

BERNÁTH LÁSZLÓ – PAÁR TAMÁS

Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben?*

Az alábbiakban két tézis mellett fogunk érvelni. Az első, hogy a morális felelősségbe vetett hitünket nem kell felfüggesztenünk még akkor sem, ha nincs elegendő bizonyítékunk arra vonatkozóan, hogy van erkölcsi felelősség. A második érv továbbmegy az elsőnél: ez azt kívánja megmutatni, hogy még ha nem is vagyunk képesek bizonyítékok által igazolni a morális felelősségben való hitet, akkor is hinnünk kellene a morális felelősségben.

Mielőtt érveinket felvonultatnánk, felvázoljuk azt a jelenlegi intellektuális szituációt, amelyben különösen fontosnak bizonyulnak azok az érvek, melyeket be fogunk mutatni. Ezután néhány alapfogalmat tisztázunk, majd rátérünk a két érvre, amelyek a vita fő kérdését új oldalról közelítik meg.

I. A VITA ÁLLÁSA

Azoknak a túlnyomó többsége, akik nem foglalkoztak a morális felelősség szakirodalmával, hisznek abban, hogy az egészséges felnőtt emberek felelősek tetteik és döntéseik túlnyomó többségéért. Sőt, legtöbben úgy látják, hogy általában morálisan felelősek hiteikért, érzelmeikért, vágyaikért, jellemvonásaikért és mulasztásaikért is. Azaz legtöbben úgy vélik, hogy az emberek sokszor morálisan hibáztathatóak vagy dicsérhetőek döntéseikért, tetteikért, bizonyos tulajdonságaikért stb. – amennyiben a kérdéses tett vagy tulajdonság morálisan rossz vagy jó. A nagy többség ráadásul nemcsak hisz a morális felelősségben, de nehezen vagy talán egyáltalán nem lenne képes (vagy nem akarná) feladni ezt a hitét. A morális felelősség fogalma és a hozzá kapcsolódó gyakorlatok túl fontosnak tűnnek mindennapi életünkben ahhoz, hogy csak úgy, egy-egy filozófiai érv vagy megfontolás képes legyen elérni azt a pszichológiai hatást, hogy egyszerűen eldobjuk a morális felelősségbe vetett hitet. Sok esetben még azok is, akik

* Bernáth László a pályázat megírása alatt az OTKA K109638 számú pályázatának támogatásában részesült.

találkoznak a morális a felelősséggel kapcsolatos bizonyos szkeptikus érvekkel, és úgy találják, azok plauzibilisek, végül mégsem jutnak el arra a pontra, hogy elvessék a morális felelősségbe vetett hitüket, mert a szkeptikus érvek pillanatnyi meggyőző ereje alulmarad a mindennapi élet és gyakorlat azon erős szuggesztív hatásával szemben, amely szerint mégiscsak létezik morális felelősség. Számukra csakis úgy volna lehetséges a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztése, ha erőfeszítéseket tennének, hogy a szkeptikus érveket mindig lelki szemeik előtt tartásák, és nagyfokú önkontrollról tanúbizonyságot téve valamiféle távolságtartással kezeljék a mindennapi morális gyakorlatot.

A morális felelősségbe vetett hitről mindig is nehéz volt lemondani, de a régi érvek mellett néhány új és különösen erős érv merült fel amellet, hogy fel kellene függesztenünk azt a hitünket, hogy bárki is morálisan felelős lenne bármiért.

Sok kortárs filozófus véli úgy, hogy a morális felelősség létezésével kapcsolatos klasszikus aggályok önmagukban is arról kellene meggyőzzenek bennünket, hogy nincs morális felelősség, vagy legalábbis nem túl valószínű, hogy van (lásd például Strawson 1994, Pereboom 2001 és 2014, Levy 2011). Szerintük akár determinisztikusak a természeti törvények, akár indeterminisztikusak, nem lehetünk felelősek semmiért sem. Egyrészt, ha a természeti törvények determinisztikusak, akkor tetteink és jellemvonásaink végső soron nem tőlünk származnak, hanem a régmúlt eseményeiből és a determinisztikus természeti törvényekből. Másrészt, ha a természeti törvények indeterminisztikusak, akkor a véletlen múlik, hogyan döntünk és cselekszünk.

A morális felelősség védelmezői régóta próbálnak válaszokat adni ezekre az érvekre, de az utóbbi időben új szkeptikus érvekkel is szembe kell nézniük. Az egyik legnépszerűbb szkeptikus ellenvetés szerint a morális felelősség legjobb elméletei (akár kompatibilista, akár libertáriánus oldalról érkeznek) olyannyira erős metafizikai kritériumokat szabnak a morális felelősséggel való rendelkezéshez, hogy voltaképp nem is tudjuk, hogy a szükséges metafizikai feltételek az aktuális világban valaha fennállhatnak-e (Byrd 2010; Schon 2013; Maier 2014; Kearns 2015).¹ Ez a probléma különösen érzékenyen érinti a morális felelősség libertáriánus elméleteit, amelyek szerint a morális felelősség feltétele az, hogy a cselekvők képesek legyenek legalább olykor kontrollálni egyes indeterminisztikus folyamatokat (lásd például van Inwagen 1983; Ginet 1990; Kane 1996; O'Connor 2000; Clarke 2003; Balaguer 2004; Mele 2006; Franklin 2011). Nem elég, hogy a jelenlegi legjobb tudományos elméleteink nem tudtak meggyőző bizonyítékot szolgáltatni arra, hogy a valóság ténylegesen indeterminisztikus lenne, de arról végképp nincsenek fizikai és metafizikai bizonyítékaink, hogy az

¹ Schon és Maier például világossá teszik, hogy nem a morális felelősség feladása mellett érvelnek, hanem arra kívánnak rámutatni, hogy a felelősséget elfogadó elméletek revíziójára van szükség episztemológiai szempontból. A hangsúly ettől függetlenül cikkeikben a szkeptikus érveken van. A jelen cikk úgy is felfogható, mint válasz az episztemikus aggályokra bizonyos revíziók felvetése által.

ágensek metafizikai „felépítése” olyan volna, hogy képesek irányítani bármikor is a természet indeterminisztikus folyamatait.

Bár a libertáriánusok megpróbálták ezeket az episztemikus aggályokat megválaszolni, megítélésünk szerint sikerük nem osztatlan. Jean-Baptiste Guillon (2014) szerint például fenomenológiai alapokon hihetünk a morális felelősség létezésében. Eszerint mivel fenomenológiailag nagyon úgy tűnik, hogy szabadok vagyunk, jogunk van hinni abban, hogy szabadok vagyunk. Peter van Inwagen (1983) amellettt érvelt, hogy erkölcsi ismereteink kiterjednek arra, hogy a hétköznapiakban a mentálisan egészséges felnőtt emberek morálisan felelős lények. Szerinte ezt nyugodtan tekinthetjük megalapozott tudásnak, mert amennyiben a szkeptikus érvek miatt ezt elutasítjuk, úgy sok más területen (például a külvilág létét illető kérdésben) is be kellene hódolnunk a szkeptikus érveknek, hiszen azok hasonló logikára épülnek. Végül pedig mások egyszerűen a szkeptikus érvek egyes premisszáinak tarthatatlanságára hívják föl a figyelmet, anélkül, hogy elmagyaroznák, végül is minek köszönhető az, hogy tudással rendelkezünk a morális felelősségről (Coffman 2016).

Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, csak egyetlen szempontra szeretnénk felhívni a figyelmet, ami miatt számos filozófusnak úgy tűnik, ezek a védekezési kísérletek implauzibilisek. A libertáriánusok szerint tudhatjuk, hogy például az indeterminizmus a morális felelősség feltétele. Van Inwagen és Guillon szerint ráadásul morális vagy fenomenológiai alapokon *tudhatjuk*, hogy ezek a feltételek fennállnak. Mindebből az következik, hogy *pusztán fenomenológiai és / vagy morális* alapokon *tudhatjuk* azt is, hogy a valóság metafizikai szerkezetét részben olyan természeti törvények alkotják, melyek *indeterminisztikusak*. Sokan úgy látják: túlságosan merész és implauzibilis ez az álláspont (Fischer 2007; Maier 2014; Kearns 2015). Ők meggyőzően állítják, hogy a természeti törvények természetéről nem lehet tudásunk morális vagy fenomenológiai alapokon.

Úgy véljük, sokan egyetértenek ezzel, ugyanakkor azzal is, hogy nagyon nagy áldozat lenne a morális felelősségről lemondani. Talán nem tévedünk, ha megkockáztatjuk, hogy az eddig felvázolt intellektuális helyzet az, ami jelentős részben motiválja azokat a kompatibilista elméleteket, amelyek úgy próbálják megszabni a morális felelősség feltételeit, hogy azok közé minél kevesebb olyan metafizikai feltétel kerüljön, melyek teljesülésének ellenőrzése gyakorlatilag lehetetlen (lásd például Fischer 1994; Fischer–Ravizza 1998; Mele 1994; Scanlon 1998 és 2008; Huoranszki 2011; McKenna 2012). Amennyire látjuk, az ilyen metafizikailag keveset követelő kompatibilista elméletek leginkább egy ostromlott várhoz hasonlítanak. Még nem vették be egészen a várat, de minden jel arra mutat, hogy ez idő kérdése – és nem fog felmentő sereg érkezni. Számos erős ellenvetés merült fel az ilyen elméletekkel szemben és véleményünk szerint nem igazán születtek megnyugtató válaszok. A probléma leegyszerűsítve az, hogy minél gyengébbek a metafizikai feltételei a morális felelősségnek, annál könnyebb olyan gondolat kísérleteket fabrikálni, ahol ugyan a cselekvő ágens

kielégíti a morális felelősség szándékoltan gyenge feltételeit, az illetőt mégis valamely más ágens vagy a múlt egy távoli eseménye és a természeti törvények közösen mintegy megfosztják a morális felelősséghez szükséges szabad akaratától vagy önkontrolltól (van Inwagen 1983; Mele 2006; Pereboom 2001 és 2011). Ráadásul, ahogy már jeleztük is, egyesek (például Sehon 2013) metafizikailag nem túl sokat követelő kompatibilista elméletekkel kapcsolatban is felvetették a szkepticizmust mint elkerülhetetlen következményt.

A robusztus metafizikai feltételekről lemondó kompatibilizmus és a szabad akaratunk tényére vonatkozó tudásunkat hangsúlyozó libertarianizmus helyett itt mi egy másik stratégiát ajánlunk arra, hogy miként igazoljuk a morális felelősségbe vetett hitünket.² Eszerint *nincs arra szükség*, hogy mérsékeljük metafizikai elvárásainkat, vagy hogy azt állítsuk, a morális és fenomenológiai intuíciók mélyreható metafizikai tudást biztosítanak számunkra. Az elakadt vita folytatása helyett a morális felelősségbe vetett hit retorzív védelmét kíséreljük meg (megmutatva, hogy a szkeptikus felszólítása maga ellen fordítható), és annak praktikus igazolását végezzük el (egy fogadási szituáció felvázolása által).

Először is amellett fogunk érvelni, hogy, még ha úgy is tekintjük, hogy nincs *elegendő bizonyítékunk* arra vonatkozóan, hogy egyáltalán bárki morálisan felelős-e vagy sem, *nem kell* feladnunk azt a hitet, hogy morálisan felelős lények vagyunk. Ez azért van így, mert csak akkor lehetnek figyelmen kívül nem hagyható kötelességeink, ha morálisan felelős lények vagyunk – következésképpen az az elgondolás öncáfoló, hogy elegendő bizonyítékunk van azt hinni, hogy a kellő bizonyítékok hiányában figyelmen kívül nem hagyható kötelességünk a morális felelősségbe vetett hitet felfüggeszteni. A második érvben pedig arra is kísérletet teszünk, hogy megmutassuk: a lehetséges *legjobb* lépés – amíg a morális felelősség létezését nem cáfolják minden kétséget kizáróan – azt hinni, hogy morálisan felelős lények vagyunk.

II. MIÉRT NEM KELL FELFÜGGESZTENÜNK A MORÁLIS FELELŐSSÉGBE VETETT HITÜNKET?

A következőkben azt nevezzük felelősségszkeptikusnak, aki szerint fel *kellene* függeszteni a morális felelősségbe vetett hitünket, mert a rendelkezésre álló bizonyítékok nem támasztják kellőképpen alá, hogy az aktuális világban a morális felelősség feltételei bármikor is teljesülhetnének. A felelősségszkeptikusokkal szembeni standard válasz eddig abban állt, hogy a filozófusok megpróbálták megmutatni, hogy igenis képesek vagyunk bizonyítani, hogy a morális felelősség feltételei gyakran teljesülnek. (Mint láttuk, ez vagy a feltételek csökkenté-

² Ez ugyanakkor nem zárja ki a másik két stratégiát – ezekhez képest alapvetőbb, ám kevesebb elköteleződést követő igazolást jelent.

sével vagy olyan merész kijelentésekkel járt, amelyek szerint széleskörű tudásunk van a világ metafizikai szerkezetéről.) Mi ehelyett elsősorban azt állítjuk, hogy *még ha* nem is áll rendelkezésünkre elegendő bizonyíték amellett, hogy a morális felelősség metafizikai feltételei teljesülnek, nem kell felfüggeszteni a morális felelősség létezésébe vetett hitet.

Az tehát világos, hogy mire szólít fel bennünket a felelősségszkeptikus. Az viszont kevésbé, hogy pontosan milyen értelemben. A „fel kell függesztened a hitedet” imperatívusza többféleképp is értelmezhető. Mi úgy látjuk, alapvetően négyféleképpen. Először is a felelősségszkeptikus felszólítása értelmezhető úgy, mint ami a lehetséges következmények alapján praktikus vagy konzekvencialista értelemben szólít fel az ítélet felfüggesztésre. Ám lehet, hogy felszólítását nem a következményekre, hanem a várható következményektől független kötelességekre és elvekre alapozza. A szkeptikus állíthatja, hogy valójában morális kötelességünk felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet, mivel morális kötelességünk elvetni azokat a hiteket, amelyek alátámasztásához nem áll rendelkezésre elégséges mennyiségű bizonyíték. Vagy mondhatja, hogy a morális felelősségtől független episztemikus kötelességünk elvetni a morális felelősségbe vetett hitet, amennyiben nincsenek kellőképpen erős bizonyítékaink.

Mi itt emellett érvelünk, hogy bármilyen alapon vagy bármilyen értelemben szólít is fel bennünket a felelősségszkeptikus a morális felelősség létezésébe vetett hit feladására, nem kell engedelmeskedni a felszólításának. Ha praktikus vagy konzekvencialista értelemben teszi ezt, azért nem, mert nincs jó okunk azt gondolni, hogy a morális felelősség elfogadásának negatív következményei lennének (sőt: van néhány jó okunk azt gondolni, hogy a következmények inkább pozitívak).

Ha a felszólítás és a hozzá kapcsolódó kötelesség morális, akkor megint csak nem kell felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet, mivel csak akkor vannak morális kötelességeink, ha morálisan felelősek vagyunk. Ezért pedig, ha elegendő bizonyítékunk van arra vonatkozóan, hogy morálisan kötelesek vagyunk bizonyos esetekben felfüggeszteni a hitünket, akkor elegendő bizonyíték áll rendelkezésünkre arra vonatkozóan is, hogy morálisan felelős lények vagyunk. Ám ha arra sincs elegendő bizonyítékunk, hogy morális kötelességünk volna bármikor is az ítéletfelfüggesztés, akkor nincs okunk azt gondolni, hogy kötelességünk volna felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet. Következésképpen: akár van elegendő bizonyítékunk a morális felelősség létezése mellett, akár nem, morálisan nem lehet kötelességünk feladni a benne való hitet.

Ha a szkeptikus felszólítása nem morális felszólítás, viszont a morális kötelességekre lényegi vonásaiban hasonlító episztemikus kötelességet fejez ki, akkor a felszólítás megint csak annyiban vonatkoztatható ránk, amennyiben teljesülnek mindazok a feltételek, amelyek szükségesek és elégségesek a morális felelősséggel való rendelkezéshez. De megeshet, hogy a szkeptikus szerint az ítéleteknek az evidenciákhoz való igazítása olyan episztemikus kötelesség,

amely egyáltalán nem is hasonlít a morális kötelességekhez. Ám ebben az esetben amellet fogunk érvelni, hogy semmi rosszat nem teszünk azzal, ha nem engedelmeskedünk ennek az episztemikus kötelességnek és a szkeptikus felszólításának.

Alább részletesen áttekintjük az érveket amellet, hogy miért nem kell egyik esetben sem felfüggesztenünk a morális felelősségbe vetett hitünket.

1. A praktikus indoklás

Ahogy fentebb mondtuk, a felelősségszkeptikus *praktikus* alapokon is felszólíthat a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztésére. A szkeptikus felszólításával ekkor arra kívánja felhívni a figyelmünket, hogy kifizetődőbb, ha felfüggesztjük a morális felelősségbe vetett hitet. Eszerint egyfajta „bölcsl előrelátás” vezet a következményeken tartó szkeptikus szemét az ítélet-felfüggesztés előnyben részesítése során.

Nos, ha a szkeptikus ebben az első értelemben érti, hogy fel kellene függesztenünk az ítéletünket, akkor furesza nehézséggel találja szemben magát. Ugyanis nem lehet tudni, hogy a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztése pozitív vagy negatív következményekkel jár-e a társadalomra vagy az egyénre nézvést. A legtöbb tanulmány azt sugallja (például Vohs–Schooler 2008; Feldman–Chandrashekar–Wong 2016), hogy a morális felelősségbe vetett hitnek összességében inkább pozitív, mintsem negatív hatásai vannak, de a szkeptikus joggal mutathat rá arra, hogy ezek az eredmények nem perdöntőek. És mi is elfogadjuk: ezek az érvek nem megdönthetetlenek, a végső szó még várat magára ebben a vitában – és korántsem lehetünk biztosak abban, hogy egyszer megnyugtatóan eldőlt ez a kérdés. De a szkeptikusnak ennek értelmében azt is el kell fogadnia, hogy nincs perdöntő bizonyítékunk arra vonatkozóan sem, hogy a morális felelősségbe vetett hitnek összességében negatív hatásai lennének. Következésképpen nincs jó indokunk arra, hogy praktikus megfontolásokból bárkitől is elvárjuk, hogy felfüggeszse a morális felelősségbe vetett hitét.

Ám érvelhet úgy a felelősségszkeptikus, hogy nem a felelősségbe vetett hitnek, hanem a felelősségbe vetett *megalapozatlan* hitnek vannak negatív hatásai. Ha valaki úgy hisz a felelősségben, hogy maga is elismeri, az evidenciák erre nem hatalmazzák fel, akkor egy olyan episztemikus attitűdöt alakít ki, amely *attitűdnek* igenis többé-kevésbé bizonyíthatóan negatív konzekvenciái vannak. Ugyanis ha az emberek hiteiket attól függetlenül fenntartanák, hogy elegendő bizonyíték áll rendelkezésükre vagy sem, annak végzetes következményei lennének.

A felelősségszkeptikusnak abban igaza van, hogy ha általános attitűddé válna az, hogy a bizonyítékokkal egész addig nem foglalkozunk, amíg hitünk negatív következményeit nem látjuk, annak katasztrofális következményei lehetnének,

ezért muszáj valamilyen korlátozó elvet bevezetni. Egy olyan elvre van szükség, aminek mentén a morális felelősségben való hitet fenn lehet tartani, ugyanakkor nem fenyeget az a veszély, hogy az elv alkalmazása teljes episztemikus önkényességhez vezet. Itt nem törekszünk egy minden elméleti igényt kielégítő elv megalkotására, csupán arra, hogy rámutassunk: az ítéletfelfüggesztés kötelessége alól kivételt kell képezzen az a hit, amely egyrészt megfelelő átgondoláson esett át, másrészt csakis a legkomolyabb erőfeszítések árán tudnánk tőle megválni. Az általunk javasolt részleges elv tehát azt mondja ki, hogy elégtelen evidencia esetén az ítéletfelfüggesztést nem szükséges végrehajtani akkor, ha a negatív következmények a partikuláris esetben nem előre láthatóak megfelelő mérlegelést követően sem, és a kérdéses hit olyannyira nehezen feladható (akár pszichológiai okokból), hogy csak komoly áldozatokkal és szisztematikus tréning segítségével lehetne a hit teljes feladásához eljutni.

Ezzel a kivétellel kapcsolatban külön is érdemes felhívni a figyelmet három dologra. Először is az adott hitünket (és annak következményeit) megfelelő mérlegelésnek kell alávetnünk ahhoz, hogy kitarthassunk mellette még akkor is, ha alátámasztására nincs kellő bizonyítékunk. Azaz itt nincs szó olyan ítéletekről, amelyeket csak véletlenszerűen vagy épp aktuális hangulatunknak megfelelően vetünk (vagy fogadunk) el. Ha ilyen gondolatokkal szemben megengedőek lennénk, az valóban könnyen negatív következményekkel járhatna. A morális felelősség azonban nem egy ilyen hit: számos filozófus vitatkozik erről a problémáról, valamint a morális felelősségbe vetett hit következményeiről már jó ideje anélkül, hogy akár a vitában résztvevő legprominensebb felek megegyeztek volna abban, mi is volna a következménye a morális felelősségbe vetett hit feladásának. Így ez a kérdés alapos átgondoláson esett át. Másodszer kiemelendő az is, hogy mivel csak nagyon kevés hitünk van olyan mélyen beágyazódva, mint a morális felelősségbe vetett hit, és jelen érvelésünk szempontjából legfőbb az ennyire meggyökeresedett hitek élveznek védelmet – ezért még a szóban forgó elv alapján is csak nagyon kevés esetben fogunk mentesülni elégtelen evidenciák esetében attól, hogy fel kelljen függeszteni a hitünket. Harmadszor pedig idézzük fel, hogy itt még mindig a praktikus következményekről van szó, azaz a pszichológiai erőfeszítés, a szilárd vélekedéseink „idomítása” által megkövetelt energia maga is hátránynak, praktikus kellemetlenségnek tekinthető. Tehát miközben sem az adott hitet elfogadó, sem a hitet felfüggesztő attitűd nem egyértelműen káros, az előbbi állapotból az utóbbiba való eljutás mégis lehet praktikus okokból sokak számára nemkívánatos; és mivel egyelőre a felfüggesztésre vonatkozó javaslatot csakis praktikus szempontból vizsgáltuk, ezért itt ez a tényező is elégséges a hitfelfüggesztés elutasításához.

2. Deontologikus erkölcsi kötelességek

A szkeptikusok nagy többsége nem ilyen „praktikus” vagy „konzekvencialista” értelemben mondja azt, hogy az embereknek fel kellene függeszteniük a morális felelősségbe vetett hitet. Inkább ahhoz hasonló értelemben, mint amikor valaki azt mondja, hogy mindenkinek hűségeseznek kell lennie a házastársához. Az illető valószínűleg nem azért mondja, amit mond, mert úgy véli, hogy ez a viselkedésmód vezet a legnagyobb társadalmi jóléthez. Hanem azért, mert úgy véli, az embereknek a következményektől függetlenül is kötelességük a hűség. Azaz nem konzekvencialista, hanem deontologikus értelemben gondolja azt, hogy az embereknek a házastársukhoz hűségeseznek kell lenniük. És a legtöbb szkeptikus ilyen deontologikus értelemben szólítja fel a vitapartnerét arra, hogy ha nem rendelkezik megfelelő evidencia-bázissal ahhoz, hogy alátámassza a szóban forgó hitet, akkor fel kell függesztenie ítéletét a kérdéses állítás igazságértékével kapcsolatban.

Mindezt úgy is ki lehet fejezni, hogy a szkeptikus hisz abban, hogy vannak úgynevezett episztemikus kötelességeink, amelyek attól függetlenül köteleznek bennünket, hogy e kötelességek betartása milyen következményekkel jár. Az egyik ilyen episztemikus kötelességünk, hogy csak olyan állítást tartsunk igaznak, amit képesek vagyunk megfelelő bizonyítékokkal igazolni (pontosabb megfogalmazáshoz lásd Conee–Feldman 2004). Emellett többnyire azt is feltételezik azok, akik szerint vannak episztemikus kötelességeink, hogy akik megszegik e kötelességeket, azok valamilyen negatív értékelést érdemelnek, mert az ilyen episztemikus kötelesség megszegése rossz (kivéve, ha valamilyen magasabb kötelesség betartása ezt megköveteli).

Az episztemikus kötelességeket magukat is különbözőféleképpen szokás értelmezni. Egyrészt kérdéses, hogy az episztemikus kötelességek vajon morális kötelességek-e vagy sem, illetve, hogyha nem, akkor vajon morális vagy más típusú kötelességekhez hasonlítanak-e elsősorban.

Most kis időre tegyük fel, hogy a felelősségszkeptikus szerint *morális* kötelességünk felfüggeszteni azokat a hiteinket, melyek igaz voltára nincs kellő bizonyíték.³ Eszerint a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztése erkölcsi kötelesség (amennyiben nem áll rendelkezésünkre elegendő bizonyíték). Ám könnyű látni, hogy miért olyan problematikus ez az álláspont: hiszen úgy tűnik, önmagát ássa alá.

Széleskörű egyetértés van abban, hogy csak akkor lehet valakinek bármilyen morális kötelessége, ha az illető morálisan felelős lény. (Ezt a széles körű egyetértést panaszolja fel Bruce Waller, aki azon kevesek közé tartozik, akik nem értenek egyet ezzel az elvvel, lásd Waller 2004. 427–428). Az állatoknak és a mentálisan súlyosan sérült embereknek nincsenek morális kötelességeik

³ Ilyen morális kötelesség mellett érvel Clifford (1999).

(vagy csak éppen annyiban, amennyiben mentális sérülésük nem tette egészen lehetetlenné morális felelősségüket). Ezért aztán, ha egy állat hűtlen a párjához vagy szórakozásból megöl egy másik állatot, fel sem merül, hogy az adott esemény *morálisan rossz* volna. Ebben az esetben az esemény legfeljebb a természetes rossz körébe tartozhat. Ezek az események azért rosszak, mert rossz következményekkel járnak: legtípikusabban azzal, hogy fölösleges szenvedést eredményeznek.

Azok, akik nem értenek egyet azzal, hogy a morális kötelességekkel való rendelkezés feltétele a morális felelősséggel rendelkezés lenne, konzekvencialista alapokon utasítják el ezt a szoros összefüggést (Smilansky 1994; Pereboom 2001; Kelly 2002; Waller 2004; Trakakis 2007). Hiszen a konzekvencializmus szerint azok a cselekedetek morálisan rosszak, amelyek rossz következményekkel járnak, és egyes cselekedeteknek akkor is lehetnek rossz következményei, ha morálisan nem vagyunk felelősek értük. Ugyanakkor fentebb már érveltünk amellett, hogy ha a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztésének kötelességét konzekvencialista módon értelmezzük, akkor nincs jó okunk azt gondolni, hogy tényleg rendelkezünk ilyen kötelességgel.

Ezért ha valaki nem konzekvencialista módon értelmezi a morális kötelességeket, akkor számunkra úgy tűnik, el kell fogadnia, hogy a morális felelősség a morális kötelességek feltétele. Ám ha ez igaz, akkor csak abban az esetben lehet morális kötelességünk bármiféle ítélet felfüggesztése, ha rendelkezünk morális felelősséggel.

Ekkor viszont két út áll a szkeptikus előtt. Kitarthat amellett, hogy (valamiért) elégséges bizonyítékkal rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy az ítélet-felfüggesztés *morális* kötelességünk. Ám ha megalapozott az a belátás, hogy a morális kötelességgel való rendelkezés feltétele a morális felelősség, akkor mindez egyszersmind azt is jelenti, hogy mégiscsak elégséges bizonyítékunk van arra vonatkozóan, hogy rendelkezünk morális felelősséggel. Ekkor a szkeptikusnak vissza kell vonnia az ítéletfelfüggesztésre vonatkozó felszólítását. De a szkeptikus ragaszkodhat ahhoz, hogy nincs elegendő bizonyítékunk a morális felelősségben való hit mellett, ám ekkor el kell ismernie, hogy nincs elegendő bizonyítékunk amellett sem, hogy bármikor is morális kötelességünk volna felfüggeszteni a hitünket. A szkeptikus tehát a továbbiakban nem szólíthat fel minket ítéletünk felfüggesztésére azon az alapon, hogy az morális kötelességünk. Ezért, ha így áll a helyzet, akkor nincs semmi okunk azt gondolni, hogy morális kötelességünk volna a morális felelősségbe vetett hitet a bizonyítékok hiánya miatt felfüggeszteni.

Következésképpen akármi is legyen az igazság a morális felelősséggel kapcsolatban, nincs okunk azt gondolni, hogy fel kellene függeszteni a morális felelősségbe vetett hitünket. A felelősségszkeptizmus ezen értelmezés mellett önmagát ássa alá.

3. Erős episztemikus kötelességek

Ugyanakkor nagyon is elképzelhető, hogy a felelősségszkeptikus nem morális értelemben szeretne minket felszólítani arra, hogy függesszük fel a felelősségbe vetett hitet. Kitarthat amellett, hogy az episztemikus kötelesség a kötelességek külön típusa, és ezért nem kapcsolódik közvetlenül a morális felelősség fogalmához.

Miért különítik el sokan a morális kötelességeket és az episztemikus kötelességeket? A legfőbb érv emellett az, hogy míg a morális kötelességek cselekvésekre és egyéb olyan eseménytípusokra vonatkoznak, melyeket a cselekvők közvetlenül kontrollálnak, addig az episztemikus kötelességek valami olyasmire vonatkoznak, amit nem tartunk közvetlen kontroll alatt: a hiteink alakítására (Russell 2001). De másképpen is lehet érvelni a kettő különbözősége mellett. Richard Feldman (1988. 235) szerint például az a különbség morális és episztemikus kötelességek között, hogy a morális kötelességekkel kapcsolatban értelmezhető kategória az, hogy valami megengedett, addig az episztemikus kötelességekkel összefüggésben nincs értelme arról beszélni, hogy egy hit megengedett-e, vagy sem. Vagy van elég bizonyítékunk egy állítás mellett, és ebben az esetben el kell fogadunk, vagy nincs, ekkor viszont nem szabad elhinnünk.

Sokan egyetértenek azzal, hogy az episztemikus kötelességek ugyanúgy nem társadalmi közmegegyezésen alapulnak, mint a morális kötelességek, valamint, hogy az episztemikus kötelességek szándékos figyelmen kívül hagyása semmiféleképpen nem elfogadható (leszámítva azt, amikor valaki azért teszi ezt, mert egy erősebb kötelességet kíván betartani). Mivel pedig semmiféleképpen nem elfogadható az episztemikus kötelességek szándékos figyelmen kívül hagyása, ezért nem csupán valamiféle negatív értékelést érdemel ki az, aki figyelmen kívül hagyja episztemikus kötelességet, hanem azt, hogy a közösség tagjai hibáztassák őt ezért valamilyen formában (akár úgy, hogy neheztelnek rá vagy egyenesen megvetik őt).

Ha az episztemikus kötelességek legfőbb vonásai hasonlóak a morális kötelességek jellemzőihez, akkor az episztemikus kötelességek megszegéséért a cselekvő éppen úgy hibáztatható (*blameworthy*), mint a morális kötelességek megszegéséért. Hibáztatást⁴ pedig csak akkor érdemel valaki, ha felelős azért,

⁴ Hibáztatáson itt természetesen nem az oksági hibáztatást értjük. Ha oksági értelemben hibáztatok valakit, az nem jelent többet, minthogy a hibáztatott dolgot vagy személyt valaminek az okának tartom. Hibáztatáson (*blame*) egy olyan viszonyulást értünk, ami több ennél, és szoros kapcsolatban áll olyan reaktív attitűdökkel, mint a neheztelés, felháborodás és megvetés. Talán a leginkább elköteleződésmentes meghatározás az, ha azt mondjuk: hibáztatáson azt a viszonyulást értjük, amit feladunk akkor, amikor megbocsájtunk valakinek. Ha valakinek megbocsájtok valamiért, akkor többé nem hibáztatom, nem neheztelek rá, többet nem vagyok felháborodva a tettén, és nem vetem meg őt azért, amit tett. Ám a megbocsátás során nem felejttem el azt a tényt, hogy az illető okságilag részt vett azon esemény vagy állapot létrehozásában, amiért hibáztattam.

amiért hibáztatják. Ezért ha az episztemikus kötelességek hasonlóak a morális kötelességekhez, akkor az episztemikus kötelességek csak akkor vonatkoztathatóak valakire, csak akkor kérhetőek számon valakin, ha az illető episztemikusan felelős. Ez a gondolat nagyon is plauzibilisnek tűnik, hiszen például ha egy farkas elégtelen evidenciákra alapozva azt hiszi, hogy a tyúk jobbra szaladt, nem pedig balra, akkor a tévedése legföljebb annyiban rossz, hogy negatív következményei lesznek – például éhesen marad. De az, hogy tévedett, önmagában episztemikusan egyáltalán nem rossz, csupán egy tény – *amennyiben* az episztemikus kötelességeket a morális kötelességekkel analóg módon fogjuk fel. Ellenben, ha egy ember a bizonyítékok ellenére hiszi a sivatagban vándorolva azt, hogy északra kell elindulni az életet jelentő oázis felé, nemcsak felesleges szenvedést okoz, de hite is rossz, mégpedig episztemikusan.

Am *ha* igaz, hogy valaki annyiban érdemli meg elvben az episztemikus kötelességek megszegéséért a hibáztatást, amennyiben episztemikusan felelős, akkor jó okunk van azt gondolni, hogy a morális felelősség és az episztemikus felelősség feltételei lényegében *ugyanazok*. (Eltekintve természetesen attól a lehetséges, de nem lényegi megkülönböztetéstől, hogy míg az egyik tettekre vonatkozik, a másik hitekre.)⁵ Ez azért van így, mert a szakirodalom túlnyomó többsége nem mást ért morális felelősségen, mint azon feltételek összességét, amelyek fennállása elvben⁶ megérdemeltté vagy igazságossá teszi azt, hogy az illetőt hibáztassák (amennyiben teljesül az a feltétel is, hogy a szóban forgó esemény vagy állapot, ami a morális hibáztatás alapja, valóban morálisan rossz). És hogy melyek a megérdemelt és igazságos hibáztatás általános feltételei, az nem változik attól függően, hogy hitekről vagy cselekedetekről beszélünk, hiszen ez azon múlik, hogy mi is a hibáztatás.

Következésképpen, ha valaki a morális kötelességekhez hasonló erős felfogását alakítja ki az episztemikus kötelességeknek, és elfogadja, hogy hibáztathatóak vagyunk az episztemikus kötelességek megszegéséért, akkor el kell fogadnia azt is, hogy csak akkor vonatkoztathatóak ránk az episztemikus kötelességek, ha lényegében a morális felelősség feltételei is fennállnak (mivel a morális és episztemikus felelősség feltételei ebben az esetben azonosak egymással). Ezért ha az

⁵ A legtöbb filozófus szerint hiteinket kevésbé tartjuk kontroll alatt, mint cselekedeteinket – ennek fényében azonban morális felelősségünk cselekedeteinkért nem lehet szűkebb körű, mint a hiteinkért való felelősségünk.

⁶ Az „elvben” (*in principle*) kifejezés itt csupán annyit jelent, hogy a morális felelősséggel való rendelkezés az igazságos vagy megérdemelt hibáztatás összes olyan feltételének teljesülése, amelyek különböznek attól a további feltételtől, melynek alapján az igazságos vagy megérdemelt hibáztatáshoz szükséges az is, hogy az, amiért a cselekvőt hibáztatják, valóban morálisan rossz legyen. Például ezért mondhatjuk, hogy elvben hibáztathatóak vagyunk a morálisan semleges cselekedeteinkért is (hiszen a cselekvő részéről minden egyes feltétel teljesítve van a hibáztatáshoz), miközben ténylegesen ezekért a tettekért nem vagyunk hibáztathatóak, éppen azért, mert nem teljesült az a feltétel, hogy a szóban forgó cselekedetek morálisan rosszak legyenek.

episztemikus kötelességek erős, a morális kötelességekre hasonlító képét alakítjuk ki, akkor ugyanaz a probléma merül fel a felelősségszkeptikus felszólításával kapcsolatban, mintha az episztemikus kötelességeket azonosítanánk morális kötelességekkel. Nevezetesen, hogy csak akkor vagyunk kötelesek bármilyen esetben felfüggeszteni ítéleteinket, ha olyan lények vagyunk, akik kielégítik a morális felelősség feltételeit. Ezért, ha jó okunk van hinni abban, hogy kötelességünk elégtelen bizonyítékok esetében felfüggeszteni az ítéletünket, akkor abban is jó okunk van hinni, hogy morálisan felelős lények vagyunk. Következésképpen mindenképpen visszaautasíthatjuk a szkeptikus felszólítását. Vagy nem vagyunk morálisan felelős lények, ám ekkor nem is kötelességünk felfüggeszteni az ítéleteinket – még akkor sem, ha nem áll rendelkezésre elég bizonyíték –, vagy pedig elismerjük, hogy jó okunk van hinni ilyen erős értelemben vett episztemikus kötelességekben – ekkor viszont azt is el kell ismerjük, hogy megalapozott a morális felelősségben való hitünk is.

4. Puha episztemikus kötelességek

A fenti érvelés döntő lépése az volt, hogy az episztemikus kötelességek olyan felfogásából indultunk ki, amely szerint az episztemikus kötelességek megszegéséért megérdemelt és igazságos reakció a hibáztatás. A felelősségszkeptikus számára kézenfekvő megoldásnak tűnhet az, hogy a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztését az episztemikus kötelességek egy másik felfogására alapozza. Egy olyan felfogásra, ahol abból, hogy az episztemikus kötelességek vonatkozathatóak ránk, nem következik az, hogy hibáztathatóak vagyunk azok megszegéséért.

Ez egyáltalán nem tűnik reménytelennek, hiszen léteznek olyan kötelességeink, amelyek megszegése – ha nem jár együtt valamilyen morális vagy más erős kötelesség megszegésével – nem vonja maga után azt, hogy a kötelességszegő hibáztatható a kötelességszegéséért. Ezért aztán e kötelességek nem kell, hogy olyan lényekre vonatkozzanak, akik morálisan felelősek a tetteikért. E tény végső magyarázata az lehet, hogy az ilyen puha kötelességek explicit vagy hallgatólagos közmegegyezésből erednek, és egy-egy közösség tagjai akár abban is megegyezhetnek, hogy olyan lényeknek (vagy akár dolgoknak) tulajdonítsanak kötelességeket, akik (vagy amik) elvi alapon nem érdemelhetik meg semmilyen szituációban a hibáztatást. Az ilyen kötelességek megszegéséért nem is hibáztatást, hanem valamilyen büntetést vagy a hibáztatástól különböző negatív értékelést szokás kiérdemelni.

Ilyen kötelességekre példák azok a kötelességek, melyek *pusztán* (pozitív) jogi értelemben vett vagy szerepből következő kötelességek. *Pusztán* jogi kötelességre példánkat Csodaországából vesszük. Itt a Királynő elrendelte, hogy minden élőlény, aki átlépi országának határát, törjön ki örömujjongásban és hányjon

cigánykereket. Aliz épp most lépte át Csodaország határát, ám sem az átlépés tényével nincs tisztában, sem a Királynő rendeletéről nem tud. Így tehát megsérti kötelességét – ami ugyanakkor csak egy puha kötelesség. Vegyük észre, hogy bár Aliz morálisan nem felelős azért, hogy megszegte a szabályt, legalábbis Csodaország kimondott és kimondatlan törvényei szerint büntetés és valamiféle negatív értékelés is jár Aliznak (mondjuk, hogy tiszteletlennek tekintik). Puha szerepkötelességre példánk Kázmér, aki pasziánszozik. Kázmérnak mint játékosnak tilos megszegnie a játék szabályait, ám amikor észreveszi, hogy a jelenlegi leosztás mellett nem lehet sikerrel befejezni a játékot, néhány lapot megcserél egymással az asztalon, csak hogy nyerhessen. Kázmért talán megérdemli, hogy „rossz vesztesnek” tekintsük, de nyilván nem érdemel tettéért hibáztatást, neheztelést vagy más ehhez hasonló. Hiszen itt elég egyértelmű, hogy Kázmér erősebb értelemben semmiféle kötelességet (vagy tiltást) nem szegett meg.

Érvelésünk szempontjából itt az a legfontosabb, hogy az ilyen, *pusztán* puha kötelességek megszegése összességében minden további nélkül elfogadható. Még ha Aliz tisztában is volna azzal, hogy tettével törvényt szeg, elfogadható volna, ha a Királynő esztelen törvényét csupán azért nem tartaná be, mert nincs kedve hozzá. Igaz, Aliz ezzel kiérdemelne a „törvényszegő” értékelést, de ha jobban meggondoljuk, semmi gond nincs azzal, ha Aliz a fenti helyzetben törvényszegővé válik. Ugyanígy, ha valaki kérdőre vonná Kázmért, hogy miért nem vette komolyabban a pasziánsz szabályait, és ő csak annyit válaszolna, hogy azért, mert nem volt kedve, az teljesen elfogadható válasz lenne, és semmi szükség nem volna arra, hogy Kázmér valami nyomósabb indokkal szolgáljon. Hiszen végső soron semmi rossz sincs abban, amit Aliz vagy amit Kázmér tett.⁷

Ha ezeknek a puha kötelességeknek a mintájára fogjuk fel az episztemikus kötelességeket, akkor Alizhoz és Kázmérhoz hasonlóan mi is válaszolhatjuk a felelősségkezptikus ítéletfelfüggesztésre vonatkozó felszólítására azt, hogy nincs kedvünk engedelmeskedni a felszólításnak. Lehet, hogy ezzel valamilyen negatív értékelés jár (például rossz megismerőnek vagy irracionálisnak bélyegez meg minket a szkeptikus), de *ha* tényleg a puha kötelességek mintájára kell felfognunk az episztemikus kötelességeket, akkor semmi rossz nincs abban, hogy olyat tettünk, amivel kiérdemeltük ezt a negatív értékelést. Ahogy semmi rossz nincs abban, ha egy kutya azt hiszi egy medencéről, hogy egy óriási itatótál (és ezzel a kutyát akár rossz megismerőnek is bélyegezhetjük), ugyanígy – ha az

⁷ Meg kell itt jegyeznünk, hogy természetesen vannak olyan kötelességek is, melyek egyszerre puha és erős kötelességek. Tipikus jogi és szerepkötelességeinket szokás is így elgondolni. Például ma Magyarországon egyszerre törvényi és morális kötelessége a szülőknél (mint szülőknél, azaz bizonyos szerep megtestesítőinek) gondoskodni gyermekeikről. Így a jogi és szerepekhez kötött kötelességek sem teljesen közömbösek, de ez jobbra annak tudható be, hogy erősebb, morális kötelességekkel állnak összekötöttségben. (Ígéretet betartásával, illetve tág értelemben vett – akár hallgatólagos – szerződés teljesítésével gyakran kapcsolják őket össze filozófusok.) De ezek megszegése éppen azért önmagában rossz, mert nemcsak puha, hanem erős kötelességek is egyben.

episztemikus kötelességek pusztán puha kötelességek – semmi rossz nincs abban, ha azt hisszük, létezik morális felelősség (dacára annak, hogy nincs kellő bizonyítékunk a morális felelősség létezésére). Csak akkor lehet valóban olyan rossz dolog a morális felelősségben való hit, amit nem intézhetünk el egy vállrándítással, amennyiben episztemikus (és morális) felelősségre képes lények vagyunk.

5. „Hibrid” kötelességek

Az iménti érvelésünkkel szemben a következő ellenvetés vetődik fel legkönnyebben. Miért ne volnának lehetségesek olyan „hibrid” kötelességek, amelyek abban hasonlítanak a tisztán puha kötelességekre, hogy megszegésük nem jár együtt a cselekvő hibázthatóságával és így a morális felelősséggel, ugyanakkor abban hasonlítanak az erős kötelességekre, hogy nem elfogadható az elutasításuk anélkül, hogy ne hivatkoznánk valamilyen erősebb kötelességre? Ha valakiben ez az ellenvetés megfogalmazódik, hozzá is teheti, hogy ráadásul léteznek is olyan elméletei az episztemikus felelősségnek, ami ehhez hasonlóan fogja fel az episztemikus kötelességeket.

Példaként vegyük Richard Feldman elméletét. Szerinte az episztemikus kötelességeket a szerepkötelességek mintájára kell felfogni (Feldman 2001. 87–89). Feldman kiindulási pontja, hogy mindnyájan akarva-akaratlanul a megismerő (*believer*) szerepében találjuk magunkat. Ez a szerep ugyanúgy rója ránk episztemikus kötelességeinket, mint ahogy a tanárszerep együtt jár bizonyos kötelességekkel. És ahogy a tanári kötelességekre sem mondhatja egyetlen tanár sem jó indok nélkül, hogy azok nem érdeklík, ugyanígy nem mondhatjuk ezt az episztemikus kötelességekre sem (olyannyira, hogy Feldman szerint még a morális kötelességek sem képesek felülrni az episztemikus kötelességeket).

A problémánk az, hogy a tanárszerep annyiban rosszul megválasztott példa, hogy a belőle fakadó kötelességek nem pusztán szerepből fakadó, hanem morális kötelességeknek tűnnek. Ennek az az oka, hogy például a tanárnak nemcsak azért kötelessége jól magyarázni, mert a társadalom erre a közmegegyezésre jutott. Úgy tűnik, valami mélyebb alapja van annak, hogy a tanároknak jól kell magyarázniuk. Bármilyen mélyebb ok, ha valaki önszántából tanár lesz és erre mégsem képes, *hibáztható*. Még akkor is, ha valamiért az illető valamilyen okból abszolút képtelen volt mindig is arra, hogy jól magyarázzon – hiszen *tudnia* kellett volna, hogy csak az lehet jó tanár, aki jól tud magyarázni. A megismerő szereppel ellentétben a tanári szerepet általában a tanár maga választja.

Am Feldman érvelhetne amellett, hogy – bár a tanári kötelességektől nagyon különböznek az episztemikus kötelességek – a megismerői létből fakadó kötelességek nem olyan figyelmen kívül hagyható puha kötelességek, mint a passziánszjátékos mivoltból fakadó kötelességek. Először is, Feldman szerint

nem társadalmi közmegegyezésből erednek, hanem abból, hogy mindnyájan olyan lények vagyunk, akik hiteket alakítanak ki. Ha pedig valamit csinálunk, akkor azt jól kell csinálnunk. Tehát mindenkinek jól kell hiteit megformálnia, azaz az evidenciáit kell követnie.

Érdeemes megfigyelni, hogy Feldman valójában abból vezeti le, hogy vannak episztemikus kötelességeink, hogy folyamatosan végezzük a hitformálás tevékenységét. Ám pusztán abból, hogy csinálunk valamit, nem következik, hogy azt a valamit csinálnunk is kell. Az pedig még kevésbé, hogy azt jól is kell csinálnunk. Mindenki vesz az orrán levegőt, de ebből nem következik, hogy kötelességünk volna *bármilyen* értelemben, hogy az orrunkon kell lélegezni. Ha valaki úgy döntene, hogy ezután csak a száján vesz levegőt, nem mondanánk azt, hogy megszegte az orron át légzés kötelességét. Lehetne azt mondani, hogy nem egy jó módszer a levegővételre az, ha valaki mindig csak a száján vesz levegőt (mert nem túl praktikus), de ez nem jelenti azt, hogy kötelességünk volna az orrunkon át venni a levegőt. Érdeemes arra a körülményre is felfigyelnünk, hogy miközben az állatok is tekinthetők megismerőnek bizonyos mértékig, mégis: őket nem tartjuk kötelességekkel bíró lényeknek. Így a Feldman által felvetett összefüggés alighanem téves.

Összességében nem igazán látjuk, hogy hogyan lehetne megalapozni olyan episztemikus kötelességet, amelynek megszegése nem von maga után hibáztatást és áthágása mégsem elfogadható pusztán azon az alapon, hogy a cselekvőnek valamiért nincs kedve betartani a szóban forgó kötelességet. Hogy ezt nem látjuk lehetségesnek, annak legmélyebb okát a következőkben látjuk. Ha valaki azt gondolja, hogy a másiknak *fontosnak kellene tartania*, hogy hogyan viselkedik egy bizonyos vonatkozásban, akkor az illetőt nemcsak negatívan értékeljük, hanem egy *elvárást* is megfogalmazunk vele szemben. Ha azonban elvárok valakitől valamit, akkor *hibáztatom* is az illetőt, ha nem az elvárásaimnak megfelelően viselkedik. Ha pedig a jogos hibáztathatóság alapja az, hogy fennálljanak a morális felelősség feltételei, akkor csak abban az esetben gondolhatom valakiről, hogy fontosnak kellene tartania valamit, ha az illetőt morálisan felelősnek tartom. Ha ez a gondolatmenet helyes, akkor elvi okokból lehetetlen olyan kötelességek kifundálása, melyek figyelmen kívül hagyása nem elfogadható és olyan lények is rendelkezhetnek velük, akik morálisan nem felelősek.

III. MIÉRT KELLENE INKÁBB HINNÜNK A MORÁLIS FELELŐSSÉGBEN?

Második fő érveinkkel azt kívánjuk megokolni, hogy összességében nemcsak hogy hihetünk a morális felelősségekben, de hinnünk is *kell* benne. Ezzel egyúttal az erős morális kötelességek mellett is érvelünk. Ha eddigi gondolatmenetünk helyes, akkor nagyon sok múlik azon, hogy morálisan felelős lények vagyunk-e,

vagy sem. Ezen múlik tehát, hogy rendelkezünk-e morális (és esetleg erős episztemikus) kötelességekkel, vagy sem.⁸ Véleményünk szerint túlságosan nagy kockázattal jár az, ha lemondunk a morális (és akár az erős episztemikus) kötelességekben való hitről a morális felelősségbe vetett hittel együtt. Ezért jobban tennénk, ha hinnénk a morális felelősségben és a hozzá kapcsolódó erős kötelességekben egészen addig, amíg csak ez pszichológiailag lehetséges és/vagy nem bizonyosodik be, hogy a morális felelősségbe vetett hit összességében több negatív, mint pozitív következménnyel jár.

Egy fogadást ajánlunk, amelynek alaphelyzete nagyon hasonlít a pascali fogadáshoz. Most nem Isten létezésével kapcsolatban vagyunk bizonytalanok, hanem a morális felelősség és a morális, illetve erős episztemikus kötelességek létevel kapcsolatban.⁹ A fogadás során arra törekszünk, hogy maximalizáljuk a nyereséget és minimalizáljuk a veszteséget. Azt kell megvizsgálnunk, hogy az egyes lehetséges szcenáriókban milyen veszteségekkel és nyereségekkel járhat az, ha hiszünk a morális felelősségben és mindabban, ami azzal jár, illetve ha nem hiszünk ezekben.

Tegyük fel, hogy mivel nincs morális és episztemikus felelősségünk, ezért erős értelemben vett morális és episztemikus kötelességeink sincsenek. Ez azt jelenti, hogy nincsenek olyan episztemikus és morális kötelességek, amelyeket ne lehetne elfogadhatóan figyelmen kívül hagyni például azért, mert a cselekvőnek nincs kedve betartani ezeket a kötelességeket. Tegyük fel, hogy valaki mégiscsak hisz mind az episztemikus és morális felelősségben, mind az erős értelemben vett morális és episztemikus kötelességekben. Ekkor episztemikus hibát vét, ami valamiféle negatív értékelést vonhat maga után. Ám mivel nincs semmiféle alapunk arra, hogy azt gondoljuk, ez a téves hit inkább negatív, mintsem pozitív következményekhez vezet, továbbá episztemikus és morális felelősség, valamint erős kötelességek híján nem beszélhetünk arról, hogy ez a tévedés önmagában olyan rossz lenne, amit lehetőség szerint el kellene kerülni, ezért a hibának nincsen mélyebb jelentősége.

Ezzel szemben, ha valaki nem hisz az episztemikus és morális felelősségben, akkor nagy kockázatot vállal fel. Ha ugyanis mégiscsak létezik episztemikus és morális felelősség, valamint az ehhez kapcsolódó erős kötelességek is, akkor számottevő episztemikus és morális hibát követhet el. Ha valaki nem hisz a morális és episztemikus felelősség létezésében és a hozzájuk kapcsolódó erős kötelességekben annak ellenére, hogy voltaképp felelősek vagyunk és rendelkezünk erős értelemben vett kötelességekkel, akkor nagyon fontos igazságokat nem fogad el. Ezek az igazságok – ha tényleg fennállnak – valóságunk legfontosabb tényei

⁸ A jelen fejezet szempontjából nem releváns, hogy ezek a kötelességek miben állnak, és hogy van-e közöttük episztemikus kötelesség, vagy mindegyikük morális jellegű – ezért ezeket összevonva említjük a továbbiakban.

⁹ Guy Kahane (2017) hasonlóan érvel az értéknihilizmussal szemben.

közé tartoznak, és a morált (valamint az episztemikus irányelveket) sokkal fontosabb területté teszik, mint nélkülük lennének. Nem túlzás azt állítani, hogy amennyiben létezik olyan morális (illetve episztemikus) felelősség, amelyhez erős kötelességek kapcsolódnak, akkor az életünk egyik legfontosabb feladata ezeket a kötelességeket helyesen felmérni és hozzájuk igazodni – míg ha nincsenek ilyen felelősségek és kötelességek, akkor a morális és episztemikus elvekhez igazodni egy feladat a sok közül, és nincs kiemelt jelentősége.

Ebben a helyzetben úgy tűnik, az egyik esetben a tévedés csupán egy kisebb kognitív hibának számít, míg a másik esetben olyan tévedést jelent, aminek mentén azt kockáztatjuk, hogy olyan kötelességeket nem veszünk kellőképpen figyelembe, amelyeknek valójában (erős természetüknél fogva) központi szereppel kellene bírniuk életünkben. Ezért abban a bizonytalan helyzetben, amiben vagyunk, az egyetlen jó választás az, ha minimalizálva az esetleges veszteségeket és maximalizálva az esetleges haszont arra fogadunk, hogy létezik morális és episztemikus felelősség.

Nézzünk meg néhány lehetséges ellenvetést. Pascal fogadását gyakran azzal vádolják, hogy elfogadhatatlan, mivel episztemikusan tisztességtelen az ajánlata. Arra buzdít minket, hogy elárulva intellektuális tisztességünket, ne az igazságot, hanem inkább a lehetséges előnyöket és veszteségeket kalkulálva fogadjunk vagy utasítsunk el bizonyos nézeteket. Ám ez az ellenvetés jelen helyzetben nem fogalmazható meg olyan élesen, mint Pascallal szemben. Ha ugyanis nem vagyunk episztemikus és morális értelemben felelősek olyan módon, hogy vonatkozhatnának ránk erős episztemikus és morális kötelességek, akkor nem igaz, hogy az „intellektuális tisztességtelenség” kerülése olyan kötelesség lenne, amit mindenképpen figyelembe kell vennünk. Ha nem vagyunk felelősek és nincsenek erős kötelességeink, akkor azzal önmagában nem követünk el semmi rosszat, ha sutba dobjuk az intellektuális tisztességet annak reményében, hogy ezzel maximalizálható a haszon. Ha viszont létezik morális és episztemikus felelősség, akkor ennek elfogadásával éppen elismerjük azt, hogy az intellektuális tisztességre való felszólításnak éppen azért lehet roppant ereje, mert felelősek vagyunk – többek között – hiteinkért.¹⁰

Talán el tudunk gondolni olyan embereket, akiknek az átlagosnál nagyobb árat kell fizetniük, ha hisznek a morális felelősségben. Tegyük fel, hogy egy olyan ember szembesül a fogadással, aki a múltban valami szörnyűséget tett. Ha ő arra fogad, hogy morálisan felelősek vagyunk, akkor nemcsak azt veszélyezteti, hogy valamilyen kognitív hibát vét, de azt is, hogy fölöslegesen fog lelkiismeretfurdalást érezni (sőt, esetleg önként börtönbe vonulni). Azonban ebben az esetben is a lelkiismeretfurdalás vállalása tűnik a jobbik megoldásnak. Amíg nem kizárható,

¹⁰ Egy ilyenfajta tisztesség feltételezését azonban csakis úgy vállalhatjuk, ha maga ez a feltételezés nem sérti a követelményeit: tehát az intellektuális tisztesség olyan koncepciójára lenne szükség, amely önmaga alól nem húzza ki a talajt.

hogy létezik a felelősség és az erős kötelességek, addig a lelkiismeretfurdalás átélésének veszélye eltöri amellet a veszély mellett, hogy esetleg nem ismerjük fel felelősségünket és erős kötelességeinket. Ezért érdemes inkább a lelkiismeretfurdalást mintsem ezen igazságok elszalasztását megkockáztatni – így arra érdemes fogadnunk, hogy felelős lények vagyunk, akik rendelkeznek erős kötelességekkel. Ezért úgy gondoljuk, hogy még egy ilyen személynek is arra észszerű fogadnia, hogy létezik morális felelősség – egészen addig, amíg nem kerülnek elő olyan érvek, melyek *bizonyítják* ennek ellenkezőjét.

Egy hasonló ellenvetés szerint nem feltétlenül szükséges arra fogadnunk, hogy felelős, erős kötelességekkel rendelkező lények vagyunk. Elegendő, ha úgy viselkedünk, mintha lennének ilyen kötelezettségeink. Így nem fogunk több dolgot elhinni, mint amire bizonyítékaink feljogosítanak, de aligha vétünk morális vagy episztemikus hibát, hiszen úgy viselkedünk, mintha rendelkeznénk ezekkel az erős kötelességekkel. A probléma ezzel az, hogy az érv feltételezi, hogy az emberi psziché képes tartósan fönntartani egy ilyen dichotómiát gondolkodás és viselkedés között.¹¹ Ezzel szemben sokkal plauzibilisebb feltenni azt, hogy így vagy úgy a viselkedésünk módja és legalapvetőbb hiteink idővel közelebb kerülnek egymáshoz. Vagy úgy, hogy a „tettetés” folyamán végül mégiscsak önkéntelenül elhiszük: *valóban* rendelkezünk azokkal az erős kötelességekkel, melyekhez az egész életünket szabtuk. Vagy pedig úgy, hogy az erős kötelességekben való hit felfüggesztése végül ahhoz fog vezetni, hogy nem is törődünk ezekkel a pusztán lehetségesnek gondolt kötelességekkel. (S valóban: ki vállalna nagyobb kockázatot olyan kötelességek betartásáért, melyet pusztán lehetségesnek gondol?) Innen nézve a „tettetés” stratégiája nem egyéb, mint a fogadás elutasítása, melyet a tettető idővel úgy is meg fog tenni – akár tudattalanul – vagy így, vagy úgy. Ha pedig ez igaz, akkor érdemes már most tudatosan a legracionálisabb stratégiát választanunk, és az erős kötelességek, valamint a felelősség létezésére fogadnunk.

Az itt előadott érvelésünkre mondhatja valaki azt, hogy gondolatmenetünk szerint minden egyes felelősséget firtató kérdésben arra kellene voksolnunk, hogy a szóban forgó ágens vagy ágensek csoportja felelős. Felelősek-e morális értelemben például az állatok? Vagy egy gyilkos, akit épp most értek tetten? Talán úgy tűnhet, a válaszuk így hangzik: „Természetesen, hiszen ha nem így vennénk, azzal óriási hibát kockáztatnánk. A gyilkos büntetésének felfüggesztése például ilyen hiba lehetne.” Ez azonban a vázolt érv túlfeszítése. Nem állítjuk, hogy minden egyes esetre lebontva van értelme újra és újra felvetni a fogadási szituációt. Ráadásul azzal is követhetünk el hibát, ha olyasvalakinek tulajdonítunk morális vagy episztemikus felelősséget, akinek nincs ilyen felelőssége. Nagy jelentőségű hibát elsősorban akkor követhetünk el a felelősséggel kapcsolatos ítélet felfüggesztésével, ha önmagunkról gondolkodunk: vagyis

¹¹ Hasonlóan válaszol Kahane (2017) is egy ezzel párhuzamos ellenvetésre.

ha mi vesszük úgy, hogy sem felelősek nem vagyunk, sem morális vagy episztemikus kötelességeink nincsenek. Ha nem ennek megfelelően alakítjuk az életünket, az katasztrófához vezethet. Ezért önmagunkkal kapcsolatban jobb feltételeznünk, hogy felelős és morális (illetve episztemikus) kötelességekkel rendelkező egyének vagyunk – és legalábbis általában teljesítjük a felelősség feltételeit. Ez ugyanakkor azzal is jár, hogy mindenki, aki releváns szempontból hasonlít hozzánk, szintén felelősnek tekinthető. Hogy azonban mi minősül releváns szempontnak, azt már egy komplex felelősségelméletnek lehet csak feladata megállapítani. Itt mi mindössze amellel érveltünk, hogy a felelősségben általánosságban érdemes hinnünk, tehát lehetségesek ilyen szempontok is. A szerintünk szükséges részletek kidolgozására azonban máshol vállalkozunk.

IV. EGY GLOBÁLIS ELLENVETÉS

Ha eddigi érvelésünk helytálló, akkor két eredményre jutottunk. Az egyik, hogy nem kell felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet, amíg annak létezése nincs megcáfolva, még akkor sem, ha ezt a hitet nem támasztja alá kellő erejű bizonyíték. A másik, hogy ráadásul jobban tesszük, ha hiszünk a morális felelősségben és a hozzákapcsolódó erős kötelességekben, amíg ezek ellen nincs perdöntő bizonyíték. Ám egyfajta átfogó ellenvetésként fel lehetne vetni mindkét eredménnyel szemben, hogy ezek tévedésen kell hogy alapuljanak, mivel ellentmondáshoz vezetnek.

Az érv kedvéért tegyük fel, hogy létezik olyan erős kötelességünk, amely szerint hiteinket a bizonyítékokhoz kell igazítani. Ennek értelmében kötelességünk elvetni a morális felelősségbe vetett hitet, mivel nem rendelkezünk elég bizonyítékkal a létezésére vonatkozóan. Ergo valahol az érvelésnek hibásnak kell lennie, mert egy erős episztemikus kötelesség megszegésére buzdítunk mindenkit: arra, hogy tartsa fenn a morális felelősségbe vetett hitét akkor is, ha nem rendelkezik mellette elég bizonyítékkal.

Ez a globális ellenvetés csak akkor működhet, ha feltesszük: nincs elegendő bizonyítékunk amellel, hogy létezik az az erős episztemikus kötelességünk, hogy hiteinket mindig a bizonyítékokhoz kell igazítani. Amint kellő bizonyítékkal rendelkezünk amellel, hogy rendelkezünk ilyen erős episztemikus kötelességgel, akkor a fenti gondolatmenet értelmében *rendelkezünk* elegendő bizonyítékkal arra vonatkozóan, hogy morálisan felelős lények vagyunk. Hiszen amennyiben jó okunk van azt gondolni, hogy az erős kötelességekkel való rendelkezés feltétele a morális felelősség feltételeinek teljesülése, akkor bármilyen erős kötelesség mellett szóló elégséges bizonyíték egyben elégséges bizonyíték a morális felelősségben való hithez is.

Ám ha nem rendelkezünk kellő bizonyítékkal a fenti episztemikus kötelesség létezésével, akkor az is vét a fenti kötelességgel szemben, aki hisz ben-

ne. És ezért az is, aki azért nem hisz a morális felelősségben, mert úgy véli, a hiteket a bizonyítékokhoz kell igazítani. Márpedig valószínűsíthetően azok, akik nem hisznek a morális felelősségben, döntően azért nem hisznek benne, mert úgy gondolják, hogy bizonyítékok hiányában nem szabad így tenniük. Tehát ha ez a forgatókönyv van érvényben, akkor tulajdonképpen mindenki episztemikusan vétkes: azok is, akik elvetik a morális felelősségbe vetett hitet, és azok is, akik nem.

Valójában ez olyan abszurd végeredmény, hogy fel kell tennünk, valami hiba van a gondolatmenetben. Talán mégiscsak tudhatjuk, rendelkezünk erős kötelességekkel és így morális felelősséggel. Az is lehet, hogy ez a jelenség arra utal, hogy megszorítások nélkül valamiért nem igaz az az állítás, hogy minden állításban csak akkor szabad hinni, amennyiben a megfelelő bizonyítékok rendelkezésre állnak. De az is egy plauzibilis feltevés, hogy az erős kötelességek teljesítése alól abban az esetben fel vagyunk mentve, amennyiben önhibánkon kívül nem áll rendelkezésünkre megfelelő bizonyíték arra, hogy a szóban forgó erős kötelesség létezik. Számunkra úgy tűnik, hogy ezek közül bármelyik lehetőség plauzibilisebb annál, mintsem hogy azt állítsuk, részben éppen azért kellené felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet, mert még arra sincsenek bizonyítékaink, hogy kötelesek vagyunk-e a bizonyítékokat követni, vagy sem.

Ráadásul, bár ez a felszólítás és a hozzákapcsolódó indoklás semmiféle logikai ellentmondást nem tartalmaz, a szóban forgó taktikát értelmesen képviselni nem lehet. Hiszen ha valaki mást vagy önmagát *felszólítja* arra, hogy ilyen vagy olyan hiteket tartson fenn vagy vessen el, akkor csak azon az alapon teheti ezt (legalábbis olyan módon, hogy a felszólítására ne legyen elfogadható válasz egy vállrándítás), hogy úgy véli: az illetőnek vannak erős kötelességei azzal kapcsolatban, hogy mit hisz vagy nem hisz. Egy olyan ember, aki nem hisz abban, hogy rendelkeznének erős episztemikus kötelességekkel, értelmesen senkit nem tud erős értelemben felszólítani semmiféle vélekedés elfogadására vagy felfüggesztésére.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiekben két egymástól függetleníthető érvet mutattunk be. Az utóbbi értelmében mindannyiunknak hinnünk kellene a morális felelősségben. Ám még ha ez az erős következtetés valamiért hibás is lenne, első érveink akkor is elégségesnek tűnik védekezésként a szkeptikus azon felszólítása ellen, hogy ne higgyünk többé a felelősségben.

IRODALOM

- Balaguer, Mark 2004. Coherent, Naturalistic, and Plausible Formulation of Libertarian Free Will. *Noûs*. 38/3. 379–406.
- Byrd, Jeremy 2010. Agnosticism about Moral Responsibility. *Canadian Journal of Philosophy*. 40/3. 411–432.
- Clarke, Randolphe 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York/NY, Oxford University Press.
- Clifford, William K. 1999. The Ethics of Belief. In uő: *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst, Prometheus. 70–96.
- Coffman, E. J. 2016. Incompatibilist Commitment and Moral Self-Knowledge: The Epistemology of Libertarianism. *Philosophical Issues*. 26/1. 78–98.
- Conee, Earl – Feldman, Richard 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. New York/NY, Oxford University Press.
- Feldman, Gilad – Chandrashekar, Subramanya Prasad – Wong Ellick Kin Fai 2016. The Freedom to Excel: Belief in Free Will Predicts Better Academic Performance. *Personality and Individual Differences*. 90/2. 377–383.
- Feldman, Richard 1988. Epistemic Obligations. In James E. Tomberlin (szerk.) *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*. Atascadero, Ridgeview. 235–256.
- Feldman, Richard 2001. Voluntary Belief and Epistemic Evaluation. In Matthias Steup (szerk.) *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. New York/NY, Oxford University Press. 77–92.
- Fischer, John Martin 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Fischer, John Martin 2007. Compatibilism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Dirk Pereboom – Manuel Vargas: *Four Views on Free Will*. Oxford, Blackwell Publishing. 44–84.
- Fischer, John Martin – Mark Ravizza 1998. *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Franklin, Christopher Evan 2011. Farewell to the luck (and Mind) argument. *Philosophical Studies*. 156/2. 199–230.
- Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Guillon, Jean-Baptiste 2014. Van Inwagen on Introspected Freedom. *Philosophical Studies*. 168/3. 645–663.
- Huoranszki Ferenc 2011. *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York, Routledge.
- Kahane, Guy 2017. If Nothing Matters. *Noûs*. 51/2. 327–353.
- Kane, Robert 1996. *The Significance of Free Will*. New York/NY, Oxford University Press.
- Kearns, Stephen 2015. Free Will Agnosticism. *Noûs*. 49/2. 235–252.
- Kelly, Erin 2002. Doing without Desert. *Pacific Philosophical Quarterly*. 83/2. 180–205.
- Levy, Neil 2011. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. Oxford, Oxford University Press.
- Maier, John 2014. The Argument from Moral Responsibility. *Australasian Journal of Philosophy*. 92/2. 249–267.
- McKenna, Michael 2012. *Conversation and Responsibility*. New York/NY, Oxford University Press.
- Mele, Alfred 1995. *Autonomous Agents*. New York/NY, Oxford University Press.
- Mele, Alfred 2006. *Free Will and Luck*. New York/NY, Oxford University Press.
- O'Connor, Timothy 2000. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York/NY, Oxford University Press.
- Pereboom, Dirk 2001. *Living without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pereboom, Dirk 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford, Oxford University Press.

- Russell, Bruce 2001. Epistemic and Moral Duty. In Matthias Steup (szerk.) *Knowledge, Truth, and Duty*. Oxford, Oxford University Press. 34–47.
- Scanlon, Thomas 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas 2008. *Moral Dimensions*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Sehon, Scott 2013. Epistemic Issues in the Free Will Debate: Can We Know When We Are Free? *Philosophical Studies*. 166/2. 363–380.
- Smilansky, Saul 1994. Ethical Advantages of Hard Determinism. *Philosophy and Phenomenological Research*. 54/2. 355–363.
- Strawson, Galen 1994. The Impossibility of Moral Responsibility. *Philosophical Studies*. 75/1–2. 5–24.
- Trakakis, Nick 2007. Whither Morality in a Hard Determinist World? *Sorites*. 12/19.14–40.
- van Inwagen, Peter 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford, Clarendon Press.
- Vohs, Kathleen D. – Schooler, Jonathan 2008. The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating. *Psychological Science*. 19/1, 49–54.
- Waller, Bruce N. 2004. Virtue Unrewarded: Morality without Moral Responsibility. *Philosophia*. 31/3–4. 427–447.