

SÁGI PÉTER TAMÁS

Karamba terelve: a morális felelősség korlátozása és védelme

Bernáth László: *Morális felelősség, érdem és kontroll.*

A morális felelősség metafizikája. Budapest, L'Harmattan, 2019. 206 oldal.

Bernáth László ebben a könyvében nem kisebb feladatra vállalkozik, mint hogy megadja a morális felelősség és hibáztatás lehető leghitelesebb és legjobban működő elméletét. A vállalkozás valóban nagy-szabású, hiszen ennek teljesítéséhez több témát kell kimerítően tárgyalni. Először is át kell tekinteni a morális felelősség elméleteit és érvelni a legjobb mellett, majd meg kell adni a morális hibáztatás leghitelesebb végső érdemalapjait, majd ezek után feltenni a kérdést, hogy hogyan jellemezhető az a kontroll, ami valóban biztosítja a cselekvőknek az így értett morális felelősségét.

Recenzióm első részében bemutatom a könyv struktúráját és érvelésének alapvető pontjait, valamint igyekszem megvilágítani, hogyan jut el a szerző ahhoz a konklúzióhoz, amely szerint a cselekvők tetteik felett rendelkeznek végső és közvetlen kontrollal, és éppen e kontroll teszi őket morálisan hibázthatóvá és felelőssé cselekedeteikért. Ezután kritikai megfontolásaim adom elő a könyvvel kapcsolatban, és javaslatot teszek arra, hogy a későbbiekben milyen irányban volna érdemes bővíteni a munkát.

I. A KÖNYV GONDOLATMENETÉNEK REKONSTRUKCIÓJA

A könyv három nagyobb fejezetből áll. Az első a morális felelősség elméleteiről szól. Bernáth leszögezi, hogy habár többféle felelősségfogalmat elemeznek a különféle filozófiai diskurzusokban, könyvében csak a morális felelősség fogalmát tárgyalja. Morális felelősségbe vetett hiten azt az alapvető meggyőződésünket értjük, hogy az egészséges felnőtt emberek felelősek azért, amit tesznek, mégpedig nemcsak számonkérhetőség, hanem hibázthatóság értelemben. A szerző a morális felelősség négy elméletét különbözteti meg egymástól. Ezek a felelősség *konzekvencialista*, *kontraktualista*, *igazságosságon alapuló* és *érdemalapú* elméletei. Bernáth amellet érvel, hogy ezek közül az első három nem ad megfelelő képet a morális hibázthatóság természetéről.

A *konzekvencialista* elmélet kissé cinkus, ugyanis csak azt tartja szem előtt, hogy az egyének elítélése mennyire hasznos a társadalomnak. Hiába lenne igaz az, hogy a társadalomnak hasznos egy-egy nemkívánatos személy elszeparálása, a morális felelősség fogalma a hibáztatáshoz és nem pedig a büntetéshez kötődik. Az, hogy valakit megbüntettünk a tettei-

ért, nem feltétlenül jár együtt azzal, hogy a legmélyebb értelemben a cselekvő *megérdemli* a büntetést.

A *kontraktualista* modell feltételez egy adott társadalmi szerződést, melyet a társadalomban élő emberek elfogadnak, és ezt teszik meg a morális hibáztatás alapjának. Ezzel az elmélettel az a baj, hogy nagyon nehezen tartható önmagában. Úgy tűnik, hogy az elmélet pontos részleteitől függetlenül vagy átcsap konzekvencialista elméletbe, vagy pedig érdemelméletbe. Feltételezhetjük ugyanis, hogy létezik egy társadalmi szerződés adott közösségben, melynek célja a társadalom jólétének maximalizálása. Ebben az esetben azonban ugyanazokba a problémákba ütközünk, mint a konzekvencialista elméletnél, nevezetesen, hogy a büntetések rendszerét alkotjuk meg, de nem törődünk azzal, hogy az egyén *megérdemli-e* a büntetést, és pontosan mitől válik hibáztathatóvá. Ráadásul ezzel egy újabb problémába ütközünk bele, mivel egyáltalán nem biztos, hogy az adott társadalom minden lakója elfogadná a kérdéses társadalmi szerződést. Ha pedig a társadalmi szerződés alapjául az érdemet tesszük meg, akkor gyakorlatilag érdemelméletet kapunk, melynek részleteit hamarosan látni fogjuk.

Az *igazságosság*on alapuló elmélettel Bernáth szerint az a fő baj, hogy ítéleteink igazságérzete sok olyan tényezőtől függ (például a saját karakterünktől, vagy attól, hogy mennyire ismerjük a cselekvőt), amelyek, úgy tűnik, irrelevánsak a tekintetben, hogy a cselekvés végrehajtója morálisan felelős volt-e vagy sem. Egy ítélet igazságossága tehát attól is függ, hogy ki hajtja végre és milyen helyzetben. Úgy tűnik például, hogy nem lenne *igazságos* hibáztatni egy anyát azért, ha a saját gyermekét mentette meg öt másik gyerek helyett, függetlenül attól, hogy feltehetően morálisan helytelen dolgot tett. Ahogy Bernáth fogalmaz: „A gondolatkísérlet kedvéért fo-

gadjuk el, hogy a morálisan helyes válasz az volna, ha az öt másik gyermeket mentené meg és nem a sajátját. Még ha mindez igaz is, akkor is úgy tűnik, hogy *igazságosan* senki nem hibáztathatná őt akkor, ha a saját gyermekét mentené meg.” (Bernáth 2019. 38)

Úgy tűnik, hogy mindezek egyenesen a morális felelősség érdemelméletének elfogadásához vezetnek minket. Eszerint a cselekvő akkor és csak akkor morálisan felelős, ha alapvetően *megérdemelné* a morális hibáztatást vagy dicséretet cselekvéséért, így első ránézésre úgy tűnik, hogy ez az elmélet a legjobb, hiszen közvetlenül a morális felelősség alapjait támasztja alá. Az elméletnek azonban van egy buktatója, mely régóta szolgál nagy erejű ellenetesként. Arról van szó, hogy a morális felelősség érdemelméletéből az következik, hogy a bűnösök szenvedése valamiképpen *jó* dolog. Ha ugyanis a bűnös *megérdemli* a szenvedést/büntetést a tetteiért, akkor úgy tűnik, hogy *helyes/jó* dolog az, hogy szenved.

Bernáth azonban nem ért egyet ezzel az ellenvetéssel és több pontban is igyekszik megmutatni, hogy a bűnösök szenvedésének helyes volta semmiképpen nem konkluzív érv az érdemelmélettel szemben. Ilyen meglátás többek között az, hogy az érdemelméletből nem az következik, hogy a bűnösök szenvedése jó, hanem pusztán annyi, hogy az emberek reakciója (a büntetés) jól illeszkedik a tethez, hiszen a megfelelő alapon tartják bűnösnek az elkövetőt. Ráadásul igen erős az az intuíciónk, hogy a társadalomnak jogában áll tudni, ha egy személy morálisan elítélhető dolgot tett, az illető pedig minden esetben megérdemli, hogy az emberek tudják róla ezt a negatív színezetű ténytet (hiszen felelős tetteiért). Ezek a tények akkor is fennállnak, ha az illető éppenséggel valamilyen negatívan értékelt cselekvést követett el. Ezen kívül feltételezhetjük azt is, hogy külső nézőpontból nézve a morális hibáztatás

lehet jó (vagyis hasznos vagy helyesnek vélt), még akkor is, ha az személy szerint a hibáztatottnak valamilyen értelemben kellemetlen. Úgy gondolom, Bernáth ezen megfontolások miatt jogosan utasítja vissza az érdemelmélettel szembeni legfontosabb ellenérvet.

Bernáth ezek után két fontos pozitív érvet is felhoz az érdemelmélet igazsága mellett. Ha elfogadjuk azt, hogy a morális felelősség tulajdonítása valamilyen módon kapcsolódik a reaktív attitűdökhöz (többek közt neheztelés, dicséret), akkor nagyon valószínű, hogy a morális felelősség érdemelmélete lehet a helyes. Ugyanis ezen reaktív attitűdjeink alapja minden esetben az, hogy a cselekvő *megérdemli* a tettéért a megfelelő reakciót részünkről. Ez az érv nagyon hasonló szerkezetében ahhoz, hogy egy cselekvő akkor felelős a tetteiért, ha megérdemli a hibáztatást értük.

A másik érv egy nagyon fontos és alapvető filozófiai kérdést feszeget az érdemelmélet kapcsán. Úgy tűnik, hogy akkor érdemelhetünk meg bármilyen ítéletet a cselekedeteinkért – vagy legalábbis ez a morális ítéletek intuitív magja –, ha tehetünk volna másképpen, mint ahogyan épenséggel cselekedtünk. Ha ez nem lenne igaz, akkor vélhetően nem érdemelnénk meg a hibáztatást vagy a dicséretet a tetteinkért. Ezen a ponton az érdemelmélet bekapcsolódik a szabad akarat filozófiai diskurzusába, aminek részleteiről még sok szó esik a könyv utolsó fejezetében.

A második nagy fejezet az érdemalapokról szól. Miután eldöntöttük, hogy a morális felelősség érdemelméletét fogadjuk el helyesnek, magától értetődő kérdés, hogy melyek azok a dolgok, amiktől az érdemeink függenek. Mitől függ, hogy megérdemlünk-e egy adott dicséretet vagy hibáztatást? Nagy vonalakban erre két válaszlehetőség adódik: vagy a tulajdonságainktól, vagy a cselekedeteinktől (más szóval aktivitásunktól). Vegyük először

sorra a tulajdonságalapú érdemelméleteket. Lehet úgy érvelni, hogy elsősorban a tulajdonságainkért vagyunk felelősek, és végül emiatt közvetetten a tetteinkért. Ezt az utat választják többek közt az egyutas kompatibilisták, akik azt gondolják, hogy akkor is szabadok és morálisan felelősek lehetünk, ha a determinizmus olyan módon köt minket, hogy valójában sosem cselekedhetünk máshogy, mint ahogyan épenséggel cselekedtünk – azaz minden adott helyzetben csak egyetlen út áll nyitva előttünk. Szerintük világunkban nem adott ugyan a másként cselekvés képessége, de ez nem áll a szabad akarat és morális felelősség útjába. Nyilvánvaló, hogy ebben az elméletben nem lehet a felelősség alapja az, hogy a cselekvőnek lehetősége lett volna máshogy dönteni. Ám azt igenis mondhatja az egyutas kompatibilista, hogy mivel felelősek vagyunk a tulajdonságainkért, melyek alapján döntünk, felelősek vagyunk a cselekedeteinkért is. A helyzet azonban az, hogy a mélyebb elemzés megmutatja, hogy ilyenkor nem beszélhetünk valódi felelősségről és hajlamosak vagyunk felmenteni a vétkes cselekvőt, mint ahogyan részletesen láthatjuk az alábbi példában.

Bernáth több szemléletes történetet is idéz ennek alátámasztására. Az egyik ilyen szerint (Sher 2006) Szilvia katonai békefenntartó, akit megbíztak azzal, hogy őrizze a tábort éjszaka. Szilvia akármennyire is próbál fennmaradni, kétszer felriad ugyan, de harmadszorra elnyomja az álom, így senki nem őrzi a tábor nyugalmát aznap éjjel. Nyilvánvaló, hogy Szilviát morálisan felelősnek és hibáztathatónak tartjuk. Az is világos, hogy hibáztatásunk alapja nem egy szándékolt cselekedet, hanem egy *tulajdonság* – például, hogy képtelen fent lenni egy egész éjszakán át, vagy hogy nem tartja elég fontosnak a tábor védelmét. Azt gondoljuk, ha nem így lenne, biztosan megoldotta volna, hogy ne aludjon el. Ám minél közelebből és minél fino-

mabb szemcsézettséggel nézzük az esetet, annál valószínűbb, hogy az ítéletünk nem áll meg a lábán. Lehetséges, hogy Szilvia narkolepsziás, lehetséges, hogy altatót kevertek az italába, lehetséges, hogy extrém igénybevételnek volt kitéve napközben, lehetséges, hogy az extrém stressz és körülmények miatt hiba volt egyedül vele őriztetni egy tábor. Vagyis úgy tűnik, számos körülmény fennállhat, melyek miatt Szilvia felmenthető. Ez jól szemlélteti, hogy a tulajdonságok megjelölése végső érdemalapként elhibázott. Egyrészt azért, mert az előzőleg nem ismert tulajdonságok fényében minden történet nagyon kontextusfüggővé válik, és lehetetlen a morális ítélet. Másrészt (és talán ez még fontosabb) azért, mert úgy látszik, a morális felmentésünk valódi oka, hogy a történet szereplőjének nincs magas szintű kontrollja afelett, hogy mi történik. Ha például Szilvia altató hatása alatt volt, nem tartjuk őt felelősnek, mert nem volt kontrollban afölött, hogy mit cselekszik. Ez nem azt jelenti, hogy a fentebbi, eredeti példában nem tarthatjuk egyből felelősnek Szilviát ennyi alapján, hanem azt, hogy a felelőség tulajdonításának valódi és helyes alapja a *cselekvés* és az afölött gyakorolt kontroll, nem pedig a tulajdonságok. Azért vagyunk hajlamosak cselekvőket morálisan felelősnek tartani egy rövid leírás után, mert sokkal nagyobb kontrollt tulajdonítunk az embereknek, mint amekkorával valójában rendelkeznek, nem pedig azért, mert feltételezzük, hogy a tetteik a tulajdonságaikból fakadnak.

Bernáth két remek érvet is felhoz a tulajdonságalapú érdemelméletek ellen. Az első ilyen a „módosított zigóta”-érv vagy izoláció-érv, amely azt hivatott megmutatni, hogy milyen konstraintív következményei vannak a tulajdonságalapú elméleteknek. Az érv nagyon röviden a következő: Zénó az örökségért megöli bácsikáját, majd nagy mulatás közepette

meghal heroin-túladagolásban. Baál nagy hatalmú, gonosz démon, akinek végtelenül megtetszik ez a jelenet, így megteremti Bélát ugyanazokkal a tulajdonságokkal, mint amikkel Zénó rendelkezett, és olyan világokat teremt, amelyek állapotai nagyon hasonlóak ahhoz, mint amiben Zénó megölte bácsikáját (annyi különbséggel, hogy mindenkinek egyel több hajszála van), és időben nem sokkal azelőtt kezdődnek, hogy Zénó elkövette volna a gyilkosságot. Béla számtalanszor megöli bácsikáját, és meghal mulatozás közben, míg Baál ezen nagyon jól szórakozik.

Úgy érezzük, hogy a gondolat kísérletben Zénó felelős azért, hogy a pénzt többre tartva megölte bácsikáját. Azonban érdekes módon Bélát nem tartjuk felelősnek a tulajdonságaiért és így azért, hogy megölte bácsikáját. Ezekért a tulajdonságokért egyedül Baál felelős. Mi következik ebből? Az, hogy a morális hibáztatás függ a tulajdonságok történetétől is. Ha nem így lenne, és a tulajdonságalapú érdemelméletek igazak lennének, akkor ugyanannyira felelősnek kellene tartanunk Bélát a gyilkosságért, mint Zénót, ez azonban nagyon konstraintív ítélet lenne. Úgy tűnik, hogy Zénót éppen azért tartjuk felelősnek, mert sok idő eltelt a születése óta, átment egy jellemfejlődésen, és lehetősége lett volna bizonyos tulajdonságait megváltoztatni, míg erre Bélának nem volt lehetősége. A felelősség alapja tehát az aktivitás, a kontroll, amivel Zénónak lehetősége lett volna megváltoztatnia a jellemét és cselekedeteit, míg erre Bélának már nem volt lehetősége (hiszen a világa egyből a gyilkosság előtt teremtődött). Úgy gondolom, az izoláció-érv nagyon hatásosan mutatja meg, hogy pusztán a tulajdonságokkal rendelkezést tartani végső érdemalapnak elhibázott lépés volna.

Bernáth második érve a tulajdonság alapú érdemelméletek ellen a hibáztatás szerkezetéből vett érv. Úgy látszik ugyanis,

hogy a hibáztatás mindennapi szerkezete olyan, hogy csak az aktivitás lehet a végső érdemalap. A hétköznapi életben csak akkor szoktunk másokat hibáztatni, ha azt gondoljuk, hogy *tehetnek* valamilyen dologról. Mármost ezen sosem azt értjük, hogy *S* személy rendelkezik valamilyen tulajdonsággal, hanem hogy tehet egy *cselekedetéről*, vagyis *S* maga a felelős a cselekedetéért. Ez azt jelenti, hogy a hibáztatás mindennapi szerkezete eleve olyan, hogy a cselekedeteket tekintjük végső érdemalapnak. Vagy amennyiben tulajdonságra hivatkozunk egy-egy morális ítélettel kapcsolatban, mindig fontosnak tartjuk a tulajdonságok történetét, és ha felelősnek tartunk valakit értük, az azért van, mert azt gondoljuk, hogy lehetősége lett volna úgy *cselekedni*, alakíthatta volna úgy az életét, hogy megváltoztatja e tulajdonságait. A fentiek alapján úgy tűnik, hogy az érdemelméletnek olyan verzióját helyes elfogadni, mely szerint a végső érdemalapok nem a tulajdonságok, hanem az aktivitások vagy cselekvések. Innentől kezdve úgy tűnik, arra kell keresnünk a választ, hogy mitől függ, hogy a cselekvő tehet-e az aktivitásáról. Itt jön képbe a kontroll problémája, ugyanis csak azokról a dolgokról tehetünk, amelyek felett valamilyen értelemben kontrollt gyakoroltunk.

A fejezet fő kérdése a következő: mi választja el egymástól a gépek és az emberek kontrollját? Miért gondoljuk azt, hogy míg a gépek nem, addig az emberek tehetnek a kontrollált cselekedetokról? Ha például egy klíma 24 fokra hűti a szobát, ő nem tehet arról, hogy a szoba 24 fokra hűlt, míg *S* személy, aki az utasítást kiadta, igenis tehet róla, hogy a szoba 24 fokra hűlt. Ennek ellenére bizonyos értelemben mindketten kontrollálták, hogy a szoba lehűlt: de míg a személy felelős, a klímaberendezés nem. Első ránézésre azt mondhatnánk, hogy az intencionalitás *nagyobb fokú* kontrollt biztosít, azonban ez nincs

így. A kontroll erőssége azonban nem az intencionalitástól függ. A gépek, melyek nem rendelkeznek intencionalitással, ugyanolyan hatásokkal képesek kontrollálni a környezetüket, mint az emberek (sőt néha jobban is), azonban mégsem tartjuk őket felelősnek. Az intencionalitás önmagában nem növeli a kontroll erejét, és pláne nem olyan mértékben, hogy morális felelősség következzen belőle. Bernáth felsorol még néhány tulajdonságot, amely első ránézésre ugyan növeli a kontroll erősségét, de valójában ez nincs így. Ilyen a hatalom, a kontroll közvetettsége, a célok/vágyak, a tudatosság és a cselekvőkontroll megléte. Ezek a tulajdonságok nem növelik a kontroll erősségét és biztosan nem vezetnek bennünket a morális felelősség kérdéséhez.

A következő magától értetődő kérdés, hogy melyek azok a tulajdonságok, amelyek megléte növeli a kontroll erősségét. Ilyen a kontroll megbízhatósága, mélysége, átfogósága, finomsága, stabilitása, sebessége, időtartama és a hatóerő használata feletti kontroll. Az első néhány tulajdonság egészen biztosan nem ad magyarázatot arra, hogy miért tartjuk a személyeket felelősnek a tetteikért. Például a kontroll átfogósága szerint egy olyan klímaberendezés nagyobb fokú kontrollal rendelkezik, mint egy másik társa, amelyik 15 és 35 fok között képes hatalmában tartani a szoba hőmérsékletét. Valóban igaz, hogy ez a kontroll erősebb, mintha csak 20 és 25 fok között lenne erre képes, de ettől még egyáltalán nem tartjuk felelősnek, vagy bármilyen értelemben morálisan másminennek, mint a gyengébb teljesítményű klímaberendezést.

A kulcs Bernáth szerint a hatóerő használata feletti kontroll. Ez szavatolja az emberek és a gépek morális eltéréseit. A hatóerő használata feletti kontroll több érdekes dolgot is maga után von. Először is az ilyen tulajdonsággal rendelkező léte-

zók nincsenek semmi által kötelezve arra, hogy minden esetben éljenek a kontrolljukkal. Például nem kell „bekapcsolniuk”, ha a szoba hőmérséklete 25 fokra melegszik, ha úgy határoznak, hogy most nem élnek a hatóerejükkel – ez egy klímabe rendezésre nem igaz. Ez egyben azt is jelenti, hogy az ilyen ágensek minden egyes adott helyzetben legalább kettő vagy több alternatív cselekvési útvonal közül választhatnak, egyik döntésük sem szükségszerű, ellentétben egy géppel. Ellentétben azzal, ahogy a gépek működnek, és ahogy a legtöbb kompatibilista szerző elképze li a szabad akaratot, az emberek nemcsak akkor cselekedhetnek másképpen, ha más lenne a kiinduló állapot. Vegyük észre: ha azt állítjuk, hogy az emberek szabadok, mivel másképpen cselekedtek volna, ha mások lettek volna a kiinduló állapotok, ugyanaz, mint azt mondani, hogy a klíma nem kapcsolt volna be, ha a szoba éppenséggel nem melegedett volna fel 25 fokra. A hatóerő feletti kontroll éppen azt jelenti, hogy képesek vagyunk ugyanabban a helyzetben többféle cselekvést elindítani kontrollált módon. Ha akarjuk, bekapcsoljuk a klímát, ha nem akarjuk, akkor nem. Ráadásul mindezt úgy, hogy a kiinduló állapotok nem változtak, vagyis ugyanabban a helyzetben választhatunk több alternatív közül.

Bernáth szerint éppen emiatt lesz morálisan felelős egy cselekvő. Mivel képes kontrollálni, hogy melyik cselekvési alternatíva jön létre akkor is, ha a kiinduló feltételek nem változnak. Ezt a tulajdonságot végső közvetlen kontrollnak nevezi, és úgy gondolja, ez a morális hibáztatás egyik legfontosabb feltétele. Azonban a végső közvetlen kontroll nem elégséges, csupán szükséges feltétele a morális felelősségnek. Episztemikus feltételei is vannak: például ha nem tudom, hogy az adott kultúrában szelektíven kell gyűjteni a szemetet, akkor nem vagyok hibáztható

érte, hogy nem tettem úgy. Fontos további kiegészítése az elméletnek, hogy nem kell pontosan tudnom, mi fog történni ahhoz, hogy felelős legyek a cselekedetért. A tetteim következménye nem tesz hibázthatóbbá azért, amit tettem, de nem is menthet fel alóla. Ha például kinyitok egy nem túl veszélyesnek tűnő csomagot közterületen, amire az van ráírva, hogy „Ne bontsd ki!”, akkor egyformán vagyok hibás akkor is, ha nem történik semmi rossz, akkor is, ha csak valamilyen kisebb volumenű rossz esemény következik be, és akkor is, ha kihal ettől az egész emberiség. A morális hibázthatóságnak nem feltétele, hogy ismerjük a pontos következményt.

Ott tartunk tehát, hogy a morális felelősség érdemelméletét érdemes választanunk, tudjuk azt, hogy az érdemelméletek végső alapja csak az aktivitás lehet, és az világosan látszik, hogy a kontroll, amely szükséges a morális felelősséghez, nem más, mint a végső közvetlen befolyással rendelkezés adott események fölött. Egyetlen nagyon fontos kérdés maradt megválaszolatlan. Mi a metafizikai háttere egy ilyen elméletnek? Bernáth szerint az egyetlen elmélet, amely képes biztosítani egy végső és közvetlen kontrollt, a kiinduló feltételek változatlansága esetén is, az ágens-okság. Más libertáriánus (vagyis szabad akarat mellett elköteleződő) elméletek nem biztosítják számunkra a végső, közvetlen kontrollt. Habár ebben a rövid írásban nem vállalkozom az összes szabad akarattal kapcsolatos elmélet elemzésére, Bernáth nagyon jól foglalja össze a lehetséges álláspontokat és azok gyengeségeit. A probléma dióhéjban az, hogy sem a nem-oksági, sem az esemény-oksági libertarianizmus nem képes biztosítani a szükséges kontrollt egy erős szabad akarat fogalomhoz, mely a morális felelősség alapja lehetne. A nem-oksági libertarianizmus esetében könnyen lehet, hogy pusztán a

szerencse okozza a döntéseinket, hiszen nem hivatkozhatunk ágens-okokra, míg az esemény-oksági libertarianizmus ellen fel lehet hozni azt, hogy a hiteink és vágyaink már jó előre meghatározzák, mit fogunk dönteni (hiszen itt is csak korábbi eseményekre hivatkozhatunk okként, nem pedig egy tovább redukálhatatlan cselekvőre). Úgy tűnik, egyedül az ágens-okság képes felruházni a cselekvőt valódi, erős kontrollal, melynek segítségével képes *adott* kiinduló feltételek mellett is több döntési alternatíva közül választani, vagyis azt a cselekvést elindítani, amelyiket szeretné. Így tehát a szerző végső közvetlen kontroll fogalmát csak és kizárólag az ágens-oksági libertarianizmus képes szavatolni.

További hatalmas előnye ennek a metafizikai háttérnek, hogy más libertáriánus elméletekkel ellentétben az ágens-okság képes megoldani a szerencse problémáját. A helyzet ugyanis az, hogy akár determinizmus, akár indeterminizmus uralkodik az aktuális világban, ha nem kontrolláljuk megfelelő módon a döntéseinket, nem vagyunk szabadok. Peter van Inwagen (2000) gondolat kísérletében Isten számtalanszor visszatekeri az időt egy adott személy adott döntésének pillanatára. Első látásra úgy tűnik, ebből kétféle dolog következhet, és mindkettő rossz a szabad akaratunkra nézve. Ha a világ determinisztikus, akkor számtalan visszatekerés után mindig ugyanazt az eredményt fogjuk kapni, végtelenszer egymás után. Azonban ha a másik lehetőség áll fenn – vagyis az aktuális világ indeterminisztikus –, akkor egy arányszámot fogunk látni. Például a cselekvő 70%-ban döntött A és 30%-ban B mellett. Ha azonban ez a helyzet, akkor az ágens döntése adott helyzetben pusztán a szerencsén múlik. Mivel a valóságban nem vagyunk képesek ezerszer visszatekerni az időt a döntés elé, ezért nem fogjuk ismerni az előzetes valószínűségeket, de ha egyáltalán léteznek előzetes valószínűségek,

mint ahogy a példában láttuk, akkor nem beszélhetünk szabad akaratról, mert pusztán e valószínűségek és a szerencse összessége határozza meg, hogy mit fogunk dönteni. A helyzet az, hogy semelyik másik libertáriánus (vagy akár kompatibilista) elmélet nem tudja megoldani ezt a problémát. Ahhoz, hogy azt mondhassuk, hogy egy ilyen visszajátszás-sorozat nem rendelkezik előzetes valószínűséggel, azt kell mondanunk, hogy az ágens kontrollal rendelkezik az egész sorozat és annak egyes elemei fölött is. Ha a döntéseinknek nincs oka, vagy azok oka pusztán a tulajdonságaink összességének oksági ereje, akkor egy ilyen sorozat rendelkezik előzetes valószínűségekkel. Egyedül az ágens okságra és a végső fokozott kontrollra hivatkozva állíthatjuk azt, hogy a cselekvőnek végső kontrollja van minden egyes döntés és így az egész sorozat fölött. Egyedül ez az elmélet tételez fel ugyanis indeterminisztikus, de végső értelemben kontrollált cselekvéseket. Ebből az következik, hogy a morális felelősséghez és az érdemelmélet működéséhez már csak emiatt is biztosan ágens oksági libertarianizmusra van szükség. Az ágens feltételezése önmagában nem oldja meg a szerencse-problémát, de a végső fokozott kontroll igen, azzal pedig akkor és csak akkor rendelkezünk, ha feltételezzük, hogy az ágens-okság metafizikája igaz. Bernáth Tőzsér Jánossal közösen megjelent cikkében még részletesebben kifejti ezt az érvet, további alátámasztást nyújtva az itt olvasottaknak (Bernáth–Tőzsér 2020).

A szerző végső érvét eszköz-érvnek hívja, mely azt hivatott megmutatni, hogy a determinizmus nem férhet össze a morális felelősséggel, mégpedig azért, mert ha az aktuális világ determinisztikus, akkor senki sem kontrollálhatja a cselekedeteit olyan módon, hogy képes adott helyzetben legalább kétféle hatásmechanizmus közül az egyiket kontrolláltan elindítani.

Az eszköz-érv neve megfelelően reprezentálja a könyv fő kérdésfeltevését, mely arra irányul, hogy vajon mi a különbség ember és eszköz között, vagy másképpen: miért tartjuk a személyeket és csak őket morálisan felelősnek. Úgy tűnik azért, mert míg egy gép jól működik, ha adott környezeti ingerekre pontosan reagál, addig egy személy előtt mindig kettő vagy több cselekvési alternatíva áll nyitva, amik között végső és közvetlen kontroll segítségével képes választani. Ez a fő különbség a morálisan felelős és nem felelős létezők között, és a szerző világossá teszi, hogy a morális felelősség így felfogva egyrészt nem fér össze a determinizmussal, másrészt – ahogy fentebb láttuk – a libertáriánus elméletek közül is csak az ágens-okság metafizikája képes keretet adni neki.

Összességében Bernáth könyve nagyon jól szerkesztett, logikus és könnyen követhető mű. Nehéz rajta fogást találni és majdnem mindenben egyetértek az érvelésével. Hitelesen érvel amellet, hogy a morális felelősség elméletei közül az érdemelmélet áll a legközelebb a hibáztatás intuitív és hétköznapi fogalmához, majd amellet, hogy a hibáztatás végső érdemalapjai csak az aktivitások lehetnek. Különösen meggyőző és ötletes az izoláció-érv, mellyel egyértelműen fölénybe helyezi az aktivitásalapú érdemelméleteit a morális felelősségnek a tulajdonságalapú érdemfelfogásokkal szemben. Ezen a ponton logikusan tér rá a kontroll fogalmára, és egyetértek vele abban, hogy a végső és közvetlen kontroll a morális felelősség forrása, sőt, hogy ez az egyetlen olyan kontroll, amely képes szavatolni a különbözőségünket minden más létezőtől. Ebből szintén meggyőzően is következik, hogy az ágens-oksági libertarianizmus metafizikai elméletét kell elfogadnia annak, aki hinni akar egy olyan szabad akarat létezésében, amely képes alátámasztani a morális hibáztatást és a morális felelősséget.

Egy ilyen elmélet ráadásul önmagában is képes megoldani néhány fontos metafizikai problémát, többek közt a morális szerencsét. Ezekbe a fő konklúziókba nem tudok és nem is szeretnék belekötni, mert erősnek és hitelesnek érzem az érvelést, és magam is erre az álláspontra jutnék.

II. KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK

Mindössze három ellenvetésem van, melyek kapcsolódnak néhány olyan ponthoz, ahol talán lehetne a szöveg egy kicsit bővebb vagy pontosabb. Először is talán fontos lenne tudni, hogy az érvelés szempontjából mekkora jelentősége van annak, hogy elfogadjuk-e a morális objektivizmust vagy sem. Habár Bernáth nem részletezi hosszasan álláspontját a könyvben, sok helyen implikálva van, hogy álláspontja szerint bizonyos tetteknek objektív morális értéke van. Az első fejezetben több helyen találkozhatunk olyan kifejezésekkel, mint „*igazságosan*”, „*megérdemlik*”, „*helyes*”, „*morálisan rossz*”. Ezek ráadásul sokszor ki vannak emelve dőlt betűvel. Illetve gyakran olvashatunk olyan mondatokat, mint „Mivel döntése morálisan helytelen volt, ezért *megérdemelné* a morális hibáztatást” (Bernáth 2019. 40). Ezenfelül pedig a szerző egy ponton nyíltan érvel is a Strawson álláspontjából következő morális relativizmus ellen. Azt gondolom, joggal feltételezem, hogy Bernáth elfogad bizonyos morálisan objektív értékeket. A kérdés pedig felmerül, hogy érvelése mennyiben lesz ettől kikezdzhető. Első látásra úgy tűnik, a könyv fő mondanivalója érintetlen marad, akkor is, ha valaki nem fogadja el, hogy léteznek objektív morális értékek. Azonban ebben az esetben fontos kiegészítések keltenének arra nézve, hogy milyen emberi közösségekben működik ez az érvelés, és nem okoz-e a problémát például az, hogy más és más embereknek mást és mást jelent a

megérdemelt büntetés. Ha eleve úgy indulunk neki a könyvnek, hogy elfogadjuk a morális relativizmust, talán nehezebb lesz azonosulnunk az érvelés minden pontjával – pedig a legtöbb érvet valószínűleg át lehetne ültetni olyan nyelvezetre, hogy relativista környezetben is működjenek. Úgy gondolom, hogy a könyv konklúziója a végső és közvetlen kontrollra és az ágens-okságra nézve nem gyengül jelentősen akkor sem, ha valamely olvasó szerint az érdemalapok különböző aktivitásokra vonatkoznak különböző közösségekben, de mindenképpen érdemes lenne megtudni ennek részleteiről a szerző gondolatait és érdemes lenne kiegészíteni ezzel érvelését. Ugyanis ekkor jelentősen átfogóbb és erősebb képet kapnánk a fő érvének különböző lehetséges kontextusairól.

A második ellenvetésem talán erősebb, de ebben az esetben nem derül ki egyértelműen a szerző részletes véleménye a könyvből, inkább csak implikálva van – így Bernáth álláspontját csak valószínűsíteni tudom. Mivel úgy tűnik, hogy Bernáth szerint vannak objektív morális értékek, és sok egyszerű döntésünk valójában nem szabad, valamint a szabad döntések esetében példaként mindig morális dilemmát hoz fel, ezért Bernáth mintha azt sugallná, hogy az ágens-oksági libertarianizmus csak akkor motivált, ha elköteleződünk bizonyos objektív morális értékek mellett. Vagyis Bernáth azt implikálja, hogy akkor nem logikus az ágens-oksági libertarianizmust választanunk, ha nem fogadjuk el, hogy léteznek objektív morális értékek. Ezzel sajnos nem tudok egyetérteni, és azt gondolom, az ágens-oksági elméleteknek számtalan egyéb motivációja is lehet. Szerintem elképzelhető rengeteg olyan eset, hogy egy gondolkodó nem fogadja el az objektív morális értékeket, azonban más szempontok miatt az ágens-oksági libertarianizmust tartja a legjobb elméletnek. Bernáth meggyőzően érvel az ágens-ok-

ságban szereplő kontroll fogalom ereje mellett, és épp ezért nyilvánvalónak tűnik, hogy akkor is vágyhatunk az életünk feletti valódi (végső és közvetlen, több alternatíva feletti) kontrollra, ha nem fogadjuk el, hogy léteznek morális értékek. Hasonlóképpen, akkor is tarthatjuk magunkat bizonyos elvekhez (amihez szintén ilyen kontrollra van szükség), ha azt gondoljuk, azok csupán közösségi elvek, és nem igazak objektív értelemben. A kérdés bővebb kifejtése sokkal több helyet igényelne, és mivel Bernáth álláspontja nem derül ki részleteiben a könyvből, nem szeretnék szalmabábot támadni. Pusztán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a szerzőnek vélhetően meg kellene említenie ezeket a morális relativizmushoz kapcsolódó problémákat, és valamiképpen beépítenie őket az érvelésébe. Magának a morális relativizmusnak a bővebb kifejtése is fontos lenne a mű szempontjából, de annak szerepe az ágens-okság motiváltságában valószínűleg még fontosabb. Ez azért is lenne nagyszerű, mert így egy egyébként is világos, a végső fokozott kontroll és az ágens-okság mellett nagyon erősen érvelő mű még érdekesebb lehetne, és kevésbé lenne sebezhető ilyen típusú ellenvetések által.

A harmadik ellenvetésem az, hogy alapvetően nem értek egyet a szerző restriktívizmusával. Bernáth szerint a felvázolt elmélet és az ágens-okság által biztosított kontroll ellenére sem szabad minden döntésünk. A restriktívizmus értelmében bizonyos döntéseink szabadok, bizonyosak pedig nem. Bernáth azokat a döntéseket tartja szabadnak, ahol „a megfontolás után legalább két olyan alternatíva választható, melyek racionálisak” (Bernáth 2019. 168). Vagyis a legtöbb, egyszerű, gyors mindennapi döntésünk nem feltétlenül szabad. A szerző jellemzően azokat a döntéseket tartja szabadnak, ahol hosszas megfontolás, gondolkodás után is egyformán racionálisan dönthetünk bármelyik alterna-

tíva mellett. Például Bernáth valószínűleg nem tartaná szabadnak azt, hogy milyen fagyit kérünk a pultnál, ha valamelyiket általában jobban szeretjük, mint a többit. Ahogy azt sem, hogy megkínzunk-e valakit ezer forint ellenében – feltéve, hogy nem éhezünk vagy nem áll fenn valamilyen extrém körülmény. Ennek ellenére azonban azt gondolja, hogy lehetünk morálisan felelősek olyan döntésekért, melyekben nem voltunk aktuálisan szabadok, ha azok olyan korábbi döntéseinkből vagy személyiségünkől fakadnak, melyekről tehetünk. Ezekkel a gondolatokkal azonban nem értek egyet, szerintem jó okunk van hinni benne, hogy legtöbb döntésünk egyformán és hasonlóan szabad. Csak érintőlegesen szeretnék felhozni néhány pontot, melyek talán rávilágítanak arra, hogy a restriktívizmus nem feltétlenül a legmegfelelőbb álláspont.

Először is, ha bizonyos döntéseink szabadok és bizonyosak nem, akkor jó okunk lenne feltételezni, hogy van valamilyen fenomenológiai különbség a kétfajta döntés között. Belülről, egyes szám első személyben azonban nem érezzük, hogy szabadabban vagyunk egy morális kérdésben, mint amikor fagyit választunk a pultnál. Feltételezhetjük, hogy éreznénk egyfajta kényszerítettséget, hasonlóan, mint amikor egy robotpilóta vagy mesterséges intelligencia vezeti helyettünk az autónkat, ez azonban nincs így. Egészséges, felnőtt emberként a legtöbb döntésünket hasonlóan szabadnak éljük meg, függetlenül azok tartalmától és attól, hogy jellemfejlődésünk mely pontján következnek be.

Másodszor, ha feltételezzük, hogy nem szabadok az olyan döntések, ahol nem áll rendelkezésre a mérlegelés után két racionálisan választható alternatíva, akkor valószínűleg a legtöbb döntésünk nem szabad – de akár úgy is lehetne érvelni, hogy jó eséllyel egy sem szabad. Idézzük fel példaként azt az esetet, hogy nem fogunk

megkínózni valakit ezer forintért. Azt gondolom, egy külső szemlélődő 99.999% eséllyel meg tudja jósolni, hogy nem a kínzás mellett fogunk dönteni. Azonban elveszi ez a döntési szabadságunkat? Érvelhetnénk úgy, hogy amennyiben igen, az elveszi minden más döntésünkéből is a szabadságunkat. Úgy vélem, a helyzet a következő: csak a legkritikább esetben fogjuk azt érezni, hogy pontosan 50.000% (végtelen nullával) hajlamunk van két lehetőség közül az egyik mellett dönteni. Elég elemzés után általában rájövünk, hogy az egyik alternatíva jelentősen vonzóbb számunkra, mint a másik. Úgy tűnik azonban, hogy a restriktívista elmélet nem fogadja el szabadnak az olyan döntéseket, ahol a mérlegelési folyamat végén rájövünk, hogy preferáljuk az egyik alternatívát. Ekkor felmerül a kérdés, hogy miben különbözik egy olyan döntés, ahol mérlegelés után szubjektíve 60%-nak éljük meg a hajlamunkat mellette dönteni, egy olyan-tól, ahol 99% hajlamunk van adott döntést meghozni? Úgy látom, nem sokban. Azonban ha Bernáthnak igaza van, egyik esetben sem vagyunk szabadok. Azt gondolom, éppen a mérlegelési folyamat az, ami meghatározza ezeket a százalékokat. Éppen ezért vagyunk szabadok, mert minden esetben képesek vagyunk mérlegelni és meghozni a számunkra megfelelő döntést. Ha kizárjuk a szabad döntések köréből az olyanokat, melyek felé a mérlegelési folyamat végén nem pontosan 50% vonzalmat érzünk, akkor valószínűleg egyetlen döntésünk sem marad szabad. Természetesen Bernáth nem állítja expliciten, hogy csak az ilyen döntések lennének szabadok, azonban én úgy látom, egy ilyen restriktívista elméletből ez következik.

Harmadszor, úgy látom, sok esetben problémás származtatott morális felelősségről beszélni. Bernáth álláspontja szerint, habár aktuálisan nem mindig vagyunk szabadok, ilyen esetekben is lehetünk mo-

rálisan felelősek, mert felelősségünk korábbi döntéseinkből és személyiségünkől fakad. Szerintem ez nincs így. Valószínűnek tartom, hogy éppen azért vagyunk morálisan felelősek a jelenben, mert minden esetben aktuálisan lehetőségünk van más-hogy dönteni. Nem azért vagyok morálisan dicsérendő, mert nem is *kínózhattam volna* meg egy embert ezer forintért a személyiségem miatt, hanem mert éppenséggel és aktuálisan úgy döntöttem, hogy nem kínzom meg, pedig nyitva állt előttem a másik lehetőség is. Úgy gondolom, hogy az intuitív mag az ilyen helyzetek morális karaktere mögött éppen az, hogy dönthettem volna másképpen, ha úgy szerettem volna dönteni. Hasonlóképpen működik (és talán ezen a gondolaton alapul) a jogrendszerünk is, ahol nem törlik el a büntetést, ha az illetőt már harmadszor kapják rajta lopáson, hanem azt gondoljuk, hogy aktuálisan tehetett volna másképpen, és a korábbi jelleme nem fosztja meg ettől a lehetőségtől. Ráadásul meggyőzően lehetne érvelni amellett, hogy nem láthatjuk előre minden esetben, hogy az aktuális kis döntéseink milyen személyiséghez fognak vezetni a jövőben, így nem is lehetünk felelősek azért a személyiségért. Nagyon nehéz elképzelni, hogy bárki képes átlátni, hogy a jelenlegi apró döntései milyen

személyiséget fognak neki adni harminc év múlva minden körülménnyel, átlagolással, új kontextussal, örökölt személyiségjeggyel, szociokulturális helyzettel, hibás önreflexióval, és sok minden mással együtt. Emiatt pedig különösen problémás lenne, ha a kialakult személyiségünk számos helyzetben elvenné tőlünk az aktuális máshogy cselekvés lehetőségét. Úgy gondolom, az ilyen helyzetekben nemcsak hogy nem lennénk morálisan felelősek, de az akaratunk szabadságának és a korábban remekül alátámasztott végső és követlen kontrollnak is jóval kisebb jelentősége lenne.

IRODALOM

- Bernáth László 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll. A morális felelősség metafizikája*. Budapest, L'Harmattan.
- Bernáth László – Tőzsér János 2020. Rolling Back the Rollback Argument. *Teorema: Revista internacional de filosofía*. 39/2. 43–61.
- Sher, George 2006. Befolyás nélkül. In Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat. 207–227.
- Van Inwagen, Peter 2000. Free Will Remains a Mystery: The Eighth Philosophical Perspectives Lecture. *Philosophical Perspectives*. 14/1. 1–19.