

# A MORÁLIS FELELŐSSÉG FOGALMAI<sup>1</sup>

---

BERNÁTH LÁSZLÓ

## BEVEZETÉS

A morális felelősséget érintő filozófiai viták fókuszában hagyományosan három kérdés áll. Az egyik, hogy melyek a morális felelősség feltételei. A másik, hogy e feltételek teljesülése összeegyeztethető a determinizmus feltételeinek teljesülésével. A harmadik, hogy létezik-e morális felelősség. Mivel e kérdésekben nem sikerült a filozófusoknak egységre jutniuk, egyre inkább a középpontba került egy negyedik, fogalmi értelemben még alapvetőbb kérdés: egyáltalán mit jelent az, hogy valaki morálisan felelős? Hiszen az egyet nem értésnek lehetséges magyarázatai között találjuk, hogy a filozófusok a morális felelősségnek egy rossz – talán önellentmondásos – fogalmát vették alapul, de azt is, hogy mindvégig mást értettek morális felelősség alatt. Persze amit a filozófusok e kérdésre is fokozottan ráirányították figyelmüket, gyorsan világossá vált, hogy a nézeteltérések itt is igen jelentősek, mivel a különböző filozófusok nagyon különbözőképpen közelítik meg a kérdést. A kortárs analitikus filozófiában három fő különböző megközelítés kristályosodott ki. A cselekvő-központú (agent-based), a gyakorlat-központú (practice-based) és az instrumentalista (instrumentalist) megközelítés (e felosztáshoz lásd Vargas 2004, 2022). E tanulmányban amellet érvelek, hogy mindegyik megközelítésnek komoly hiányosságai vannak, s helyettük egy kantianus, a priorisztikus és egyben kötelesség-központú megközelítést kellene választani.

## 1. A MORÁLIS FELELŐSSÉG HÁROM KONCEPCIÓJA: A CSELEKVŐ-KÖZPONTÚ, AZ INSTRUMENTALISTA ÉS A GYAKORLAT-KÖZPONTÚ

A cselekvő-központú megközelítés szerint morálisan felelősnek lenni azt jelenti, hogy a szóban forgó cselekvő rendelkezik egy metafizikai, a megismerőktől (és így azok morális gyakorlatától) független tulajdonsággal, ti. azzal,

---

<sup>1</sup> A tanulmány előzményeként szolgáló előadás a Magyar Filozófiai Társaság éves konferenciáján hangzott el Szegeden. Ezúton is köszönöm a „Lábjegyzetek Platónhoz: A felelősség” című konferencia szervezőinek és résztvevőinek, hogy lehetővé tették és meghallgatták az előadást. Külön szeretném megköszönni Forrai Gábornak és Réz Annának, hogy megjegyzéseikkel nagyban gazdagították a témáról való gondolkodásomat. A tanulmány írása alatt Információs és Technológiai Minisztérium, valamint a Nemzeti Kutatási és Fejlesztési Hivatal által életrehívott („OTKA”) Poszt-doktori Kiválósági Programjának PD131998 pályázatának támogatását élveztem, valamint a K132911 jelű OTKA pályázat támogatásában részesültem.

hogy ő morálisan felelős. Az, hogy valaki morálisan felelős-e vagy sem, éppen úgy egy az emberi vélekedésektől, szokásoktól és kultúrától független metafizikai tény, minthogy öt perccel ezelőtt teremtték-e a világot vagy sem. A legtöbb olyan morális felelősségről szóló szöveg, amelynek fókuszpontjában metafizikai problémák találhatók, ide tartoznak, különös tekintettel azokra az elemzésekre, melyek középpontjában a szabad akarat metafizikai problémája található (néhány példa a cselekvő-központú, metafizikai megközelítésekre: Moore 1912, Frankfurt 1971/2013, van Inwagen 1983, Strawson 1994/2013, Kane 1996, Fischer – Ravizza 1998, Huoranszki 2011)

Bár e metafizikai realizmus jól illeszkedik morális gyakorlatunk némely eleméhez – elsősorban ahhoz, hogy a morális gyakorlat során úgy cselekszünk és beszélünk, ha azt akarjuk kikutatni, valaki valamiért morálisan felelős-e vagy sem, mintha egy tőlünk függetlenül létező tulajdonság létezését vagy hiányát próbálnánk a szóban forgó esetben kimutatni –, néhány szembeszökő hiányossága akad. Az egyik, hogy csupán egy robusztus, ám sokak által elutasított metaetikai elmélettel boronálható össze zökkenőmentesen: a morális realizmussal, amely szerint a morális tények nemcsak objektívek, de teljesen függetlenek az ember praktikus észhasználatától, érdekeitől vagy érzelmeitől. A másik – és ez a nagyobb probléma –, hogy egyáltalán nem tisztázott, hogy ha a morális felelősség egy ilyen, az emberi kogníciótól mindenestül független tulajdonság, akkor hogyan ismerhetjük meg, miben is áll a morális felelősséggel való rendelkezés. Még ha igaz lenne is, hogy az emberi természetbe bele van kódolva, hogy mely alapvető szabályok alapján ítélünk valakit morálisan felelősnek, felmerül a kérdés, hogy mi alapján hihetjük azt, hogy e szabályok egybeesnek azokkal a metafizikai szabályokkal, amelyek alapján valaki valamiért morális felelősséget visel. Nem véletlen, hogy a cselekvő-központú elméletek egyik legismertebb problémája az, hogy komoly nehézségekbe ütközik amellet érveket felhozni, valóban rendelkezik bárki is a morális felelősség tulajdonságával, kiváltképpen azért, mert a morális felelősséget érintő intuíciókat számba véve könnyen érkezhetünk el ahhoz a konklúzióhoz, hogy a morális felelősség metafizikai feltételei nehezen kielégíthetőek (a problémát jól exponálja Sehon 2013). A harmadik probléma az, hogy ha az emberi kogníciótól mindenestől független, akkor e tulajdonság létezése vagy hiánya miért is lenne érdekes a mi számunkra (ez Daniel Dennett fő kritikája a cselekvő-központú megközelítéssel szemben, lásd Dennett 1984).

E problémák miatt kifejlődött a cselekvő-központú megközelítés szöges ellentéte, amelyet manapság divatos instrumentalizmusnak hívní (lásd Vargás 2022). Leggyakoribb formája a morális felelősség instrumentalista elméleteinek a konzekvencialista típus, de léteznek nem konzekvencialista változatok is. A morális felelősség instrumentalista felfogása szerint az, hogy ki morálisan

felelős és ki nem, az nem valamilyen, az emberi kogníciótól független metafizikai tulajdonság birtoklásán vagy hiányán múlik. Mivel a moralitás egészének általában az a célja, hogy szolgálja a morális relevanciával bíró individuumok összességének érdekeit, ezért azok az individuumok rendelkeznek a morális felelősség tulajdonságával, akiknek morális felelősséget tulajdonítani a morálisan releváns individuumok érdekeit szolgálja. Az elmélet konzekvencialista és egyben utilitarista változata szerint ezért van az, hogy csakis kellően érett embereket érdemes hibáztatni vagy büntetni azokért a káros cselekedetekért, amiket elkövettek, hiszen csak az ő viselkedésüket lehet érdemben befolyásolni azzal, hogy felelősségre vonjuk őket, illetve az ő felelőssére vonásuk csak is más, kognitív kellően érett emberi lényeket rettentenek el hasonlóan rossz cselekvések elkövetésétől (Schlick 1939, Smart 1961, 302–306; Frankena 1963, 71–78; Dennett 1984). Az instrumentalizmusnak elképzelhetőek konstruktivista, azon beblül is kontraktualista változatai (lásd Lenman 2006). Eszerint azokat individuumokat kell morálisan felelősnek tekinteni, akikhez morális felelősséget rendelnek azok a szabályok, amely szabályokról megegyeznénk valamilyen speciális, a megfelelő megegyezést mintegy kikényszerítő „eredeti” helyzetben – teszem azt a rawlsi tudatlanság fátyla mögött. Ha például hirtelen a tudatlanság fátyla mögé kerülnénk, és elfelejtenénk kik vagyunk, milyen egyedi életcéljaink és érdekeink vannak, akkor gyorsan megegyeznénk arról, hogy autonóm személyeknek tekintsük egymást, hiszen ez mindenkinek a racionális preferenciájával egybeesik, ám ez együtt járna azzal, hogy felelősséget tulajdonítsunk mindazon cselekedeteinkért, melyek racionális preferenciáinkból származnak (függetlenül attól, hogy e racionális preferenciák végső okai visszanyulnak-e egészen a világ keletkezéséig és a fizikai folyamatokat irányító természeti törvényekig vagy sem). E kontraktualizmus a kantianus autonómiafogalom középpontba helyezése miatt tisztán deontológikus természetű, de könnyen át lehetne alakítani olyan módon, hogy érénytikai gellert kapjon az elmélet az által, hogy valaki azt mondja, hogy a tudatlanság fátyla mögött a felek arról egyeznének meg, hogy az ésszerűen megvetendő, de viszonylag könnyen elkerülhető tulajdonságokból eredő cselekvésekért hibáztassák morálisan az embereket, és az ésszerűen dicsérendő tulajdonságokból eredő cselekvésekért dicsérik őket morálisan (hasonlót vet fel Björnsson – Persson 2012, 347.).

Az instrumentalizmus erősségei és gyengeségei éppen ellentétesek a cselekvő-központú elméletekével. Teljesen világos, hogy az instrumentalista válasz arra, hogy mit jelent morális felelősséggel rendelkezni, kizárja azt, hogy a morális felelősségtulajdonítás ne lenne fontos az ember hétköznapi érdekeit illetően. Első ránézésre az is világos, hogy hogyan kell megismerni a morális felelősség tulajdonításának szabályait, s az sem kétséges, hogy bárki morálisan felelős-e egyáltalán. Csak világossá kell tenni, hogy a felelősségtulajdonítás

lehetőséges szabályai közül mely szolgálja a moralitásnak mint olyannak a célját, majd megnézni, hogy az adott esetben mi következik-e szabályokból. Az eddigi leírás alapján az is látható, hogy az instrumentalizmus mind a konzekvencializmussal, mind a konstruktivizmussal jól összefér. Tekintve e két etikai rendszer flexibilitását, ez azt eredményezi, hogy az instrumentalizmus – az etikai egoizmuson kívül – majd minden metaetikai megközelítéssel összehangolható.

Ám fő gyengesége éppen az, hogy feszültségben áll a morális felelősséggel kapcsolatos morális intuícióink jelentős részével. Eleve az a tény, hogy az instrumentalizmus a jövőre tekintettel igazolja a morálisfelelősség-tulajdonítást, miközben a hétköznapiakban pusztán arra tekintettel tulajdonítunk valakinek morális felelősséget valamiért, hogy hogyan történtek a dolgok a múltban, egy jelentős probléma, amit valahogy ki kell magyarázni. Még fundamentálisabb probléma, hogy míg a morális hibáztatásnál és dicséretnél a fő kérdésünk a hétköznapiakban az, hogy az illető megérdemli-e, hogy e negatív vagy pozitív bánásmódban részesüljön, addig az instrumentalizmus szerint a fő kérdés, amely a mélyben vezeti e gyakorlatokat, valójában az, hogy eléri-e a kívánt célt, ha morálisan hibáztatjuk vagy dicsérjük az illetőt. Mivel nem az a tény, hogy valaki megérdemli-e, hogy morális felelősséget tulajdonítsunk neki valamiért, a fő igazolása a morális felelősség tulajdonításának, ezért elviekben mindenképpen kinyílik az a fogalmi lehetőség, hogy valaki olyannak tulajdonítsunk morális felelősséget valamiért, és olyasmért dicsérjük, hibáztassuk, büntessük vagy jutalmazzuk, amiért mindezt nem érdemli meg. Ez önmagában is egyfajta gyengesége az elméletnek, még akkor is, ha ügyes lépések sorozatával az instrumentalista filozófus valahogy eléri azt, hogy az ő rendszerében egybeessen azoknak a köre, akiket az ő instrumentalista elmélete szerint morálisan felelősnek kell tekintenünk azoknak a körével, akiket intuícióink szerint morálisan felelősnek kell tekintenünk. Ráadásul a gyakorlat azt mutatja, hogy valójában igen nehéz ezt az egybeesést elérni, ha elindultunk az instrumentalista úton.

A két elmélet erősségei és gyengeségei mintha kioltanák egymást, ezért a filozófusok nagy többsége olyan kiutat keresett, amely ötvözi ezen elméletek erősségeit gyengeségeik nélkül. Peter Friderick Strawson 1968-ban megjelent, mára klasszikussá vált tanulmánya, a „Szabadság és neheztelés” (lásd magyarul Strawson 1968/2013), éppen azért vált oly központi jelentőségűvé a szakirodalomban, mert egy olyan perspektívával szolgált, amely azt ígérte, hogy meg lehet alkotni egy ilyen elméletet. Strawson a metafizika és a moralitás célja helyett magát a morális gyakorlatot emelte a középpontba, aminek hatására egyre erőteljesebben jelentek meg azok az elméletek, melyeket gyakorlat-központúnak neveznek (practice-based). Sok formája van e megközelítésnek, talán reménytelen keresni olyan igazán szubsztantív, közös vonást ezen elméletek között, melyek ezen elmélettípus példányait egységbe fogják azon túl,

hogy mindegyik – legalább retorikai szinten – a morális gyakorlatból indul ki, illetve ezen keresztül definiálja a morális felelősség fogalmát (lásd például Wallace 1994, Sneddon 2005, Scanlon 2008 Dworkin 2011, Vargás 2013, magyarul Forrai 2021 ezen irányzat szellemében érvel a morális gyakorlatunk fenntartása mellett). Én mégis megpróbálok.

A gyakorlat-központú elméletek abból indulnak ki, hogy az emberi moralitás elidegeníthetetlen részei a reaktív attitűdök. A reaktív attitűdök olyan érzelmek vagy olyan érzelmek lehetséges alapjai, melyek tárgyakat úgy mutatják fel, mintha a tárgy jellemzői igazolnák a szóban forgó érzelmet vagy potenciális érzelmeket. Tehát például a harag reaktív attitűd, mert amikor haragszunk, akkor úgy tűnik nekünk, hogy a reaktív attitűd tárgya (amire vagy akire haragszunk) és annak jellemzői jó okot szolgáltatnak arra, hogy haragudjunk. Ha valakire haragszom, mert megedte a félretett szendvicsemet, akkor – ha tényleg haragszom – egyúttal úgy is tűnik nekem, hogy joggal haragszom azért, hogy megette a szendvicsemet. Ezzel szemben vélekedéseink nem reaktív attitűdök: hihetem azt a Földről, hogy gömbölyű, de amellett, hogy ez nem igazán alapoz meg semmilyen potenciális érzelmet, nem mutatkozik meg számomra úgy a Föld, mintha gömbölyű lenne, és nem hiszem, hogy az igazolná számomra ezt a vélekedést, hogy számomra vizuálisan milyennek mutatkozik meg a bolygó, amin élek.

Az, hogy e reaktív attitűdök a moralitás elidegeníthetetlen részei, egyfelől azt jelenti, hogy a moralitás – legalábbis az emberek által megélt, hétköznapi moralitás – lehetetlen lenne ezek nélkül a reaktív attitűdök nélkül. Másfelől viszont azt is, hogy amikor ténylegesen és teljesen benne vagyunk a morális gyakorlatban (nem csupán gondolkodunk róla), akkor nem tudunk mentesek maradni attól, hogy ilyen reaktív attitűdökkel rendelkezünk. Amikor például morális felelősséget tulajdonítunk másoknak, akkor – hacsak valamelyest a morális gyakorlaton kívül, elméleti célokból tesszük – ezt nem teljesen érzélemmentesen tesszük. Ha valamit tapasztalunk, amiért hibáztatunk másokat vagy önmagunkat, akkor megvetést, neheztelést, szégyent vagy lelkiismeret-furdalást érzünk; de legalábbis – ha a tapasztalat nem olyan eleven és/vagy inkább csak hallunk vagy olvasunk az esetről – úgy érezzük, hogy ezek jogos reakciók lennének. A hétköznapi morális gyakorlathoz ezért elidgeníthetetlenül hozzá tartozik egy perspektíva, melynek alap-tulajdonságait a reaktív attitűdök határozzák meg.

A hétköznapi moralitásnak mint egyfajta perspektívának a felfogása – ami Strawson tanulmányának egyik legfontosabb gondolata volt – lehetővé teszi, hogy a két megközelítés előnyei ötvöződjének. Ha a hétköznapi moralitást mint egy számunkra többnyire fontos perspektívát fogjuk fel, nem merül fel az a probléma, hogy miért is lenne fontos a morális felelősség számunkra, nem beszélve arról, hogy a felfogás remekül összefér olyan anti-realista és anti-

cognitivisták meggyőződéseikkel, melyek a moralitást úgy fogják fel, mint ami valamiképpen függ az emberi kogníciótól. De ennél is fontosabb, hogy mivel a reaktív attitűdök átélése során alapvető probléma az, hogy vajon megérdemli a reaktív attitűd tárgya a szóban forgó reaktív attitűdöt, ezért e keretben az érdem kérdése továbbra is a felelősségtulajdonítás kulcskérdése marad. Azokat az aggályokat, amelyek azzal függnek össze, hogy talán soha senki nem megfelelő célpontja mondjuk a hibáztatás reaktív attitűdjének, mert ha jobban megnézzük soha senki nem érdemli meg a hibáztatást – mondjuk azért, mert a determinizmus igaz –, félre lehet tolni azzal, hogy ez csupán egy, a moralitástól idegen perspektívából látszik így, és – például konzekvencialista vagy konstruktivista megfontolások miatt – nyugodtan fenntarthatjuk a moralitás perspektíváját e másik fenyegető perspektíva jelenléte ellenére. Vagy védekezésképpen a gyakorlat-központú megközelítés híve elemezheti úgy a hibáztatás gyakorlatát, hogy kimutassa, a hibáztatás minden aggálytól függetlenül megérdemelt akkor is, ha a determinizmus igaz.

Tehát a gyakorlat-központú felfogás az által kombinálja a cselekvő-központú és az instrumentalista felfogás előnyeit, hogy a morális gyakorlat perspektíváján belül helyezi a felelősséggel kapcsolatos morális intuíciókat – és az érdemmel kapcsolatos morális intuíciókat –, és e perspektíván kívülre helyezi mindazokat az aggályokat, melyek e perspektíva érvényességét feszegetik, majd e perspektíván kívül – leggyakrabban konstruktivista vagy konzekvencialista gondolatmenetekkel – igazolja e perspektíva érvényességét. Ám éppenséggel ez az igazolás el is maradhat, amennyiben valaki – mint például Strawson – mellett érvel, hogy a morális perspektívát kívülről nem lehet érvényesen kritizálni.

Mivel a gyakorlat-központú megközelítést úgy is felfoghatjuk, mint egyfajta kiegészítést az instrumentalista megközelítésnek, nincs mit azon meglepődni, hogy az instrumentalisták nagyrésze voltaképpen elfogadta a gyakorlat-központú megközelítést (a felelősség legjelentősebb konstruktivista gyakorlat-központú elméletének Scanlon 2008-at, míg konzekvencialista elméletének Vargas 2013-at tekintem). Azért foghatjuk fel kiegészítésnek, mert voltaképpen azt állítja, hogy morális intuícióinkat nem egyenként kell igazolni konstruktivista vagy konzekvencialista módon – már ha egyáltalán erre szükség van –, hanem a morális gyakorlat egészét. Ezzel szemben a felelősséggel összefüggő egyes morális intuíciókat a morális gyakorlatra hivatkozva kell igazolni. Az igazi ellentét nem annyira az instrumentalisták és a gyakorlat-központú elméletek hívei között van, hanem a gyakorlat-központú és/vagy instrumentalista elméletek hívei és a cselekvő-központú elméletek hívei között. Az ellentét legélesebben módszertanilag mutatkozik meg. Míg a cselekvő-központú elméletek hívei továbbra is morális intuíciókra támaszkodva igyekeznek igazolni elméleteiket, addig a gyakorlat-központú elméletek hívei a morális

gyakorlat és a reaktív attitűdök elemzését tekintik elsődleges feladatuknak, illetve a reaktív attitűdökre épülő morális gyakorlatnak mint egésznek az igazolását. Fontos látni, hogy ahogyan a cselekvő-központú elméletek közt elég nagy a diverzitás annyiban, hogy a determinizmussal összeegyeztethető-e a determinizmus vagy sem (a kompatibilisták szerint igen, a libertáriánusok és a kemény-inkompatibilisták szerint nem, utóbbiak a morális felelősség létét is tagadják), addig a gyakorlat-központú és instrumentalista elméletek természetükből fakadóan csak és kizárólag kompatibilista elméletek lehetnek, azaz a determinizmust összeegyeztethetőnek tekintik a morális felelősséggel (hiszen az elmélet lényegi lépése az, hogy kiszervezi a determinizmussal kapcsolatos aggályokat egy külső perspektívába majd-e külső perspektívát valamiképpen ártalmatlanná teszi). Ez nem azt jelenti, hogy ne lennének nagy különbségek ezen elméletek között is. Nyilvánvalóan különbözhet a morális gyakorlat igazolásának módja (hogy szükségesnek tekintik-e a külső igazolást, és hogy konzekvencialista vagy konstruktivista külső igazolást használnak-e), hogy elengedhetetlennek tartják-e néhány hétköznapi morális intuíció felülírását (az olyan revizionisták, mint Vargas 2013 igen, míg mondjuk olyan konzervatív elméletek, mint Scanlon 2008 vagy Dworkin 2011 nem; Forrai 2021 határozottan érvel a revízió szükségessége ellen), sőt, elvben azt is megengedhetik maguknak, hogy ne annyira a reaktív attitűdök birtokosát, hanem azok tárgyát, azaz a hibáztatott/megdicsért cselekvőt helyezték a reaktív attitűdök elemzésének gyújtópontjába. Ugyan ez az út még nagyjából felfedezetlen, de Réz Anna erős érveket hoz fel amellett, hogy e területet fel kellene térképezni (Réz kézirat). Még ha ez meg is történik, az eredményül kapott elmélet vagy elméletek továbbra sem lennének cselekvő-központúak, hiszen a hangsúly továbbra is a reaktív attitűdök elemzésén, e reaktív attitűdök és a morális perspektíva más perspektíváktól való függetlenségén, és nem a cselekvők metafizikai státuszán lenne.

Fontos tudatosítani, hogy ha jobban megnézzük, ezek az elméletek nem szimplán gyakorlat-központúak, valójában a morális gyakorlat egy specifikus felfogására épülnek. Eszerint a morális gyakorlat és a hozzá tartozó perspektíva nagymértékben független minden más gyakorlattól és perspektívától. Ez az elkülönítés eredményezi e felfogás számos előnyét, de paradox módon ez az elkülönítés eredményezi az elmélet legnagyobb belső problémáját. Ugyanis azt, hogy valóban fennáll ez a függetlenség, azt nem egyszerű alátámasztani, tekintve, hogy úgy látszik, hétköznapi morális gyakorlatunk szempontjából például a tudományos – vagy éppen metafizikai – tények nagyon is fontosak lehetnek. Vonakodnánk morális felelősséget tulajdonítani azoknak, akikről az derülne ki, hogy mondjuk valamilyen örökletes probléma miatt érzéketlenek a morális megfontolásokra, vagy olyan lényeknek, akikről nem gondoljuk, hogy valóban személyek. A hétköznapiak része az, hogy ha komolyan veszünk

bizonyos tudományos tényeket vagy metafizikai hipotéziseket, könnyen úgy érezzük, hogy reaktív attitűdjeink megváltoznak, például ilyen vagy olyan tudományos vagy metafizikai megfontolások fényében kevésbé leszünk hajlamosak hibáztatni azokat, akikről kiderül, hogy különösen borzasztó volt a múltjuk, vagy akikről az derül ki, hogy mentális betegségben szenvednek. Ez a nehézség az összes belső nehézség közül a legkomolyabb, és Szigeti András egy tanulmányában sokkal szebben bemutatja a morális perspektíva elkülönítésével kapcsolatos nehézségek természetét, mint ahogy erre én képes lennék (lásd Szigeti kézirat).

Amire én kísérletet tennék ehelyütt, az egy külső kritika megfogalmazása mindhárom megközelítéssel szemben. Jóllehet mind a cselekvő-központú, mind az instrumentalista, mind pedig a gyakorlat-központú elméletek a morális felelősség elméletei, nem megfelelően értelmezik azt, hogy miben is áll a morális felelősség megkülönböztető jegye minden más felelősségtípushoz képest.

## **2. MIÉRT NEM ILLESZKEDIK JÓL EGYMÁSHOZ A MORÁLIS KÖTELESSÉGEK FELTÉTLENSÉGE, VALAMINT AZ INSTRUMENTALISTA ÉS A GYAKORLAT-KÖZPONTÚ FELELŐSSÉGFELFOGÁS?**

Mind a tisztán instrumentalista, mind a gyakorlat-központú elméletek, amikor definiálják a morális felelősség fogalmát, végső soron elfogadnak egy olyan sémát, melyet Wallace nyomán normatív sémának lehet nevezni. Vargass ezt a sémát következőképpen összegzi:<sup>2</sup>

(N) S akkor és csak akkor morálisan felelős (valamilyen x cselekvésért), ha megfelelő lenne S-et morálisan felelősnek tartani (x cselekvésért).

Mivel ezen elméletek mind központi szerepet szánnak a reaktív attitűdöknek, illetve nyitva hagyják a lehetőséget a tekintetben, hogy ne csak cselekvésekért, de mondjuk jellemvonásokért is hibáztassák a cselekvőket, ezért e séma kicsit módosított verzióját is univerzálisan elterjedtnek tekinthetjük a gyakorlat-központú, illetve az instrumentalista elméletek követői között:

(N') S akkor és csak akkor morálisan felelős (valamilyen x-ért), ha elvben megfelelő lenne S-et morálisan felelősnek tartani (x-ért).

Az „elvben” kitétel csak arra utal, hogy azokért a tetteinkért is felelősek vagyunk, amelyekért ugyan nem érdemlünk sem morális dicséretet, sem morális hibáztatást, mert például morálisan a cselekedet egészen semleges, de

---

<sup>2</sup> A normatív séma elméleti jelentőségére eredetileg Réz munkája nyomán figyeltem fel, lásd Réz, 2013.



ezen kívül cselekedetünk minden egyéb kritériumot kielégített, ami szükséges ahhoz, hogy megfelelően hibáztassanak/dícsérjenek érte morálisan. A megfelelően tételt a különböző elméletek különbözőféleképpen tölthetik fel tartalommal. A vegytiszta konzekvencializmus képviselői helyettesíthetik a „megfelelőt” „hasznos”-sal, akik az igazságosság kiteljesítésében látják a moralitás lényegét, azok „igazságos” terminussal, de akár „megérdemelt” kifejezéssel is.

Innentől kezdve az igazi kérdés az, hogy mit is tekinthetünk morális hibáztatásnak (és dícséretnek). Ez nem triviális, mert általában meg szokás különböztetni a hibáztatás különböző formáit: episztemikus hibáztatást (epistemic blame), képesség hibáztatás (skill blame) és esztétikai hibáztatást (aesthetic blame). Példák: episztemikusan hibáztatjuk azt, aki a bizonyítékok ellenére nem hiszi el, hogy a Föld nem lapos, képesség hibáztatásban részesítjük a focistát, aki kedvenc csapatunk színeiben kihagyja a tizenegvest, és esztétikai hibáztatásban azt a karmestert, aki a darabtól teljesen idegen attitűdöt erőltet rá a zeneműre (a példákat részben Matheson – Milan 2021-ből kölcsönöztem).

Nehéz lenne e kérdésre másképpen válaszolni, minthogy a morális hibáztatás más elvárások (expectations) teljesületlenségére reagál, mint a többi hibáztatás. Mivel a moralitás esetében az elvárható és a kötelező egybeesik, ezért azt kell mondani, hogy morálisan akkor hibáztat valaki valaki mást, ha úgy értékeli, hogy az illető nem teljesített valamilyen morális kötelességet. Ezért valójában a morális felelősség mindazon elméletei, melyek a morális hibáztatáson keresztül definiálják a morális felelősséget, arra is definíciót kellene, hogy adjanak, mit értenek morális kötelességnek.

E kérdésre háromféleképpen lehet válaszolni. Az egyik egy pusztán deskriptív válasz. Eszerint a morális kötelességek ebben vagy abban a társadalomban ezek és ezek. E deskriptív válasz a kultúrantropológusok könyveibe inkább valóak, mint egy olyan szövegbe, amely számadást próbál arról adni, hogy mi a morális felelősség vagy a morális kötelesség. Amikor a morális felelősségről beszél egy instrumentalista vagy egy gyakorlat-központú elmélet híve, akkor nyilvánvalóan arra próbál választ adni, hogy mikor kellene morálisan felelősnek tartanunk önmagunkat vagy másokat. Ebben a kontextusban csakis egy normatív és nem egy deskriptív válasz jöhet szóba.

A második válasz egyszerűen arra mutat rá, hogy mely szabályok teljesítését kellene mindenkinek morális kötelességként elfogadnia. Az utilitarista konzekvencialisták szerint azokat, amelyek maximalizálják a társadalom jólétét. A kontraktualista konstruktivisták szerint azokat a szabályokat, melyeket mindenki elfogadna valamilyen speciális, „eredeti” helyzetben. Az ilyen típusú válaszok már valóban normatívak, és megfelelően kapcsolódnak a morális felelősséget övező vitákhoz, de nem teljesek. Ugyanis ezekből önmagában nem derül ki, hogy miért éppen ezeknek a szabályoknak a betartását tekintjük morálisan kötelezőnek.

A harmadik választípus – és csakis az ilyen választípusok találhatják teljesen fejét a szöveget – azt részletezi, hogy mi a megkülönböztető jegye a morális kötelességeknek más kötelességekhez képest. Sok szempont szerint csoportosíthatjuk az idetartozó elméleteket. Az egyik – például Immanuel Kant által különösen fontosnak tartott – szempont az, hogy az adott elmélet szerint a morális kötelességek rendelkeznek-e egy speciális feltétlenséggel. Egyes elméletek szerint igen, a morális kötelességek és csakis azok rendelkeznek ezzel a speciális normatív jelleggel, mások szerint nem ez tünteti ki (ha egyáltalán bármi kitünteti) a morális kötelességeket.

E speciális feltétlenség a következő: a cselekvőnek morális kötelességeket – hacsak nem írja őket felül egy még erősebb morális kötelesség – mindenképpen be kell tartania függetlenül attól, hogy milyen tárgyakra irányulnak preferenciái, vágyai vagy bármilyen típusú motivációs állapotai. Hogy motivációs állapotaink tárgyai melyek, azok abban az értelemben mindig kontingensek, hogy az emberiség történetében mindenféle preferencia és annak hiánya is előfordult már. Olyan alapvető motivációink, mint az életbenmaradásra, élvezetre vagy a táplálkozásra irányuló motivációk is hiányoztak bizonyos ideig bizonyos emberekből, ami mutatja, hogy még ezek a roppant általánosnak látszó tárgyak sem szükségszerű tárgyai az emberi motivációknak. Ráadásul olyan motivációk is fennálltak bizonyos embereken bizonyos ideig, ami a józan ész számára egészen hihetetlennek látszik: motiváció a fájdalom átélésére, a saját gyermekeinknek való károkozás és a sort még lehetne folytatni. Ezért az embermivolttal logikailag teljesen összeegyeztethetőnek tűnik bármilyen motivációs tárgy. Ennyiben minden egyes preferencia, vágy vagy bármilyen motivációs állapot esetlegesnek tűnik. A moralitás egyes elméletei szerint annak, hogy cselekvő felett a morális kötelességeknek legyen normatív erejük, nincs olyan feltétele, amely arra vonatkozna, hogy ilyen vagy olyan tárgyra kell irányulnia a cselekvő motivációnak. Azaz eme elméletek szerint a morális kötelességek feltétlen kötelességek, vagy – kifejezőbben megfogalmazva – feltétlen felszólítások. A legegységelműbben Kant deontikus morálfelfogása fogalmazza meg a morális kötelességeknek ezt a vonását, s a moralitás kemény felfogásának hívom mindazokat az elméleteket, melyek ide tartoznak. Az elméletek másik csoportja szerint ahhoz, hogy normatív ereje legyen valamilyen morális kötelességnek, igenis arra van szükség, hogy cselekvő motivációjának irányultságához megfelelően illeszkedjen a morális kötelesség. Máskülönb a cselekvőnek nincs racionális oka követnie e kötelességeket. A morális egoizmus mellett Bernard Williams „elméletellenes” megközelítése az, ami legvilágosabban érvel a morális kötelességek ilyen felfogása mellett (Williams 1985, 1993). Ezeket az elméleteket a moralitás puha elméleteinek hívom. A moralitás kemény elméletei kizárják (egyébként ez majdnem logikailag szükségszerűen

van így), hogy a morális kötelességeket vagy indokokat más kötelességek vagy indokok felülírják, míg a moralitás puha elméletei túlnyomó többségükben megengedik ezt (olyannyira így van ez, hogy leginkább ezen jegy alapján tudjuk beazonosítani a puha elméleteket).

Az instrumentalista és a gyakorlat-központú elméletek – azt állítom –, csakis a moralitás puha felfogásával harmonizálnak jól. Kezdjük a felelősség tisztán instrumentalista elméleteivel, amelyet első ránézésre inkább a moralitás kemény elméletével kellene összekötni. Hiszen ezek az elméletek – akár a konzekvencialista, akár a konstruktivista verziók – nem azt akarják mondani, hogy vannak bizonyos általános szabályok, melyeket mindenkinek el kellene fogadnia (legalább egy bizonyos helyzetben), és definíció szerint ezeket a szabályokat nevezzük moralitásnak? Igen ám, de az, hogy valamit a cselekvés általános szabályának elfogadok, nem jelenti azt, hogy egyszerűen elfogadom valamely egyedi cselekvésem szabályaként is. Az ügyes és nagy hatalommal rendelkező politikus, aki teljes szívvel vallja, hogy országát kemény korrupcióellenes törvények alá kellene vetni, teljesen konzisztensen gondolhatja ezzel együtt, hogy bizonyos esetekben neki a korrupció eszközához kell nyúlnia hatalma megszilárdítása érdekében. Annál is inkább, mert ha ő magának az adott körülmények között nem kell félnie a lebukástól, viszont mindenki másnak igen, akkor kiváltképpen ésszerű a korrupciót elítélő szabályokat promótálnia és ebben az értelemben mint általános szabályokat elfogadnia (továbbá elfogadtatnia!), miközben ésszerű lehet számára olykor korrump eszközkhöz nyúlnia. Talán még egyszerűbb példa az, hogy a sorozatgyilkosnak is érdemes elfogadnia azt az általános közmegegyezést, hogy ölni tilos, hiszen ha nem volna tilos a gyilkolás, sokkal nagyobb valószínűséggel vállna ő is gyilkosság áldozatául. Miközben – sajnos – mindezzel a racionális kalkuláció jegyében összefér az, hogy szörnyű tevékenységét kedvtelésből folytassa, amennyiben nagy biztonsággal képes elkerülni a lebukást.

Tehát más kérdés az, hogy valamilyen szabályt a cselekvések általános szabályaként elfogadunk, és aközött, hogy saját egyedi cselekvésünket alávetjük-e eme általános szabálynak. Azzal kapcsolatban viszont, hogy a morális kötelességek mindig felülírnak-e más típusú kötelességeket és szempontokat, nem az a releváns kérdés, hogy általános szabályként elfogadnánk-e, hanem az, hogy el kell-e fogadnunk egyedi cselekvésünk vezérlőelveként, s az első kérdésre adott igenlő válaszból sehogyan sem következik semmi a második kérdésre adandó válaszra vonatkozóan. Mintahogy a második kérdésre adott válaszból sem következik semmi az elsővel kapcsolatban: abból még, hogy egy elvet valaki a saját cselekedeteinek vezérlőelveként elfogad (lopj mindig, amikor nagy valószínűséggel elkerülöd a lebukást), nem következik, hogy ésszerűen propagálhatná-e vagy elfogadhatná mindenkire vonatkozó általános szabályként.

Ha moralitás definíciószerűen azon általános szabályok összessége, melyek maximalizálják a társadalmi jólétet vagy amelyeket ésszerű elfogadni valamilyen speciális helyzetben, akkor – ha igazam van és az általános szabályként való elfogadásból nem következik az egyedi cselekvésre való alkalmazás – valami nem morális indoka kell hogy legyen annak, hogy valaki egyedi cselekvése elveként alkalmazza ezeket az általános elveket. Vagy azért alkalmazza őket, mert valamilyen okokból tetszik neki a végeredmény, amit – teszem azt – annak az elvnek az alkalmazása eredményezne, amely a társadalom jólétének maximalizálására irányul az adott szituációban, vagy tetszik neki a gondolat, hogy ő olyan ember, aki ezeket az elveket alkalmazza. Esetleg fél azoktól a retorzióktól, melyek akkor érnék, ha mások észreveszik, nem alkalmazza ezeket az általános elveket. Akárhogy is, mivel az általános szabályokként fel-fogott moralításban nincsen semmi, ami lerendelné azt a kérdést, hogy X.Y.-nak ekkor és ekkor ésszerű-e alkalmaznia az általános elvekként ésszerűen elfogadott szabályokat, ezért – már amennyiben a moralitást általános szabályok összességéként fogjuk fel – X. Y. nem támaszkodhat morális indokokra, amikor eldönti, hogy vajon az általános szabályokat megtegye egyedi cselekvése vezérlő elvéül, csak személyesekre. Végeredményben az alapján kell erre választ adnia, hogy milyen személyes, az általános morális elvektől különböző indokai vannak. Ha azonban a moralitás általános szabályainak egyedi alkalmazásról végső soron nem-morális szempontok kell hogy döntsének, akkor a moralitás nincs abban a helyzetben, hogy egyedi esetekben mindig minden nem-morális szempontot fölülírjon.

Az (utilitarista) konzekvencialisták és a konstruktivisták úgy próbálnak ezen felülemelkedni, hogy megpróbálják bizonyítani, hogy valamilyen elv mint általános szabály elfogadásából ésszerűen csakis annak egyedi alkalmazása következhet. Amellett érveltem, hogy e stratégia kudarcra van ítélve. Vagy pedig úgy próbálják a problémát megoldani, hogy abból indulnak ki, hogy valamilyen tárgyra szükségszerűen irányul mindenkinek valamely motivációja, és ebből következik, hogy mindenkinek alkalmaznia kellene az általános morális elveket (hogy nem így tesznek, az csak azért van, mert az emberek saját motivációikat sem gondolják át eléggé). Ez a feltevés azonban tökéletesen implauzibilis: vannak emberek, akikből teljesen hiányzik az a motiváció, hogy „jófejek” legyenek, és nem nagyon érdekli őket sem a társadalom hogyléte vagy az, hogy milyen szabályokban állapodnánk meg ebben vagy abban a helyzetben (ami azt illeti, ezek a szempontok engem sem érdekelnek túlságosan, amikor cselekedeteim irányát megszabom). Az sem hihető, hogy olyan munda(n) (és talán általánosan elterjedt) motivációk létezéséből következne valahogyan ezen általános szabályok alkalmazása, mint a gyönyör keresése és a fájdalom kerülése, vagy az együttérzésből fakadó negatív értékelése mások

szenvedésének. Hajhászhatom a gyönyört, akarhatok örömet okozni valamilyen szinten másoknak, de ebből sehogyan sem következik, hogy ésszerű lenne számomra egy-egy helyzetben alkalmaznom egy olyan szabályt, ami a társadalom igazságossabbá válásához vezet vagy jólétét maximalizálja (ahelyett, hogy mondjuk saját, valamint barátaim és üzletfeleim jólétét maximalizáljam).

Tehát az instrumentalista morál- és felelősségfelfogás ahhoz vezet, hogy nemigazán fér össze jól azzal a moralitáselmélettel, amely szerint a morális kötelességek mindent felülíró, feltétlen kötelességek összessége. Ha az instrumentalista morálfelfogást támogatjuk, a legkövetkezetesebb és ésszerűbb az, ha elfogadjuk: hogy a moralitás és a morális kötelességek rendelkeznek-e afelett normatív erővel, hogy alkalmaznunk kell-e őket egy-egy egyedi helyzetben vagy sem, végső soron az azon múlik, hogy mit és mit nem preferálunk, mire vagyunk motiválva és mire nem. Azaz instrumentalistaként a moralitás puha felfogását érdemes magunkévá tennünk. Ez azonban ahhoz vezet, hogy végső soron az, hogy valakit morálisan felelősnek kell-e tekintsünk egy adott helyzetben vagy sem, tehát hogy – a korábbi felelősségdefiníció értelmében – kell-e hibáztatnunk valakit vagy sem, végső soron azon múlik, hogy mennyire érdekelnek minket a moralitás irányító alapelvek, mennyire érdekel bennünket, hogy megszegik az általános morális szabályokat. Tehát végső soron személyes preferenciáinkon múlik – nem az általános morális szabályokon –, hogy valakit hibáztathatónak kell-e tekintenünk-e vagy sem. Ez – szerintem – egy nem kívánt következmény.

Értelemszerűen a gyakorlat-központú megközelítés is ugyanide kell hogy kilyukadjon. A gyakorlat-központú megközelítés lényege, hogy a hétköznapi morális gyakorlatot és perspektívát elkülöníti a többitől, majd azt állítja, hogy e perspektíva nem szorul igazolásra vagy igazolása valamilyen általános konzekvencialista vagy konstruktivista gondolatmenetre kell hogy háruljon. Utóbbi esetben nyilvánvalóan megörökli azt a problémát, hogy az egyedi alkalmazása az általános elvekként igazolt szabályoknak végső soron nem morális szempontokon, hanem személyes motivációk tárgyain kell múlnia.

Ezen a ponton érdemes rátérnem Strawson eredeti – de később sokat kritizált és legtöbbször elutasított – válaszához, amely szerint a hétköznapi morális perspektíva és a hozzá kapcsolódó felelősséggyakorlat semmilyen igazolásra nem szorul, mivel egyrészt képtelenek vagyunk elhagyni e morális gyakorlatot, másrészt a morális perspektívát csakis morális alapon lehetne kritizálni, de ez lehetetlen, mert a hétköznapi morális gyakorlaton kívül semmilyen moralitás nincs. Először is: abból, hogy valamitől nem tudunk teljesen elszakadni, nem következik, hogy nem szorul igazolásra. Nem tudunk attól elszakadni, hogy úgy lássuk a dolgokat, mintha az elménktől függetlenül rendelkeznének különböző színekkel, de ettől még a szín tulajdonságához nagyban

megváltozhat az attitűdünk, ha azt hisszük, színek a megfigyelőtől függetlenül nem léteznek. Ez még nyilvánvalóbb a reaktív attitűdökkel kapcsolatban: még ha nem is tudunk tőlük megszabadulni, ha úgy hisszük, hogy károsak és/vagy megalapozatlanok, hozzáállásunk megváltoztatásával meg tudjuk változtatni hatásukat és szerepüket. Egyes kisközösségek például egészen más szereppel ruházzák fel mindennapi életükben a hibáztatás attitűdjét, mint a mi társadalmunk (lásd Briggs 1970). Másodszor: a strawsoni védelem feltételezi, hogy a hétköznapi morális gyakorlaton túl nincs semmi, amit moralitásnak nevezhetnénk. Nos, ez nem igaz: létezik a moralitásnak egy teoretikusabb formája, amit törvényhozó morális perspektívának is nevezhetünk. Például akkor, amikor elgondolkodunk azon, hogy milyen szabályok lendítenék előre a társadalom összességének jólétét, vagy a társadalmi igazságosság ügyét. Megtehetjük, hogy a reaktív attitűdökre épülő moralitást ilyen utilitarista vagy deontikus alapon kritizáljuk. Éppen ezért gondolják sokan, hogy a reaktív attitűdö használatára végső soron konzekvenciális vagy konstruktivista igazolásra szorul.

Így ha valaki ragaszkodik ahhoz, hogy a moralitás lényegi tulajdonsága minden más típusú kötelesség és szempont felülírása, jobban teszi, ha elutasítja a felelősség instrumentalista és gyakorlat-központú elméleteit. Ám ekkor úgy tűnik, hogy nem marad más választása, mint a cselekvő-központú elméletek, amely szerint a morális felelősséggel való rendelkezés egy, a morális gyakorlattól független metafizikai tény. Ahogy említettem, e felfogáshoz leginkább a moralitás olyan koncepciója illeszkedik, amely szerint a morális kötelességek tőlünk független metafizikai tények. Ám e koncepció talán még élesebben veti fel a kérdést, hogy ha a morális kötelességek mintegy a fejünk felett lebegő szabályok, akkor miért kellene törődnünk velük, nem is beszélve arról a problémáról, hogy honnan tudhatjuk, mik ezek a szabályok. Azt állítom, hogy a cselekvő-központú megközelítést a morális felelősségnek, valamint a hozzá kapcsolódó realista képét a moralitásnak ahhoz hasonlóan kell kiegészíteni ahogyan Kant tette, bár attól némileg eltérően. Egy apriorisztikus, de fenomenológiai megközelítéssel.

### **3. A KÖTELESSÉG-KÖZPONTÚ FELELŐSSÉGFELFOGÁS**

Az instrumentalista és a gyakorlat-központú felelősségelméletek problémája az, hogy végső soron az egyén motivációinak tárgyától vált függővé, mennyiben kell alkalmaznia az általános szabályként elfogadott morális szabályokat, ami nem más, mint a moralitás feltétlen normatív erejének tagadása. Ez azért van így, mert a moralitást azonosítják valami olyasmivel, amivel kapcsolatban meg lehet kérdezni, hogy miért is kellene alkalmazni őket a konkrét esetben. Ám mi az, amivel kapcsolatban értelmesen nem lehet megkérdezni,

hogy kell-e alkalmaznom vagy sem? Valami olyasmi, aminek lényege az, hogy feltétlenül kell alkalmaznom cselekvésem elveként, függetlenül attól, hogy milyen tárgyakra irányulnak motivációim. Ahelyett, hogy megpróbálnánk tartalommal feltölteni, hogy miféle dolgok (szabályok vagy kötelességek) azok, amelyekre ez igaz, maradjunk meg a fogalom üres, pusztán formai változatánál. Akármilyen is a tartalma ennek a morális kötelességnek, az igaz rá, hogy mindenképpen alkalmaznom kell az adott helyzetben, s nem tudom valamiért racionálisan megkérdezni, hogy miért kell így tennem. Nevezzük az ilyen morális kötelességet feltétlen felszólításnak. Ez egy a priori fogalom abban az értelemben, hogy a fogalom aligha vezethető vissza azokra az ismereteinkre, melyeket a külvilágra vonatkozó érzékelés biztosít számunkra.

Abban az értelemben is a priori a morális kötelességnek mint feltétlen felszólításnak a fogalma, hogy használatának jogosultságát is teljességgel a priori bizonyíthatjuk. A bizonyítás a következő: vagy van legalább egy olyan kötelezettségem, ami egy feltétlen felszólítás is egyben, vagy nem. Ha nincs és én mégis hiszek benne, akkor nem lehet a motivációimtól független kötelességem elvetni ezt a hitet. Ezért csak akkor lehet bármilyen normatív ereje annak a követelésnek, hogy a bizonyítékok miatt vagy valami más okból vessem el azt a hitemet, amely szerint van legalább egy feltétlen kötelezettségem, ha motivációm akkor tudnám inkább kielégíteni, ha elvetném a feltétlen kötelezettségekbe vetett hitemet. Ám ha nagyon szeretnék hinni abban, hogy legalább egyetlen feltétlen felszólítás címzettje vagyok, akkor ez a helyzet nem áll fenn, és nyugodtan hihetek benne, hogy feltétlen felszólítás címzettje vagyok. Csak akkor lehetséges az, hogy motivációmtól függetlenül, mondjuk a bizonyítékokra figyelve el kellene vetnem-e hitemet, ha legalább egyetlen feltétlen felszólításnak a címzettje lennék. Ám ezt belátva nyugodtan ragaszkodhatom a feltétlen felszólításokba vetett hitemhez, mivel vagy igaz ez a vélekedés, és ekkor e vélekedés fő célját elérte, vagy nincs elég erős okom elvetni ezt a vélekedést (ezt a fajta érvelést hosszabban kifejtem, szerzőtársammal Paár Tamással, két tanulmányban is: Bernáth – Paár 2017, megjelenés alatt).

Ha a morális kötelezettségeket mint feltétlen felszólításokat interpretáljuk, azonnal megkapjuk a morális felelősségnek egy további a priori fogalmát. Eszerint akkor vagyunk morálisan felelősek X-ért, ha elvben feltétlen felszólítások címzettjei lehettünk arra vonatkozóan, hogy végrehajtsuk X-et. Ám ha a morális felelősséget definíció szerint a feltétlen felszólításokként értett morális kötelességekkel való rendelkezés alanyi feltételeként értjük, akkor amennyiben a feltétlen felszólítások létezésébe vetett hit fenntartására ismeretelméleti jogom van, akkor a morális felelősség létezésébe vetett hit fenntartására is ismeretelméleti megalapozottságú jogom van.

A morális felelősségnek ez egy kötelesség-központú, a priori fogalma, ami megőrzi azt a meggyőződésünket, hogy a moralitásnak valami olyasminak kell lennie, ami minden egyéb szempontot felülír, és aminek szavát mindenképpen követnünk kell függetlenül attól, hogy mire irányulnak motivációink. Ezen a priori koncepcióval szemben a legfontosabb ellenvetés az, hogy a fogalom ellentmondásos vagy teoretikusan túlságosan üres és semmilyen értékes következtetéshez nem juthatunk a segítségével (tehát például semmi érdekeset nem tudhatunk meg arról, hogy mik lennének a feltétlen felszólítottság feltételei).

Mindkét ellenvetésre fenomenológiai választ adnék. Az ellentmondásosságra a következő alapelv segítségével válaszolnék: az ami megjelenik számunkra fenomenológiailag az lehet ugyan illozórikus, de semmiképpen sem hordozhat magában ellentmondást. Onnan is tudhatjuk, hogy egy olyan külső megjelenésű lény, mint egy sárkány, logikailag lehetséges, hogy álmunkban megjelenhet egy ilyen lény sajátos fenomenológiai karakterisztikáival. Hasonlóképpen, onnan is tudhatjuk, hogy nem logikai ellentmondás az, hogy a tárgyak maguk, a megfigyelőktől függetlenül magukon hordozzák a színeket, hogy fenomenológiailag ilyennek látjuk a tárgyakat.

A lelkiismeretben pedig a morális kötelességek mint feltétlen felszólítások jelennek meg. Ha a lelkiismeret megszólal, akkor mindig úgy állítja be valamelyik cselekvést, mint amit feltétlenül kötelező megtenni vagy nem megtenni tekintet nélkül arra, hogy az egyén mit szeretne, azaz mi motivációinak tárgya. Mindezt azonban úgy, hogy a lelkiismeret szava azt érezteti a cselekvővel, hogy az ő „lelkének üdve” múlik azon, hogy végrehajtja-e a cselekvést, és így nagyon is az ő érdeke. Függetlenül attól, hogy a lelkiismeret felszólítását hogyan lehetne konceptualizálni, a fontos az, hogy úgy látszik, nem fogalmi ellentmondás az, hogy egy cselekvés ne legyen olyasmi, aminek végrehajtására saját motivációink irányulnak, miközben legbelsőbb érdekünk legyen a végrehajtása.

A lelkiismeret fenomenológiájának ez a látszólag paradox vonása arra utal, hogy nemcsak nem ellentmondásos, de nem is üres a felelősségelmélet kidolgozása szempontjából a feltétlen felszólítás fogalma. Hiszen ha a morális felelősség fogalmán keresztül határozzuk meg a morális felelősség fogalmát, akkor az arra a kérdésre adott válasz, hogy hogyan irányulhat egy cselekvés olyasmire, ami nem motivációink tárgya, miközben sorsfordító érdekünk annak végrehajtása, egyben megvilágítja a morális felelősség metafizikai feltételeit is. Akárhogyan is lehetséges ez, csak akkor lehetséges morális felelősség, ha e lehetőség nemcsak lehetőség, de ténylegesen meg is valósítja a szóban forgó cselekvő metafizikai struktúrája.

Anélkül, hogy belemennék a lelkiismeret fenomenológiai elemzésébe, annyit talán megelőlegezhetek, hogy egy ilyen elemzés alighanem oda lyukad ki, hogy a feltétlen felszólítottság egyik feltétele az, hogy egynél több cselekvés legyen



egyformán valóságosan nyitott a cselekvő számára (legalább egy cselekvés végrehajtása vagy az attól való tartózkodás). Hiszen a lelkiismeret szava, amikor megszólal, úgy mutatja fel az egyik cselekedetet, mint amit meg kell tennünk és képesek is vagyunk megtenni annak ellenére, hogy motivációink inkább egy másik cselekvés megtételére igyekeznek rávenni minket, egy olyan cselekvés végrehajtására, amit szintén képesek vagyunk megtenni. Ám ha ez így van, és ha a morális felelősséget a feltétlen felszólítottság elvi lehetőségén keresztül határozzuk meg, akkor mindez azt jelenti, hogy csak akkor lehetünk morálisan felelősek, ha olyan lények vagyunk, akik számára olykor legalább két cselekvés ugyanolyan módon nyitott metafizikailag. Azaz a morális felelősség a priori, kötelesség-alapú fogalma ekkor összeegyeztethetetlen a determinizmussal. Ugyanakkor ez nem teszi elkerülhetetlenné, hogy azt mondjuk, a morális felelősségbe vetett hit fenntartásának nincs semmi alapja, tekintve, hogy nem zárhatjuk ki teljes bizonyossággal, hogy a determinizmus hamis. Egyfelől azért nem, mert a lelkiismeret fenomenológiája – valamilyen módon és mértékben – igazolja a feltétlen felszólításba vetett hitet, másfelől pedig – ahogy emellett már érveltem – a feltétlen morális kötelességbe, és az annak feltételeként értett morális felelősségbe vetett hit fenntartására mindenki a priori jogosult.

### **BIBLIOGRÁFIA**

- Bernáth László – Paár Tamás (megjelenés alatt): Responsibility First: How to Resist Agnosticism about Moral Responsibility. *Dialectica*.
- Bernáth László – Paár Tamás (2017): Szabad-e hinni az erkölcsi felelősségben? *Magyar Filozófiai Szemle*, 61. (3), 9-30.
- Björnsson, Gunnar – Karl Persson (2012): The explanatory component of moral responsibility. *Noûs* 46. (2), 326-354.
- Dennett, Daniel (1984): *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge MA, MIT Press.
- Dworkin, Richard (2011): *Justice for Hedgehogs*. Cambridge MA, Belknap Press of Harvard University Press.
- Fischer, John Martin – Ravizza, Mark (1998): *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Forrai, Gábor (2021): A felelősségtulajdonítás haszna, avagy miért téves a revizionista érv. *Magyar Filozófiai Szemle*, 65. (1), 5-25
- Frankena, William Klaas (1963): *Ethics*. New Jersey, Prentice-Hall INC.
- Frankfurt, Harry G. (1971/2013). *Az akarat szabadsága és a személy*

- fogalma. In. Réz Anna (Szerk.): *Vétek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat, 23-39.
- Dennett, Daniel (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Cambridge MA, MIT Press.
- Huoranszki, Ferenc (2011): *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York, Routledge.
- Kane, Robert (1996): The significance of free will. New York, Oxford University Press.
- Lenman, James (2006): Compatibilism and Contractualism: The Possibility of Moral Responsibility. *Ethics*, 117. 7-31.
- Matheson, Benjamin – Per-Erik Milam (2021): The case against non-moral blame. In. Mark Timmons (Szerk.): *Oxford Studies in Normative Ethics*, volume 11. Oxford, Oxford University Press, 199-222.
- Moore, G. E. (1912): *Ethics*. New York: Henry Holt.
- Pereboom, Derk (1995/2013): Determinizmus al dente. In. Réz Anna (Szerk.): *Vétek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat, 80-115.
- Réz Anna (2013): Control, Blame, Fairness. (Doktori disszertáció). Budapest, Central European University.
- Réz Anna (kézirat): The Fairness of Holding Responsible: A Victim-Centered Approach.
- Scanlon, Thomas M. (1998): *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Harvard University Press.
- Schlick, Moritz (1939): When is a Man Responsible? In. Moritz Schlick: *Problems of Ethics*. New York, Prentice-Hall INC.
- Sehon, Scott (2013): Epistemic Issues in the Free Will Debate: Can We Know When We Are Free? *Philosophical Studies*, 166. (2), 363-380.
- Smart, J. J. C. (1961): Free-Will, Praise and Blame. *Mind*, 70, 291-306.
- Sneddon, A. (2005): Moral Responsibility: The Difference of Strawson, and the Difference It Should Make. *Ethical Theory and Moral Practice*, 8. 239-264.
- Strawson, Galen (1994/2013): A hiányzó alap érve. In. Réz Anna (Szerk.): *Vétek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat, 116-136.

- Strawson, Peter (1968/2013): Szabadság és neheztelés. In. Réz Anna (Szerk.): *Vétek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat, 239-264.
- Szigeti A. (kézirat): On the Relationship of Practical and Theoretical Reason in Strawsonianism.
- van Inwagen, Peter (1983): *An essay on free will*. Oxford, Clarendon Press.
- Vargas, Manuel (2022): Instrumentalist theories of moral responsibility. In. Dana Kay Nelkin – Derk Pereboom (Szerk.): *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*, 1. Oxford, Oxford University Press, 3-26.
- Vargas, Manuel (2013): *Building better beings: A theory of moral responsibility*. Oxford, Oxford University Press.
- Vargas, Manuel (2004): Responsibility and the aims of theory: Strawson and revisionism. *Pacific Philosophical Quarterly*, 85. (2), 218-241.
- Wallace, R. J. (1994): *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Williams, Bernard (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press.
- Williams, Bernard (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana.