények azt írják le, hogyan határozza meg a dolgok természete a viselkedésüket, akkor a természeti törvények a szabad cselekedetekkel kapcsolatban éppen arról biztosítanak, hogy: i) igenis létezhet egy jól megragadható emberi természet, amely lehetővé teszi, hogy normális körülmények között mindig legyen az embereknek erkölcsi felelőssége – ahhoz hasonlóan, ahogyan a természeti törvények garantálják, hogy az arany normális körülmények között vezesse az áramot –, valamint ii) megmagyarázhatóvá válik, hogy egyes, konkrét cselekedetekért miként lehet felelős az egyén: azért, mert az ember természete képes – amennyiben hétköznapiak a körülmények – a döntéseinknek megfelelően a szükségszerűség erejével hatni az empirikusan megfigyelhető eseményekre. Sőt az erős-kompatibilisták azt állítják, hogy a determinisztikus természeti törvények nélkül egyáltalán nem is volna lehetséges erkölcsi felelősség. Hiszen ha a természeti törvények indeterminisztikusak, akkor a jellem véletlenszerűen alakul ki, így a belőle következő cselekedetek is véletlenszerűek. Abban pedig mindenki egyetért, hogy véletlenszerű cselekedetekért senki sem lehet felelős. Ám még hogyha el is tekintünk a jellem véletlenszerűségétől, indeterminisztikus törvények mellett

<sup>2</sup> Másik gyakori nézet az, amelyik nem a racionális-irracionális ellentétpár segítségével határozza meg az erkölcsi felelősséget, hanem a magasabb rendű szenvedélyek-késztetések és az alacsonyabb rendű késztetések megkülönböztetésével. Az erényetikai jellegű megközelítések is, különösen azok, ahol az értelemnek nem jut vezető szerep – például Hume morálfilozófiája –, ebbe az irányba tendálnak.

a jellem akkor sem lehet megfelelő alapja egyetlen cselekedetnek sem, mivel oksági determináció híján a jellem nem okozhat semmilyen cselekedetet. A cselekedetek így a jellemtől független véletlenszerű eseményekké válnának. Ezért – legalábbis az erős-determinista szerint – a determinisztikus természeti törvények hiányában nem volna értelme a dicséreteknek és a büntetéseknek,<sup>3</sup> azaz nem volna a cselekvőknek erkölcsi felelősségük.

Az inkompatibilisták ezzel szemben úgy látják, hogy a determinisztikus természeti törvények nem összeegyeztethetőek a szabad akaratral és az erkölcsi felelősséggel. Az álláspontok valószínűleg azért ilyen eltérőek, mert más a két tábor kiindulópontja. Egy kompatibilista szeret abból kiindulni, hogy az ember olyan lény, akinek van erkölcsi felelőssége, s az szorul magyarázatra, hogy egyes esetekben miért nincs mégsem. Az inkompatibilista viszont abból indul ki, hogy az nagyon is érthető számára, miért nincs erkölcsi felelőssége az értelemmel nem rendelkező dolgoknak és lényeknek, de az magyarázatra szorul, hogy egy értelmes lény miként rendelkezhet erkölcsi felelősséggel. Ha valóban a tudatos, mérlegelő racionalitás a kulcs, akkor e között és az ösztönök között kell keresnünk valamilyen lényegi különbséget. Az ösztönszerű viselkedésről azt gondoljuk, hogy ha teljes egészében ismertük volna a körülményeket, valamint a fajra jellemző ösztönrendszert, akkor még a cselekvés megtörténte előtt 100%-os biztonsággal megjósolhattuk volna, hogy az állat mit fog tenni. Olyannyira, hogy minden cselekedettel kapcsolatban már az állat születése előtt sikerrel megtehetjük volna ezt a jóslást. Ugyan az állat is „választ” ösztönei segítségével, de botor dolog volna ezekért a választásokért felelőssé tenni, hiszen a saját ösztöneit inkább az anyatermészet választotta meg, mintsem a faj egyes példányai. Ha adva vannak az ösztönök, akkor minden egyes helyzetben egyetlen reális lehetőség áll az állat előtt: az ösztönök összességéből és a körülmények interakciójából kialakuló egyetlen alternatíva. Ezért ahhoz, hogy az értelmes természettel rendelkező embert erkölcsileg bármiért felelőssé tegyük, fel kell tételeznünk, hogy az értelmes mérlegelés és döntés nem hasonlítható az ösztönökhöz. Amikor az ember választ, még a döntés pillanatában is több valós alternatíva áll rendelkezésére arra nézvést, hogyan dönt.<sup>4</sup> A szigorúan determinisztikus természeti törvények mellett ez nem látszik lehetségesnek, hiszen azok már a születés előtt megszabják az értelmes lénynek, hogy a különböző szituációkban hogyan

<sup>3</sup> Hiszen nem gondolhatjuk megalapozottan, hogy arra a jellemre hatunk a büntetéssel, amelyik a tett oka volt, mint ahogyan abban sem lehetünk biztosak, hogy a büntetés megfelelő hatással lesz az elkövetőre, és még azt sem tehetnénk föl, hogy a cselekvő volt az oka a nem kívánatos tettnek. Az erős-kompatibilizmus háttérben meghúzódo előfeltevése az, hogy a természeti törvények vagy determinisztikusak, vagy csak a tiszta véletlen alakítja a történéseket.

<sup>4</sup> Döntés pillanatán azt a pillanatot értem, ami közvetlenül megelőzi azt a pillanatot, amikor már eldőlt, hogy a cselekvő melyik lehetőséget választotta.

döntsön.<sup>5</sup> Az inkompatibilisták „vesszőparipája” az alternatívafeltétel: csak akkor van valakinek erkölcsi felelőssége, ha a döntés pillanatában több reális alternatíva közül választhat.

A libertáriusok úgy vélik, hogy az erkölcsi felelősség és a szabad akarat az indeterminisztikus természeti törvényekkel összeegyeztethető – ezért lehet őket puha-inkompatibilistáknak is nevezni.<sup>6</sup> E megközelítésen belül két csoport található: azok a libertáriusok, akik szerint az indeterminisztikus természeti törvényeken kívül még kell egy extra-faktor, egy a természeti törvények által nem meghatározott szabad ágens, amely választ a természeti törvények által nyitott alternatívák közül.<sup>7</sup> A másik csoport elutasítja az extra-faktor stratégiát, szerintük az indeterminisztikus természeti törvények bonyolult összjátéka önmagában elegendő az erkölcsi felelősséghez.<sup>8</sup> Az erős-inkompatibilisták viszont tagadják, hogy akár az indeterminisztikus természeti törvények mellett lehetséges volna bárhogy is a szabad akarat, így szerintük erkölcsi felelősséggel senki sem rendelkezik (Pereboom 2001, 2007).

Ha az ontológiai értelemben vett naturalizmus azt jelenti, hogy csak tér-időbeli, fizikai természetű entitások és a változások irányát megszabó természeti törvények léteznek, akkor nem mindegyik álláspont fér meg a naturalizmussal. A kompatibilizmus, valamint az extra-faktor stratégiát elutasító libertarianizmus az, amelyik szerint az erkölcsi felelősség összeegyeztethető ezzel a világnézettel. Az erős-kompatibilisták szerint akkor, ha determinisztikus természeti törvények állnak fenn, a naturalista libertáriusok éppen ellenkezőleg vélekednek, szerintük az indeterminizmus mellett van csak lehetőség arra, hogy erkölcsileg felelősek legyünk.

A naturalista libertarianizmussal nem kívánok részletesebben foglalkozni, véleményem szerint ugyanis szükségképpen nem képes kezelni egy problémát. Még ha azt meg is tudja magyarázni, hogy indeterminisztikus természeti törvények mellett miként lehetünk felelősek egyes cselekedetekért – azt hiszem, ennek a kihívásnak ténylegesen meg lehet felelni (Kane 2007. 16–22.) –, arra nemigen látok lehetőséget, hogy kiküszöbölje a cselekedetet meghatározó jellem véletlenszerűségét. Ha a jellemből és a racionalitásból következnek azok

<sup>5</sup> Ezt igyekszik egy aprólékosan kidolgozott érv formájában bizonyítani a konzekvencia-argumentum. Amióta Peter van Inwagen a modális logika formális eszközeit latba vetette az érv megfogalmazásánál, igen részletesen vitatták meg az érvet. Lásd pl. Inwagen 1983, 1991, 2004; Kapitán 2001; Baker 2008; Slote 1982.

<sup>6</sup> Néhány, magyarul is olvasható angolszász libertárius szöveg: Berlin 2006, Inwagen 2004, Chisholm 2004. Bár nem kapcsolódik szorosabban az analitikus tárgyalásmódhoz, következetes libertárius álláspontja miatt érdemes megemlíteni: Szombath 2009. Továbbá a libertáriusokra az is jellemző, hogy elvetik a determinizmust, és állást foglalnak a szabad akarat létezése mellett.

<sup>7</sup> Ezt az álláspontot szokták még ágens-oksági (*agent-causal*) libertarianizmusnak is nevezni.

<sup>8</sup> Esemény-oksági (*event-causal*) libertarianizmus. Robert Kane dolgozta ki leginkább ezt az álláspontot. Lásd Kane 2007.

a cselekedetek, melyekért felelősek vagyunk, és a jellemünk adottságairól végül kiderül, hogy nem tehetünk róluk, akkor ebből levezethető, hogy egyetlen döntésünkről vagy cselekedetünkről sem tehetünk. Robert Kane úgy próbálja kiküszöbölni ezt a nehézséget, hogy bevezeti koncepciójába a jellemalakító döntéseket, amelyek mintegy „rögzítik” a cselekvő adottságait, azaz csökkentik a valószínűségét annak, hogy a későbbiekben e döntéssel ellentétesen fog dönteni.<sup>9</sup> Ezeknek a rögzített adottságoknak az összessége a jellem, amely ugyan nem határozza meg, de nagyban valószínűsíti azt, hogy mit fogunk tenni. Ám ha a kezdeti jellemalakító döntések egészen véletlenszerűek – legalábbis az indeterminisztikus természeti törvények egyik lehetséges alternatívát sem valószínűsítik különösebben –, akkor véletlenszerűek a jellem alapjait lerakó kezdeti jellemalakító döntések is. Ezért egyáltalán nem tudtuk kiküszöbölni az eredeti problémát. Ha pedig az első jellemalakító döntések előtt is megvannak már olyan adottságok, amelyek nagyban meghatározzák a későbbi jellemalakító döntéseink kimenetelének valószínűségét, s ezen keresztül a cselekedeteink valószínűségét is, akkor megint csak az a helyzet, hogy összességében nem tehetünk arról, hogy milyenné alakul az idő folyamán a jellemünk. Ezért azután arról sem tehetünk, hogy a későbbiekben így vagy úgy cselekszünk.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Kane igen részletesen és körültekintően védelmezi álláspontját több különböző verzióját kidolgozva az elméletének, ennek ellenére úgy gondolom, hogy nem jár sikerrel. Kane 2007. 26–40.

<sup>10</sup> Hadd világítsam meg egy példával, mire gondolok. Képzeljünk el egy embert, aki előtt két alternatíva áll egy bizonyos szituációban: egy olyan, aminek végrehajtása erkölcsileg dicséretes volna, és egy erkölestelen cselekvési lehetőség. Tétélezzük fel, hogy a jelleme racionális döntésének kimenetelét úgy valószínűsíti, hogy 80% az esély a rossz, 20% a jó cselekedetre. Véleményem szerint ha valaki ebben az esetben a jó cselekedetet hajtja végre, az nem dicsérhető, mert bár a jellemének egyik komponense érvényesül, ez csupán a véletlennek köszönhető, az illető jelleme ugyanis összességében nézve éppen az ellenkező cselekvést valószínűsítette. Inkább a szerencsének, mintsem a jellemnek köszönhetjük a szerencsés kimenetelt. Mégis, ha valaki úgy érvelne, hogy éppen azért mégiscsak felelős az illető a tettért, mert a jellemének köszönhetően a 20% esély azért jelen volt, akkor az a kérdés merül föl, hogy honnan származik az a jellemvonás, amire a 20% esély épül. Kane elismeri, hogy amennyiben egyszerűen a körülmények, a születéstől meglévő adottságok, vagy a kettő egymásra hatása volna az eredete a jellemvonásnak, akkor nem tarthatnánk az egyént felelősnek. Pontosan ezért vezeti be a jellemalakító döntések fogalmát az elméletébe. Ezek olyan döntések, amelyek szintén összeütköző motivációk és jellemvonások szorításában jönnek létre, és módosítják a már meglévő jellemet. Esetünkben: feltételezzük, hogy 20%-os esély azért van jelen, mert egy korábbi döntés (ahol az erkölsileg helytelen döntésre 90%, a másikra 10% az esély, és mégis a 10% érvényesült) mintegy mellékesen ezt eredményezte, hiszen a döntés intenciója nem a jellem alakítása, hanem valami egyéb cél volt, mivel a jellemalakító döntések többségükben egy cselekvést és egy célt, s nem a jellem alakítását célozzák meg. A probléma az, hogy ezzel a jellemalakító döntéssel kapcsolatban is megkérdezhetjük, hogy miért adódott lehetőség egy olyan kimenetelre, ami erkölsileg pozitív volt. Így aztán végül el kell jutnunk az első jellemalakító döntéshez. Az ember első jellemalakító döntésének kimeneteli esélyeit szükségképpen az adottságok és a körülmények határozzák meg, végső kimenetelét – mint eddig is – a véletlen. Az, hogy az első jó irányú döntésnél volt 5% esély, azért mi nem lehetünk felelősek, mert ezért nem egy másik jellemalakító döntés, hanem az adottságaink és a körülményeink felelősek. A véletlenszerű eseményekért pedig senki sem

A kompatibilistáknak a véletlenszerűség problémája helyett az alternatívafeltétel jelent megoldandó feladatot. Két stratégia lehetséges: az egyik, hogy elmagyarázzák, a determinizmus mellett miként érvényesülhet mégis az alternatívafeltétel. A tradicionális kompatibilisták ezt az utat választják.<sup>11</sup> Ilyenkor azt kell megmutatni, hogy valamilyen értelemben igaz az, hogy az ágens cselekedhetett volna másképpen, mint ahogyan cselekedett. Kezdetben a kondicionális elemzés volt a legnépszerűbb eszköz ennek bizonyítására. Moore azzal érvelt, hogy a „cselekedhetett volna másképpen” kifejezés azt jelenti, hogy „ha más akart volna, akkor másképpen cselekedhetett volna” (Moore 1925/1945. 196–222). Csakhogy ez az elemzés azt a kérdést veti fel, hogy vajon nem veszélyezteteti-e mégiscsak az erkölcsi felelősséget az a tény, hogy a szigorúan determinisztikus törvények világában biztosan nem akarhatott mást a cselekvő, mint amit akart. Ezt a nehézséget tradicionális kompatibilisták azzal igyekeznek kezelni, hogy részletes elemzésnek vetik alá a diszpozíció és a képesség fogalmát.<sup>12</sup> Bármilyen körülmények között is azonban ezek az elemzések, azt nem tagadhatják, hogy a determinisztikus világban a döntések pillanatában nem áll rendelkezésre több reális alternatíva.<sup>13</sup> Mert bár a determinisztikus világban is elsősorban a döntés jelöli ki, melyik logikailag lehetséges világállapot fog bekövetkezni, emellett azt is fontos figyelembe venni, hogy valójában a döntés mikéntje is előre rögzített – ismétlem, a múlt és a természeti törvények konjunkciója által –, így  $t_x$  időpillanatra vonatkoztatva már a döntés lefolyása előtt is csak egyetlen vi-

---

lehet felelős, ezért, ha végigkövetjük a jellemalakító döntések fonalát, arra kell rájöttünk, hogy egyáltalán nem sikerült megalapozni az erkölcsi felelősség elgondolását. Ugyanezt a fonalat akkor is végigjárhatjuk, ha az első esetben nem a 20%-os, hanem a 80%-os esélyt adó jellemvonásra kérdezzük rá.

<sup>11</sup> 20. századi angolszász kompatibilista szövegek magyarul: Ayer 2004, E. Nagel 2006.

<sup>12</sup> Ilyen elemzésekre nyújt példát: Saunders 1969, Campbell 2005, Fara 2008, Lewis 1981.

<sup>13</sup> Én nem különösebben tartom meggyőzőnek azokat a stratégiákat, amelyek amellett próbálnak érvelni, hogy valamilyen értelemben képesek vagyunk megváltoztatni a múltat vagy a természeti törvényeket. Mindkét esetben onnan indul ki a bizonyítás, hogy valamilyen értelemben tartható az az állítás, amely szerint ha másképp cselekedtem volna, akkor más lenne a múlt vagy a természeti törvények összessége. (Esetleg a múltba visszaható okság fogalmát is feltételezik, amit sajnos még elgondolni sem voltam képes.) Ez a kijelentés valamilyen értelemben tényleg igaz. Ám az, hogy „ha másként cselekedtem volna, mások lettek volna a természeti törvények” nem biztosítja, hogy reális lehetőségeim lettek volna másképpen cselekedni, amennyiben a természeti törvények determinisztikusak. Ugyanaz a probléma bukkan föl, csak más köntösben, mint a többi stratégiánál, amit a tradicionális kompatibilisták alkalmaznak. Egy ilyen szigorúan determinisztikus világban még a lokális csodák is lehetetlenek, valós lehetőségként nem számolhatunk velük, így nem sok közük lehet az erkölcsi felelősség tulajdonításához. Akad egy másik probléma is a természeti törvényekkel kapcsolatban, de nekem úgy tűnik, ennek a látszat ellenére nincs olyan nagy jelentősége. Többféleképpen lehet értelmezni a természeti törvényeket, realista vagy antirealista (például humeianus) módon. Úgy látom, hogy egy világ metafizikailag a természeti törvények miatt csak akkor lehet determinisztikus, ha valaki realista módon értelmezi őket. Ha valaki antirealista, az még hihet valamilyen fatalizmusban, de a hagyományos értelemben vett determinista álláspontról le kell mondania. Erről a témáról sokkal bővebben lásd Huoranszki 2003.

lágállapot volt metafizikailag lehetséges. Ezért azután a kompatibilistáknak azt kellene kimutatniuk, hogy az erkölcsi felelősség esetében nem a döntések idején ténylegesen aktualizálható vagy aktualizálódó képességek és diszpozíciók számítanak – ezek szabják meg ugyanis, hogy egy adott szituációban metafizikailag mi lehetséges –, hanem a konkrét szituációtól elvonatkoztatott, általános képességek.<sup>14</sup> Viszont nehéz megmagyarázni, hogy az ilyen, a konkrét szituációtól elvonatkoztatott képességek és lehetőségek miért volnának az erkölcsi felelősséggel kapcsolatban relevánsak. Egy pontos embernek úgy általában véve megvan az a képessége, hogy pontosan érkezzon, de ha például késik a busz, akkor a konkrét szituációban nincs meg az a konkrét képessége, hogy pontosan megérkezzen, ezért nem is tartjuk felelősnek a késésért, miután megtudtuk, milyenek voltak a körülmények. Egy kleptomániás is képes általában véve ellenállni a lopásra irányuló kényszernek, de a betegségének lényege az, hogy bizonyos konkrét esetekben ez tényleg lehetetlen. A determinizmus világában pedig minden egyes konkrét szituációban csak egyetlen döntés és cselekvési alternatíva lehetséges a cselekvő számára, pontosan úgy, ahogy az ösztönvezérelt állatok esetében – ha egy kutya megharap valakit, attól még nem lesz erkölcsileg felelős, hogy általában roppant szelíd, s képes tartózkodni az agresszív megnyilvánulásuktól, hiszen az ösztönei teljesen megszabják cselekedeteinek menetét minden időpillanatban.

Ha valaki hozzám hasonlóan elfogadja, hogy az alternatívafeltétel a döntés pillanatában reálisan meglévő alternatívákat igényel, akkor a tradicionális kompatibilizmust el fogja vetni. Ez még nem jelenti azt, hogy a kompatibilizmust is el kellene utasítania, hiszen a kompatibilisták újabban – mivel a tradicionális kompatibilizmus érvélmódja átütő eredmény nélkül egyre bonyolódott – stratégiát váltottak, és azt próbálták megmutatni, hogy az erkölcsi felelősséghez nem szükséges az alternatívafeltétel teljesülése. Ha sikerrel jár ez a fajta kompatibilizmus – amit szemikompatibilizmusnak is neveznek –, egy elegánsabb megoldásunk lesz, mint amit a tradicionális kompatibilizmus fel tudott ajánlani, mivel a szemikompatibilizmus, mint látni fogjuk, a diszpozíciókról és a képességről szóló bonyolult analízisek helyett az erkölcsi intuíciónkból kíván kiindulni, ráadásul egy nagyon leleményes gondolat kísérlet segítségével.

<sup>14</sup> Joseph K. Campbell az előbbieket „egészében vett képességeknek” (*all-in abilities*), utóbbit „általános képességeknek” (*general abilities*) nevezi. Campbell 2005. 398–401. Campbell véleménye éppen ellentétes az enyémmel. Szerinte a konkrét képességeket csak azért hisszük erkölcsileg relevánsnak, mert erkölcsi szituációban éppen akkor beszélünk róluk, amikor valakinek hiányzott az a lehetőség, hogy racionális kontrollt gyakoroljon. De Campbell úgy látja, hogy a konkrét szituációra csak azért utalunk, hogy jelezzük, valakiben – például egy kiskorú gyermekben – általában nincs meg ez a képesség, s ezért erkölcsileg relevánsabbak az általános képességek. Szerintem ez nem túl meggyőző. Én inkább azt gondolnám, hogy az általános képességekre – például, hogy  $x$  gyerek mivoltából következően nem mérhette fel cselekedetének jelentőségét – azért utalunk, mert ezzel akarjuk felmutatni, hogy a konkrét helyzetben  $x$  nem lehetett felelős a tettéért.



## FRANKFURT-TÍPUSÚ PÉLDÁK

Harry G. Frankfurt 1969-ben felvázolt egy gondolatkísérletet, amelynek segítségével újfajta módon lehetett védeni a kompatibilizmust. Az eredeti példát több bíráló érte, ennek hatására más szemikompatibilisták egyre finomabb változatait dolgozták ki. A gondolatkísérletnek ezeket a különböző változatait nevezzük Frankfurt-típusú példának. E példának meglehetősen hasonló a szerkezetük. Mindegyik változatban adott egy döntési szituáció, amelyben – bárhogyan dönt is a cselekvő – szükségképpen ugyanazon forgatókönyv szerint zajlanak le az események. A gondolatkísérletnek az a csattanója, hogy az alternatívahiány ellenére az olvasó mégis úgy érzi, hogy a cselekvő erkölcsileg felelős a döntés által okozott eseményért, habár valós alternatíva nem állt rendelkezésre: az esemény szükségképpen bekövetkezett volna akkor is, ha a cselekvő más döntést hoz.

Egy olyan Frankfurt-típusú példát fogok itt felvázolni, ami lényegileg megegyezik Frankfurt eredeti példájával.<sup>15</sup> Képzeld el, hogy Jones valakit öns érdekéből meg akar gyilkolni. Vannak azonban fenntartásai – fél a büntetéstől, vagy magasabb erkölcsi megfontolások eredményeképpen –, és még nem döntötte el, hogy ténylegesen megöli-e az illetőt. Ám Jones nem tudja, hogy néhány napja Black, a külön agysebész, egy olyan kis chipet ültetett el az agyába, amely képes befolyásolni Jones agyi folyamatait. Nem is akármilyen módon: ha Black aktiválja a chipet, akkor az arra kényszeríti Jones-t, hogy ölje meg éppen azt a valakit, akinek a meggyilkolásán korábban már Jones is gondolkodott. Black csak akkor akar bármit is tenni, ha muszáj. A chip érzékeli, ha Jones végleges döntésre jut: amennyiben úgy dönt, hogy végrehajtja a gyilkosságot, akkor a chip nem csinál semmit. Ha viszont Jones hallgat aggályaira, és eláll a gaztettől, akkor a chip küld egy jelet Black-nek, aki élesíti a chipet, és a chip csak ekkor kényszeríti Jones-t arra, hogy végrehajtsa a gyilkosságot. Tehát Jones mindenképpen elköveti a gyilkosságot, ebben a tekintetben nincs nyitva előtte realizálható alternatíva, bár erről Jones nem tud. A gondolatkísérlet legfontosabb eleme a következő: annak ellenére, hogy Jones nem tehet mást, mint hogy meggyilkolja  $x$ -et, erkölcsileg mégis felelősnek tartjuk, amennyiben nem a chip hatására<sup>16</sup> hajtja végre

<sup>15</sup> Annyit változtatok, hogy Black nem valamilyen cselekedet végrehajtását kívánja Jones-tól, hanem konkrétan egy gyilkosságot, hogy az erkölcsi felelősség kérdése jobban kidomborodjon. Valamint az eszközt is pontosabban meghatározom, Black egy igen kifinomult chipet használ arra, hogy adott esetben a gyilkosság megtételére kényszerítse Black-et. A szakirodalomban is hasonlóan szokták „retorizálni” a Frankfurt-típusú példákat. Népszerű az a változat is, amelyben Jones-nak valamilyen pártra kell szavaznia. (Vö. Frankfurt 1969.)

<sup>16</sup> Mivel a Frankfurt-típusú példákban a cselekvő többnyire el is követi az erkölcstelen tettet, Black-et és társait szokás kontrafaktuális beavatkozónak (*counterfactual intervener*) nevezni. Vihvelin megkülönbözteti a kontrafaktuális és a kondicionális beavatkozót. A kondicionális beavatkozó csak akkor avatkozik be, ha Jones tudatos döntése megszületett, de nem abban a formában, ahogyan azt Black szeretné. Ha így nézzük, akkor Black-et inkább kondicionális beavatkozónak kellene hívni az általam vázolt példában. Vö. Vihvelin 2008.

ezt a cselekedetet.<sup>17</sup> Ez pedig Frankfurt és a többi szemikompatibilista<sup>18</sup> szerint azt bizonyítja, hogy az alternatívafeltétel teljesülése nem szükséges az erkölcsi felelősséghez, elegendő, ha az autonómiafeltétel nem sérül a racionális-tudatos cselekvő esetében.

Ha valaki azért nem volna hajlandó figyelembe venni a gondolatkísérletet, mert az alaphelyzet egy csöppet sem hasonlít a hétköznapi szituációkra, hibát követne el. A „fantasztikus” elemek csak arra szolgálnak, hogy világosabbá tegyék a példát. De jobban megértjük, hogyan kötődnek ezek a példák azokhoz a hétköznapi problémákhoz, amelyek az erkölcsi felelősséggel kapcsolatosak, ha elolvassuk Frankfurt egy másik szövegét (Frankfurt 1971), amelyben azt igyekszik feltárni, hogy miért van az embereknek az állatokkal szemben erkölcsi felelősségük. Ő is arra a következtetésre jut, hogy azért, mert az ösztöneink a mi viselkedésünket nem határozzák meg direkt módon. Ugyanakkor ő a racionalitás helyett arra helyezi a hangsúlyt, hogy bennünk – akár a racionális meggyőződéseink hatására – diszharmónia alakulhat ki a cselekvés végrehajtásával kapcsolatban, s éppen ez a feszültség teszi lehetővé, hogy az ösztöneink ne közvetlenül irányítsanak minket. Számunkra nem is annyira maga az elmélet a fontos, mint inkább azok a példák, amelyekkel Frankfurt a saját elméletét illusztrálja. Ha egy súlyos szenvedélybeteg küzd az ellen a narkotikum ellen, amelynek a rabja, de különböző biológiai okok lehetetlenné teszik, hogy pusztán az akaratának a megfeszítése által sikerrel vegye fel vele a harcot, akkor mindnyájan egyetértünk abban, hogy – amennyiben nem felelős a függőség kialakulásáért – erkölcsileg egyáltalán nem felelős azért sem, hogy nem tud leszokni. Viszont abban is igaza van Frankfurtnak, hogy ha az illető nem akar leszokni, nem küzd szerencsétlen helyzete ellen, s akaratát csak arra használja, hogy kiszolgálja szenvedélyét, akkor erkölcsileg felelősnek tekintjük őt minden egyes esetben, amikor az adott élvezeti cikkhez nyúl, amelynek a rabja.

Sem a betegünk, sem Jones előtt nem állnak alternatívák, amikor cselekszenek, mégis úgy érezzük, hogy adott esetben megérdemlik az elmarasztalást, sőt a büntetést is. John Martin Fischer egy hasznos megkülönböztetéssel még jobban megvilágítja, mire mutatnak rá a Frankfurt-típusú példák. Az inkompatibilisták szerint szükség van arra, hogy valaki másként is cselekedhessen, mint ahogyan végül cselekedni fog, ahhoz, hogy erkölcsileg felelős legyen, valamint arra is, hogy az illető maga válassza ki, melyik lehetőség teljesüljön. Tehát – mondja Fischer – szerintük az erkölcsi felelősséghez regulatív kontroll kell. Ezt cáfolják a Frankfurt-típusú példák, melyek bebizonyítják, hogy ilyen típusú kontroll

<sup>17</sup> Lehet ezt is vitatni. Én azt hiszem, hogy az eredeti példában Jones ténylegesen felelős, ha nem a chip hatására cselekszik, de később, a módosított példában már nem, vagy legalább is nem feltétlenül.

<sup>18</sup> A kifejezést Frankfurt még nem használta.

nem szükséges, csupán a „vezérlő kontroll”.<sup>19</sup> Csak arra van szükség, hogy racionális megfontolások segítségével képesek legyünk irányítani önmagunkat.<sup>20</sup> Ez a fajta kontroll pedig a szigorúan determinisztikus törvények világában is lehetséges, hiszen az emberi természet racionalitásra való képességét, valamint azt a képességünket, hogy adott esetben a racionális belátásaink alakítsák cselekedeteinket, egyáltalán nem érintik a determinizmus metafizikai jellegű állításai. Milyen ellenérvek lehetségesek? Az erről szóló diszkusszió igen kiterjedt, ezért lehetetlen volna itt felsorolni az összes változatot. De az ellenérvek alaptípusait érdemes röviden felvázolni Fischer és Ziegler Zsolt egy-egy cikkére támaszkodva (Fischer 2002, Ziegler 2009).

Először hadd rekonstruáljam a Frankfurt-típusú példák premisszarendszerét:

- (1) Amennyiben van olyan eset, amikor erkölcsileg felelős valaki egy cselekedetért, pedig az adott szituációban csak egyféleképpen cselekedhetett, akkor nem érvényes az alternatívafeltétel.
- (2) Ha Jones mindenképpen végrehajtja a gyilkosságot – s mindenképpen ugyanazon a módon –, akkor Jones csak egyféleképpen cselekedhet.
- (3) Ha Jones úgy dönt, hogy végrehajtja a gyilkosságot, akkor a döntése miatt végrehajtja a gyilkosságot.
- (4) Ha Jones nem dönt úgy, hogy végrehajtja a gyilkosságot, akkor a chip miatt végrehajtja a gyilkosságot.
- (5) Jones vagy úgy dönt, hogy végrehajtja a gyilkosságot, vagy nem dönt úgy, harmadik eset nincs.
- (6) Jones, ha végrehajtja a gyilkosságot, biztos, hogy (*m*) módon hajtja végre a gyilkosságot.
- (7) Jones erkölcsileg felelős a gyilkosságért, ha a döntése miatt hajtja végre a gyilkosságot.
- (8) Ha az alternatívafeltétel nem érvényes, akkor a (szemi)kompatibilista álláspont igaz.

K: A kompatibilista álláspont igaz.

<sup>19</sup> Ha valaki ragaszkodik ahhoz, hogy szabad akaratnak csak a regulatív kontrollal bíró akaratot nevezhetjük, annak számára úgy is meg lehet fogalmazni a szemikompatibilisták álláspontját, hogy ők tagadják, hogy az erkölcsi felelősséghez szükség volna a szabad akaratra.

<sup>20</sup> Fischer egyik szemléletes példája a következő: képzeljünk el egy sofőrt. Normális esetben úgy gondoljuk, hogy jobbra is vagy balra is fordulhat, s ő a kormánykerék elfordítása előtti pillanatokban véglegesíti döntésével, melyik irányba fog menni. Tehát regulatív kontrollt tulajdonítunk neki. De tételezzük fel, hogy valaki megbütykölte az autóját, és az autó csak a jobb oldali irányba fordulhat a keresztelkedésnél, és szükségképpen arra is fog fordulni. Ha a sofőr fordította el a kormányt, akkor ő az okozója az eseményeknek, így van vezető-kontrollja, de nincs regulatív kontrollja, mivel nem állt volna hatalmában balra fordulni. Fischer 2007. 56–57.

Ha így rekonstruáljuk a Frankfurt-típusú példákat, akkor eloszlik az a gyanú, hogy az érvelésben már előfeltételeztük volna a konklúziót. A levezetés a premisszákból nézetem szerint helyes.

A tradicionális kompatibilisták – akik elfogadják az alternatívafeltétel szükségességét az erkölcsi felelősséghez – elsősorban a második premisszával vitakoznának. Az ő véleményük szerint ugyanis az, hogy valaki egy  $t_x$  időpontban mindenképpen így és így fog cselekedni, még nem jelenti azt, hogy ne cselekedhetne másképpen, mint ahogy cselekedni fog. Jones-nak meg van az „általános-képessége” arra, hogy ne kövessen el gyilkosságot, s amennyiben ez a forgatókönyv érvényesül, amelyikben Black nem avatkozik közbe, akkor ez a képesség is teljesen érintetlen maradt. S ha Jones rendelkezik ilyen „általános képességgel”, akkor cselekedhetett volna másképpen is.<sup>21</sup> Mint említettem, nem értek egyet azzal, hogy az „általános képességek” fontosak volnának egy erkölcsileg megítélendő szituációban, amennyiben nem társul hozzájuk „konkrét képesség”. Ezért a tradicionális kompatibilizmus felől megfogalmazódó ellenvetéseket nem tartom megfelelőnek.

A következő probléma abból adódik, hogy a példában nem egyértelmű, hogy indeterminisztikus vagy determinisztikus természeti törvények szerepelnek. Az, hogy a chip képes kényszeríteni Jones-t, mintha azt implikálná, hogy a természeti törvények determinisztikusak, viszont az a tény, hogy a példában Jones kétféleképpen dönthet (még ha csak egyféleképpen cselekedhet is), arra utal, hogy a törvények indeterminisztikusak. Attól, hogy ez ellentmondást eredményez, két ok miatt nem kell aggódnia a szemikompatibilistának. Először is, egy kis találékonysággal eltüntethető ez a feszültség azzal, hogy feltételezzük, mikroszinten (az agyi folyamatok szintjén) indeterminisztikus törvények, makroszinten viszont (a chip szintjén, amely nem olyan finom szerkezet, mint az agy), determinisztikus törvények érvényesülnek, s az agynak azon részét manipulálja a chip, ahol a törvények ismét determinisztikus karakterűek. Metafizikailag talán nehézkes elmagyarázni, ez hogyan volna lehetséges, de a fogalmi ellent-

<sup>21</sup> Fischer szépen összefoglalja ennek az ellenvetésnek a lényegét, bár ő sem találja túlságosan megnyerőnek. Fischer 2002, 303–304. Ahogy Campbell, Vihvelin is arra helyezi a hangsúlyt, hogy Black-nek nem áll módjában elvenni ezt az általános képességet. Hiszen ha Black egy hipotetikus beavatkozó, azaz csak akkor avatkozik be, amikor észleli, hogy Jones nem megfelelően döntött, pusztán attól fosztja meg Jones-t, hogy abban az egyetlen, konkrét esetben sikeresen végrehajtsa a gyilkosság elkerülését. De attól például nem fosztja meg Jones-t, hogy általában véve képes legyen elkerülni a gyilkosság elkövetését, sőt attól sem, hogy megpróbálja elkerülni a gyilkosságot, hiszen a döntése nyomán erre nyilván kísérletet tehetne. Ha pedig Black egy kontrafaktuális beavatkozó, tehát képes előre megjósolni, mit fog csinálni Jones, akkor Jones története olyan, mintha Black nem is szerepelne benne, hiszen, ha Black előre látja mit fog tenni Jones (azaz meg fogja ölni magától  $x$ -et), akkor mi okból helyezné el Jones agyában a chipet? S ha elhelyezné, mi értelme volna ennek a tettnek? A chip ugyanis semmit sem változtat meg. Campbell 2005. 398–404, Vihvelin 2008.

mondás elkerülhető.<sup>22</sup> A másik ok a következő: a Frankfurt-típusú példák csak azt az intuíciót akarják belőlünk előcsalogatni, hogy az alternatív cselekvési lehetőségek nem szükségesek az erkölcsi felelősséghez, s így az alternatívafeltétel sem szükséges. Tehát ha valaki szerint nem lehetséges, hogy egyazon világban különböző szinteken más és más típusú természeti törvények érvényesüljenek, attól még, ha felelősnek érzi Jones-t, le kell vonnia a konklúziót, hogy az alternatív lehetőségek nem szükségesek az erkölcsi felelősséghez.

Ezzel összefüggésben viszont felmerül egy újabb probléma. Amennyiben úgy gondolom el a példát, hogy közben hozzáteszem: Jones-nak nincs reális lehetősége úgy dönteni, hogy életben hagyja  $x$ -et, mivel a természeti törvények ezt előre meghatározzák, akkor elpárolog az az intuícióm, hogy abban az esetben, amikor a chip nem avatkozik be, Jones kárhoztatandó. A Frankfurt-féle példa ekkor visszaminősül egy olyan történetté, amely eddig sem győzte meg az inkompatibilistákat: adva van egy ember, Jones, akivel kapcsolatban már születése előtt eldőlt, hogy  $t_y$  időpontban meg fogja ölni  $x$ -et. Hogy a Frankfurt-típusú példa ne csússzon vissza a tradicionális kompatibilizmus problematikájába, s az erkölcsi intuíciót felhasználva bizonyítani tudja, hogy az alternatív lehetőségek létezése nem szükséges az erkölcsi felelősséghez, meg kell engedni, hogy a példában indeterminisztikusak legyenek a természeti törvények, legalábbis a finomabb agyi folyamatok szintjén.

Míndez csak egy hosszabb bevezető volt a második – és erősebb – ellenvetéscsoporthoz, amely azon alapul, hogy a Frankfurt-féle példákból nem lehet teljesen eltávolítani a reális alternatív lehetőségeket és az indeterminisztikus természeti törvényeket.<sup>23</sup> Sokak szerint éppen azért tartjuk Jones-t felelősnek, mert a természeti törvények a példában indeterminisztikusak, és így a szabadság alapfeltételei – a reális alternatívák – biztosítva vannak. A példának ezen indeterminisztikus vonását nevezik a szabadság csírájának,<sup>24</sup> amely valamilyen formában mindig vissza-visszatér.

Ezt nagyon erős ellenvetésnek tartom. Eléggé intuitív az a meglátás, hogy Jones-t éppen azért tartom felelősnek a fenti példában, amennyiben a chip közbeavatkozása nélkül követi el a gyilkosságot, mert nem hagy nyugodni a gondolat, hogy Jones higgadtan, racionálisan s erkölcsösen dönthetett volna úgy is – bármilyen csábító legyen is az elképzelés –, hogy mégsem öli meg  $x$ -et. Ha – mint fentebb említettem – a döntésről is kiderülne, hogy valamiképpen rögzített volt a kimenetele, mégpedig nem Jones egy korábbi, a döntés időpontjában

<sup>22</sup> Ami azt illeti, szerintem sem különösebben tetszetős az az elképzelés, amelyik megengedi, hogy a mikroszintű indeterminisztikus törvényekre makroszinten determinisztikus törvények épüljenek. Nem nagyon látom, hogyan lehetne csupán a valószínű események halmazásával eljutni a teljes szükségszerűségig.

<sup>23</sup> Ez az ellenvetés a (3), (4), (5)-ös premisszákhöz köthető az általam vázolt rekonstrukcióban.

<sup>24</sup> A fordítást Ziegler Zsolt remek cikkéből vettem át: Ziegler 2009.

rögzítetlen kimenetelű döntése által, hanem valami egyéb miatt (pl. természeti törvények és a világ kiinduló állapotának együttese is lehet az ok), akkor rögtön nem érezném úgy, hogy Jones felelős. Hiszen ennél a forгатókönyvnél azokat a faktorokat, amelyek a döntésének kimenetelét rögzítik, nem ő választotta meg, s így annak a döntésnek a kimenetelét sem, amely meghatározta, hogy megöli  $x$ -et.

A kompatibilisták a szabadság csírájának e problémájára mindig a példa olyan módosításával válaszolnak, amelyben az alternatív lehetőségek olyan picire zsugorodnak, hogy semmiképpen sem feltételezheti senki, hogy ezek az alternatív lehetőségek alapjai lehetnek az erkölcsi felelősségnek. Eléggé technikai kérdés, hogy miként lehet a példát úgy átalakítani, hogy az a lehető legjobban elvégezze ezt a munkát. Ám a séma minden esetben ugyanaz: a chip mindig úgy van beállítva, hogy éberebb legyen, s előbb beavatkozzon, ha valami nem Black tervei szerint alakul.

Egy egyszerű módosított példán szeretném modellezni, hogyan működik ez a stratégia. Bár minden ugyanúgy van, mint az előző példában, Black még biztosabbra akar menni. Kiderítette, hogy van egy tudattalan agyi mintázat – legyen ez az  $a$ ,  $b$ ,  $c$  neuronok egymás után való tüzelése –, amely mindig meg kell előzze Jones-nak azt a döntését, hogy mégsem öli meg  $x$ -et. Amint a chip észleli ezt a mintázatot, úgy avatkozik közbe, hogy az  $x$ ,  $y$ ,  $z$  agyi mintázat jelenjen meg, amely viszont Jones-nak az ölés melletti döntését kell megelőzze. Ha  $a$ ,  $b$ ,  $c$  mintázat nem jelenik meg, akkor a chip semmit nem csinál, s Jones magától meggyilkolja  $x$ -et. Végül Jones tényleg megöli  $x$ -et, anélkül hogy a chip közbeavatkozott volna. A szemikompatibilista ezután rámutat arra, hogy bár  $a$ ,  $b$ ,  $c$  tudattalan mintázat felvillanhatott volna, nem azért szoktunk valakit felelősnek tartani a tetteiért, mert néhány kórsa neuron felvillanhatott volna az agyában. Tehát ha valaki a módosított példában is felelősnek gondolja Jones-t abban az esetben, amikor a chip beavatkozása nélkül cselekedett, akkor be kell látnia, hogy nem az alternatív lehetőségek miatt tesz így, mivel azok túlságosan jelentéktelenek.

Én úgy látom, hogy egy ilyen módosítás alapvetően változtatja meg a Frankfurt-típusú példát. Nem vagyok meggyőződve arról a módosított példával kapcsolatban, hogy Jones-t felelőssé lehet tenni a tettéért abban az esetben, ha a chip beavatkozása nélkül végül mégis végrehajtja a gyilkosságot.<sup>25</sup> Hasonló belátást fogalmaz meg cikkében Laura W. Ekstrom is (Ekstrom 2002. különösen 312). A problémát az a kérdés jelenti, hogy miként lehetnének felelősök döntéseinkért akkor, ha azokat tudattalan agyi mintázatok határoznák meg. Ha ugyanis feltesszük, hogy a felvillanó  $x$ ,  $y$ ,  $z$  mintázatért Jones nem felelős, és azt is, hogy  $x$ ,  $y$ ,  $z$  mintázat azért előzi meg mindig Jones erkölcstelen döntéseit, mert  $x$ ,  $y$ ,  $z$

<sup>25</sup> Visszaulva az érvrekonstrukcióra: véleményem szerint a libertárius jól teszi, ha a *módosított* példánál nem fogadja el, hogy (7)-es fennállna.

szükségszerűvé teszi Jones tettét, akkor Jones nem lehet felelős. Vagy legalábbis visszajutottunk a tradicionális kompatibilista problémához: hogyan lehetnének felelősök egy olyan tettért vagy döntésért, ami egy olyan világállapotból következik szükségszerűen, amelyért a cselekvő nem felelős? Hogy ezt elkerülje, a szemikompatibilista feltételezheti, hogy a tudattalan agyi mintázatok nem teszik szükségszerűvé, miként döntsön a cselekvő, csak előfeltételei annak, hogy egyes döntések megszülessenek. Ekkor viszont az a kérdés merül föl, hogy *a*, *b*, *c* mintázat miért nem villant föl Jones agyában – hiszen tudjuk, hogy nem így történt, mivel a chip nem avatkozott be. Mitől lett olyan ember Jones, hogy nem volt meg a lehetőségi feltétele annak, hogy helyesen döntsön? Ha környezeti hatásra vagy genetikai adottságra vezetjük vissza e tény, akkor Jones nem tűnik felelősnek, ha pedig azt mondjuk, hogy nincs semmi oka annak, hogy ez a mintázat nem jelent meg, azaz véletlen, hogy így történt, akkor nemcsak Jones, de más sem tehető felelőssé azért, hogy Jones úgy döntött, ahogy. Ha Jones egy korábbi szabad döntése miatt nem villant fel az *a*, *b*, *c* mintázat, akkor visszavezettük az eset kimenetelét egy éppen olyan szokványos döntési szituációra, mint ami az eredeti példában is szerepelt, s érdemben semmivel sem léptünk túl az eredeti példán. Abban igaza van a kompatibilistának, hogy néhány tudattalan agyi folyamat önmagában akkor sem lehet az erkölcsi felelősség alapja, ha ezek a folyamatok valamelyest véletlenszerűek. Önmagukban valóban nem. A szabad, erkölcsileg megítélendő döntéseket azonban senki nem akarja ilyen tudattalan agyi villanásokkal azonosítani. Ha viszont ezek az agyi folyamatok – legyenek véletlenszerűek vagy sem – a szükségszerűség erejével meghatároznák döntéseinket, akkor aligha lennének erkölcsi tekintetben különbek az állatoknál, nehéz volna bármiért is kárhozotni a döntéshozókat. Ha a cselekedetet nem tudjuk visszavezetni olyan klasszikus döntési szituációkra, ahol úgy tűnik, hogy legalább a döntéshozatal mikéntjének vannak alternatívái, s ahol a cselekvő a döntést ezeknek az alternatíváknak a tudatában hozza meg, akkor a cselekvőt semmilyen tettéért nem tarthatjuk felelősnek, vagy legalábbis a Frankfurt-típusú példák ezt az intuíciót nem rendíthetik meg. Az eredeti Frankfurt-típusú példákban a szabadság egyáltalán nem csíraszerű, hiszen a döntésnél teljesen tudatos és valós alternatívák állnak a rendelkezésére – még ha az empirikusan megmutatkozó cselekedetnek nincs is alternatív forgatókönyve –, a módosított példában pedig oly mértékben csíraszerű ez a szabadság, hogy akkor sem tarthatjuk Jones-t felelősnek, ha a chip beavatkozása nélkül ölte meg *x*-et.

Ekstrom helyesen állapítja meg, hogy jobb volna, ha az inkompatibilisták a Frankfurt-típusú példák hatására átfogalmaznák az alternatívafeltételt. Korábban többnyire úgy határozták meg ezt a feltételt, hogy az olyan cselekedetekért lehetünk csak felelősök, amelyekre igaz, hogy a cselekvő cselekedhetett volna másképpen is. Frankfurt érvelése éppen az így megfogalmazott alternatívafeltétel ellen irányult. Erre utal a korábbi érvrekonstrukcióban az (1)-es premissza. Számos átfogalmazási kísérlet létezik ugyan, ám bizonyos okokból kifolyólag én

is szeretném megfogalmazni a sajátomat (Ekstrom 2002, 314–315). Azért teszek így, mert az átfogalmazási kísérletekben még mindig a „cselekvés” fogalma a döntő, pedig – éppen a Frankfurt-típusú példák tanítanak meg erre – szerencsésebb volna, ha a „döntés” fogalmát állítanánk a középpontba, még akkor is, ha a döntést is egyfajta cselekvésnek tartjuk.

*Az alternatívafeltétel átfogalmazása: X csak akkor lehet felelős valamely Y döntéséért, ha igaz az, hogy (i) a döntés pillanatában több reális alternatíva áll nyitva a döntés számára, vagy akkor, ha (ii) a döntés pillanatában azért nem állnak nyitva ilyen alternatívák, mert ez az alternatívavesztés X egy olyan tudatos döntésének a következménye, amelynek az esetében több reális alternatíva nyitva állt X döntése számára. És (iii) X csak akkor lehet felelős valamely cselekedetért, ha X cselekedetének X egy olyan döntése volt a fő oka, amely megfelel az előbbi két feltétel valamelyikének.<sup>26</sup>*

Az (1)-t ennek a feltételnek a fényében a következőképpen kellene átfogalmazni:<sup>27</sup>

(1') Ha van olyan eset, amikor X erkölcsileg felelős egy cselekedetért, pedig az főként nem egy olyan döntés következménye, amelynek a pillanatában több reális alternatíva volt nyitva X számára, akkor nem érvényes az alternatívafeltétel.

Az átfogalmazott alternatívafeltétel pedig nem kompatibilis a determinizmussal, és a Frankfurt-típusú példa sem bizonyítja (1') hamisságát, mivel amikor Jones-t felelőssé tehetjük tettéért, az átfogalmazott alternatívafeltétel érvényesül. Persze lehetne még pontosítani, mit értek azon, hogy „főként”, és mit értek más általam használt kifejezéseken is. A „főként” kifejezéssel csupán azt kívánom jelezni, hogy a Frankfurt-típusú példában, bár a döntés mikéntje az oka annak, hogy amikor Jones Black szándékaival ellentétes módon dönt, akkor a chip bekapcsol, ettől még Jones nem felelős, hiszen a fő oka a gyilkosságnak – bármit is jelentsen ez – nyilvánvalóan nem Jones döntése, hanem a chip működése. Így abban igaza van Fischernek, hogy nemcsak az alternatívafeltétel megghiúsulása esetén tévedés valakinek erkölcsi felelősséget tulajdonítani: ha az emberek döntése abszolút véletlenszerű lenne – tehát nemcsak az én, de más sem határozná meg a döntés kimenetelét –, akkor ugyanúgy hiba volna elmarasztalni vagy dicsérni azt, akiben a döntés megszületik.<sup>28</sup> De ez már a libertáriusok – s

<sup>26</sup> Ez a feltétel Ekstrom átfogalmazására hasonlít leginkább: Ekstrom 2000. 211.

<sup>27</sup> A rekonstrukció vonatkozásában mindez azt jelenti, hogy a legjobb, amit az inkompatibilista tehet, ha (1)-et nem fogadja el, és módosítja az alternatívafeltétel érvényesülésének kritériumait.

<sup>28</sup> Ziegler Zsolt cikkében azért látja úgy, hogy az alternatíva- és az autonómiafeltételt nem lehet egyszerre kielégíteni, mert úgy véli, hogy egy cselekedet vagy véletlen (ilyenkor az alternatívafeltétel ki van elégítve, de az autonómiafeltétel nem), vagy valami által meghatáro-



különösen az extra-faktor stratégiát elutasító libertáriusok – egyik legsúlyosabb problémája, s nem befolyásolja azt, hogy a Frankfurt-típusú példák nem visznek közelebb ahhoz a belátáshoz, hogy a determinizmussal az erkölcsi felelősség összeegyeztethető.

## BEFEJEZÉS

Amennyiben a fenti megfontolások megállják a helyüket, kijelenthetjük, hogy a Frankfurt-féle példák nem sikeresek, s így a naturalizmus – valószínűleg – nem egyeztethető össze az erkölcsi felelősség fogalmával. Ha ez igaz, akkor el kell ismernünk, hogy Nietzsche nem tévedett akkor, amikor úgy gondolta, hogy a tudományos forradalom nyomán kialakult naturalista világszemlélet nem teszi lehetővé, hogy értelmesen használjuk erkölcsi fogalmaink jelentős részét. Azt nem vitatom, hogy a „van”-ból semmiféle „kell”-re nem következtethetünk, de ha bizonyos típusú „kell”-eknek vannak olyan lehetőségi feltételei, melyek nem egyeztethetőek össze a naturalizmussal, akkor mégis lehetséges, hogy a naturalizmusnak vannak etikai jellegű következményei.

## IRODALOM

- Ayer, A. J. 2004. Szabadság és szükségszerűség. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 165–173.
- Baker, L. R. 2008. The Irrelevance of the Consequence Argument. *Analysis*, 68. 13–22.
- Berlin, I. 2006. Történelmi szükségszerűség. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történelemelmélet II*. Budapest, Osiris Kiadó. 590–648.
- Campbell, J. K. 2005. Compatibilist Alternatives. *Canadian Journal of Philosophy*. 35. 387–406.
- Canfield, J. V. 1961. Determinism, Free Will and the Ace Predictor. *Mind*. 70. 412–416.
- Chisolm, R. M. 2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas Katalin – Houranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2004. 175–187.

---

zott, azaz valami okozza az adott tettet. Mivel az oksági kapcsolat szükségszerűséget implicál, ezért, amennyiben az autonómiafeltétel érvényesül – például úgy, hogy a cselekvő jelleme a fő oka a cselekedetnek –, az alternatívafeltétel nem érvényesülhet, hiszen a cselekvő jelleme nem tette lehetővé, hogy más alternatíva is valóra váljon. Ha így nézzük a dolgot, akkor persze az alternatíva- és az autonómiafeltétel együtt valóban kielégíthetetlen. Viszont a libertáriusok sokszor hajlamosak arra, hogy a cselekvőt, az ént ne azonosítsák egy az egyben jellemükkel, hiteikkel vagy vágyaikkal, s nem gondolják azt, hogy csak akkor vagyunk autonómok, hogyha a már meglévő jellemünkkel összhangban cselekszünk (lásd pl. Chisolm 2004). Természetesen ekkor felmerül a kérdés, hogy az az én, amelyiknek a választását ezek a faktorok nem egészen határozzák meg, mégis miért választ úgy, ahogyan választ. Ez egy nehéz kérdés, elképzelhető, hogy nem is lehet megoldani. De ettől még figyelembe kell venni, hogy a libertáriusok például kísérletet tesznek a kettő kibékítésére úgy, hogy átfogalmazzák az autonómiafeltételt, s ez azt mutatja, talán mégsem zárja ki egymást a kettő. Vö. Ziegler 2009.

- Dennett, D. C. 1984. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge, MIT Press.
- Ekstrom, L. W. 2000. *Free will. A Philosophical Study*. Boulder, Westview Press.
- Ekstrom, L. W. 2002. Libertarianism and Frankfurt-style Cases. In Robert Kane (szerk.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 309–322.
- Eszes B. – Tózsér J. 2006. Mi és mi nem az analitikus filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 2006/1–2. 75–109.
- Fara, M. 2008. Masked Abilities and Compatibilism. *Mind*. 117. 843–65.
- Fischer, J. M. 2002. Frankfurt-type Examples and Semi-compatibilism. In Robert Kane (szerk.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 281–308.
- Fischer, J. M. 2007. Compatibilism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas, *Four views on free will*. Oxford, Blackwell Publishing. 44–84.
- Flanagan, O. 1996. *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. New York, Oxford University Press.
- Flanagan, O. 2007. *The really hard problem: Meaning in a Material World*. Cambridge, MIT Press.
- Frankfurt, H. G. 1969. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*. 66. 829–839.
- Frankfurt, H. G. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*. 68. 5–20.
- Hobbes, T. 1998. Szabadság és szükségszerűség (részlet). In uő: *Logika, rétorika, szofisztika*. Budapest, Kossuth Kiadó. 143–153.
- Hume, D. 1739/2006. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hume, D. 1751/1995. *Tanulmány az emberi értelemről*. Budapest, Nippon Kiadó.
- Huoranszki F. 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Huoranszki F. 2003. Szabad akarat és természeti törvény. *Világosság*. 44/5–6. 141–148.
- Inwagen, P. van 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford, Caledon Press.
- Inwagen, P. van 1991. Modal Inference and the Free Will Problem. *Daimon*. 3. 57–63.
- Inwagen, P. van 2004. A szabad akarat és a determinizmus összeegyeztethetlensége. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 189–202.
- Kane, R. 2007. Libertarianism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas, *Four views on free will*. Oxford, Blackwell Publishing. 5–44.
- Kapitan, T. 2002. A Master Argument for Incompatibilism? In Robert Kane (szerk.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 127–158.
- Lewis, D. 1981. Are We Free to Break the Laws? *Theoria*. 47. 112–121.
- McKenna, M. 2009. Compatibilism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Winter 2009 edition) <<http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>>. 2010-07-26
- Moore, G. E. 1925/1945. *Ethics*. London, Oxford University Press.
- Nagel, E. 2006. Történelmi szükségszerűség. In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.): *Történelemelmélet II*. Budapest, Osiris Kiadó. 649–672.
- Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Pereboom, D. 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pereboom, D. 2007. Hard incompatibilism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas, *Four views on free will*. Oxford, Blackwell Publishing. 85–126.
- Saunders, J. T. 1969. The Temptation of Powerlessness. *American Philosophical Quarterly*. 5. 100–108.
- Slote, M. 1982. Selective Necessity and the Free-Will Problem. *Journal of Philosophy*. 79. 5–24.

- Slote, M. 1992. *From Morality to Virtue*. Oxford, Oxford University Press.
- Smith, M. 2003. Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion. In Sarah Stroud – Christine Tappolet (szerk.): *Weakness of the Will and Practical Rationality*. 17–38.
- Strawson, P. F. 2008. Freedom and Resentment. In uó: *Freedom and Resentment and other Essays*. New York, Routledge. 1–28.
- Szombath A. 2009. *A feltétlen és a véges. A szabadság metafizikai rendszerének alapvonalai*. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Szabó L. E. 2004. *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex Kiadó.
- Vihvelin, K. 1990. Freedom, Necessity, and Laws of Nature as Relations between Universals. *Australian Journal of Philosophy*. 68. 371–381.
- Vihvelin, K. 2000. Freedom, Foreknowledge, and the Principle of Alternative Possibilities. *Canadian Journal of Philosophy*. 30. 1–23.
- Vihvelin, K. 2008. Foreknowledge, Frankfurt, and the Ability to Do Otherwise: A Reply to Fischer. *Canadian Journal of Philosophy*. 38. 343–72.
- Vihvelin, K. 2011. Arguments for Incompatibilism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2011 Edition) <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/incompatibilism-arguments/>>. 2011-03-17.
- Weatherford, R. 1991. *The implications of determinism*. London, Routledge.
- Widerker, D. 2002. Responsibility and Frankfurt-type Examples. In Robert Kane (szerk.): *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 323–331.
- Young, R. 1974. Compatibilism and Freedom. *Mind*. 83. 19–42.
- Ziegler Zs. 2009. Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve – a Frankfurt-típusú példák. *Elpis*. 5. 123–147.