ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 1, številka 3-4, december 1997 · ISSN 1408-2969

PREVOD

Galen Strawson

Nemožnost moralne odgovornosti

prevedla Barbara Rotovnik

Citiranje: Galen Strawson, »Nemožnost moralne odgovornosti«, *Analiza: časopis za kritično misel* 1, št. 3-4 (1997): 179–194.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Galen Strawson
prevedla Barbara Rotovnik

NEMOŽNOST MORALNE ODGOVORNOSTI

Obstaja argument, ki ga bom imenoval osnovni argument [*basic argument*, v nadaljevanju *OA*], za katerega se zdi, da dokazuje, da ne moremo biti resnično ali prvobitno moralno odgovorni za naša dejanja. Glede na *OA* je vseeno, ali je determinizem resničen ali neresničen - v nobenem primeru ne moremo biti resnično ali prvobitno moralno odgovorni za naša dejanja.

OA se v literaturi o svobodni volji izraža na več različnih načinov, njegovo osrednjo idejo pa lahko hitro sporočimo. (1) Nič ne more biti *causa sui* - nič ne more biti svoj lasten vzrok. (2) Da bi bil lahko nekdo za svoja dejanja resnično moralno odgovoren, bi moral biti *causa sui* vsaj v nekaterih bistvenih mentalnih pogledih. (3) Torej nihče ne more biti resnično moralno odgovoren.

V tem prispevku želim ponovno pretehtati *OA* v upanju, da bo vsak, ki meni, da smo lahko resnično ali prvobitno moralno odgovorni za naša dejanja, pripravljen natanko povedati, kaj je z njim narobe. Mislim, da je poanta, ki jo ima povedati, očitna in da je bil v novejših razpravah o svobodni volji podcenjen - mogoče zato, ker ne dopušča nobenih nasprotnih udarcev. Mislim, da je očiten na tak način, da bi preveliko vztrajanje na njem verjetno povzročilo, da bi se zdel manj očiten, kot je v resnici, glede na prirojeno protisugestibilnost človeških bitij nasploh in še posebej filozofov. Vendar pa me ne skrbi to, da si prizadevajo, da bi bil videti manj očiten, kot je, dokler mu posvečajo ustrezno pozornost. Kar zadeva njegovo veljavnost, lahko skrbi sam zase.

Postopnejša izpeljava *OA* gre takole[1]:

(1) Ko nas zanimajo svobodna dejanja, nas še posebej zanimajo tista, ki so se zgodila iz nekega razloga (v nasprotju z "refleksnimi" dejanji ali z brezdušnimi, iz navade storjenimi dejanji).

(2) Ko nekdo deluje z razlogom, je to, kar naredi, funkcija onega, kakšen je mentalno ta človek. (Gotovo je tudi funkcija njegove teže, moči, prostora, časa itn. Toda ko

[1] Privzeto iz G. Strawson, 1986, str. 28-30.

gre za moralno odgovornost, so odločilni mentalni dejavniki).

(3) Če naj bi bil torej nekdo resnično odgovoren za to, kako deluje, bi moral biti tudi resnično odgovoren za to, kakšen je - vsaj v nekaterih pogledih - mentalno.

(4) Da pa bi bil nekdo resnično odgovoren za to, kakšen je - vsaj v nekaterih pogledih - mentalno, bi moral sam povzročiti, da je mentalno - vsaj v nekaterih pogledih - tak, kakršen je. Ne gre pa zgolj za to, da bi moral povzročiti, da je mentalno tak, kakršen je. Moral bi zavestno in eksplicitno izbrati, da je - v nekaterih pogledih - mentalno tak, kakršen je, in moralo bi se mu posrečiti, da bi povzročil, da je tak, kakršen je.

(5) Toda o nikomer ne moremo reči, da je na zavesten, razumen način izbral, kakšen bo sploh v katerem koli mentalnem pogledu, razen če nekdo že mentalno obstaja, že opremljen z nekaterimi načeli izbire *"P1"* - preferencami, vrednotami, propozicionalnimi naravnanostmi, ideali - v luči katerih nekdo izbere, kakšen bo.

(6) Toda da bi bil nekdo resnično odgovoren za to, da je izbral, da je v nekaterih pogledih mentalno tak, kakršen je, mora biti resnično odgovoren za to, da ima načela izbire *P1*, v luči katerih izbere, kakšen bo.

(7) Da bi bilo temu tako, bi moral izbrati *P1* zavestno, razumno in intencionalno.

(8) Da bi bilo temu, to je (7), tako, bi moral nekdo že imeti nekatera načela izbire *P2*, v luči katerih bi izbral *P1*.

(9) In tako naprej. Tako vstopamo v regres, ki ga ne moremo ustaviti. Resnično samodoločanje ni mogoče, ker zahteva dejansko dopolnitev neskončnih nizov izbir načel za izbiro.[2]

(10) Torej resnična moralna odgovornost ni mogoča, ker zahteva resnično samodoločanje, kot kaže točka (3).

To izpeljevanje se morda zdi privlečeno za lase, vendar lahko isti argument podamo v naravnejši obliki.

(1) Ne moremo zanikati, da je to, da je nekdo takšen, kot je, na začetku rezultat dednosti in prejšnjih izkušenj, in prav tako ni mogoče zanikati, da so to stvari, za katere nekdo nikakor ne more biti (moralno ali kako drugače) odgovoren.

(2) Nekdo ne more kdaj kasneje v življenju upati, da bo postal resnično moralno odgovoren za to, kakšen je, tako da bo poskušal spremeniti to, kakšen je, kot rezultat dednosti in prejšnjih izkušenj.

(3) Tako poseben način, po katerem se bo poskušal spremeniti, kot tudi stopnja uspešnosti v tem poskusu spremembe, bosta določena s tem, kakšen nekdo že je kot rezultat dednosti in prejšnjih izkušenj.

[2] To je: neskončen niz mora imeti začetek in konec, kar pa ni mogoče.

(4) Kakršnekoli kasnejše spremembe, ki jih nekdo lahko povzroči šele potem, ko je že povzročil določene začetne spremembe, bodo spet, prek začetnih sprememb, določene z dednostjo in prejšnjimi izkušnjami.

(5) Morda to ni celotna zgodba, ker lahko obstajajo spremembe v načinu, kakšen kdo je, ki jih ne moremo pripisati niti dednosti niti izkustvu, ampak vplivu indeterminističnih ali naključnih dejavnikov. Vendar je nesmiselno domnevati, da indeterministični ali naključni dejavniki, za katere že po hipotezi nikakor nismo odgovorni, lahko sami na sebi kakorkoli prispevajo k temu, da smo resnično moralno odgovorni za to, kakšni smo.

Trditev potemtakem ni ta, da ljudje ne morejo spremeniti tega, kakšni so. V nekaterih pogledih se lahko spremenijo (prebivalci Severne Amerike so nagnjeni k temu, da spremembe poveličujejo, Evropejci pa jih nemara podcenjujejo). Trdimo le to, da od ljudi ne gre pričakovati, da bi se spremenili na tak način, da bi s to spremembo bili ali postali resnično ali prvobitno moralno odgovorni za to, kakšni so, in posledično tudi za svoja dejanja.

II

Naletel sem na dva glavna odziva na *OA*. Po eni strani je argument prepričal skoraj vse moje študente, s katerimi sem se pogovarjal o svobodni volji in moralni odgovornosti.[3] Po drugi strani pa si pogosto prizadevajo, da bi ga v sodobni razpravi o svobodni volji in moralni odgovornosti ovrgli kot napačnega, irelevantnega, bedastega, prehitrega ali kot izraz metafizične megalomanije.

Menim, da je gotovo veljaven v tem, da pokaže, kako ne moremo biti moralno odgovorni na način, ki ga mnogi domnevajo. Menim tudi, da študentov, ki sem jih učil, ni prepričal strah, ampak naraven uvid oz. luč, da je temu tako. Zato se mi zdi vredno argument ponovno prikazati v malo drugačni - lažji in bolj ohlapni - različici in se ponovno vprašati, kaj je z njim narobe.

Nekateri bodo morda rekli, da ni z njim nič narobe, ampak da ni zelo zanimiv in da za razpravo o svobodni volji nima osrednjega pomena. Dvomim, ali bi s tem pojmovanjem soglašal katerikoli nefilozof ali začetnik v filozofiji. Če hoče nekdo razmišljati o svobodni volji in moralni odgovornosti, je to, da pretehta neko različico *OA*, sila naraven začetek. Na določeni točki celotne razprave o svobodni volji in moralni odgovornosti ga je treba gotovo pretehtati, četudi je njegovo sporočilo jasno. Prepričanje o tej vrsti absolutne moralne odgovornosti, ki se zdi nemogoča, je bilo dolgo časa osrednje za zahodno religiozno, moralno in kulturno tradicijo, čeprav zdaj rahlo upada (o čemer pa je mogoče razpravljati). Zadeva zgo-

[3] V petnajstih letih sta ga zavrnila le dva študenta. Oba sta bila religiozna in sta na splošnih in radikalnih skeptičnih temeljih dokazovala, da ne moremo vedeti skoraj ničesar in da torej ne moremo vedeti, da resnična moralna odgovornost ni na nekakšen način, ki ga mi ne razumemo, mogoča.

dovinskega dejstva je, da je bilo ukvarjanje z moralno odgovornostjo glavni motor - pravzaprav *ratio essendi* - razprave o vprašanju svobodne volje. Edini način, kako bi lahko pokazali, da (1) *OA* ni imel bistvenega pomena za razpravo o svobodni volji, bi bil ta, da bi pokazali, da (2) vprašanje o moralni odgovornosti ni imelo bistvenega pomena za razpravo o svobodni volji. Očitno obstajajo načini, v katerih jemljemo besedo "svoboden" tako, da lahko zagovarjamo tezo (2). Vendar je (2) navzlic temu očitno neresnična.[4]

Ko rečem, da je bil pojem moralne odgovornosti, ki ga *OA* kritizira, osrednjega pomena za zahodno tradicijo, ne predlagam, da je to zgolj umeten in lokalen judovsko-krščansko-kantovski konstrukt, ki ga ne moremo zaslediti nikjer drugje v zgodovini drugih ljudstev sveta. Četudi bi to bil, bi to le stežka zmanjšalo njegovo zanimivost in pomen za nas. Naravno je domnevati, da ga je odobraval že Aristotel[5], pomenljivo pa je tudi, da so antropologi predlagali, da lahko večino človeških družb klasificiramo, ali kot "kulture krivde" ali kot "kulture sramu". Res je, da nobeno od teh dveh temeljnih moralnih čustev ne nujno predpostavljata pojmovanje samega sebe kot resnično moralno odgovornega za svoja ravnanja. Toda dejstvo, da sta obe razširjeni, vsaj namiguje, da je pojmovanje moralne odgovornosti, podobno našemu, naravni del človekovega moralno pojmovnega repertoarja.

Pojem moralne odgovornosti je dejansko tesneje povezan s pojmom krivde kot pa s pojmom sramu. V mnogih kulturah lahko sram pripišemo nekomu zaradi tistega, kar je storil nek član njegove družine ali njegova vlada, ne pa zaradi tistega, kar je storil sam. V takih primerih pa za občutek sramu ni nujno (čeravno lahko), da vključuje nekakšno nejasno, iracionalno občutje, da je nekako odgovoren za obnašanje svoje družine ali vlade. Primer krivde je manj jasen. Ni dvoma, da se ljudje lahko čutijo krive (ali so prepričani, da se čutijo krive) za stvari, za katere niso odgovorni, da ne govorimo o moralni odgovornosti. Vendar je manj očitno, da lahko to storijo brez kakršnegakoli smisla odgovornosti ali prepričanja, da so dejansko odgovorni.

III

Taka zapletanja so za moralno psihologijo značilna in kažejo, da je pomembno poskusiti biti natančen, za katero vrsto odgovornosti gre v razpravi. O kateri vrsti "resnične" moralne odgovornosti pravimo, da je hkrati nemožna in da smo o njej množično prepričani?

Stara zgodba nam je lahko v veliko pomoč pri tem, da vprašanje pojasnimo. To je

[4] Opazno je, da tako imata Robert Kane (1989) kot Alfred Mele (pred izidom) v dveh izmed najboljših sedanjih inkompatibilističnih razpravah o svobodni volji kaj malo povedati o moralni odgovornosti.

[5] Prim. *Nikomahovo etiko*, III, 5.

zgodba o nebesih in peklu. Kot jo jaz razumem, je resnična moralna odgovornost odgovornost take vrste, da se, če jo imamo, zdi *smiselno* domnevati, vsaj da bi utegnilo biti pravično kaznovati nekatere izmed nas z (večnim) ognjem v peklu, nekatere pa nagraditi z (večno) blaženostjo v nebesih. Poudarek na besedi "smiselno" je pomemben, saj nam gotovo ni treba verovati v nobeno različico zgodbe o nebesih in peklu, da bi razumeli pojem resnične moralne odgovornosti, ki ga zgodba poskuša ponazoriti. Niti nam ni treba verovati v kakršnokoli različico zgodbe o nebesih in peklu, da bi bili prepričani o obstajanju resnične moralne odgovornosti. Nasprotno, številni ateisti so prepričani o obstajanju resnične moralne odgovornosti. Zgodba o nebesih in peklu je koristna preprosto zato, ker na posebno živ način ponazori tisto *vrsto* popolne ali prvobitne odgovornosti, za katero so mnogi domnevali, da so jo imeli in za katero mnogi še vedno domnevajo, da jo imajo. Zelo jasno izraža njen doseg in moč.

Vendar se nam ni treba nanašati na religiozno vero, da bi opisali vrste vsakdanjih situacij, ki nemara prvobitno vplivajo na nastanek našega prepričanja o resnični odgovornosti. Recimo, da ste se na državni praznik zvečer odpravili v trgovino, da bi kupili kolač s svojim zadnjim desetfuntskim bankovcem. Na stopnicah trgovine nekdo prosjači. Ustavite se in zdi se vam popolnoma jasno, da je v celoti odvisno od vas, kakšen bo vaš naslednji korak. To je, zdi se vam, da ste resnično, korenito svobodni pri izbiri na tak način, da boste prvobitno moralno odgovorni za katerokoli vašo izbiro. Četudi ste prepričani, da je determinizem resničen, in se boste čez pet minut zmožni ozreti nazaj in reči, da je bilo tisto, kar ste storili, determinirano, pa to, tako se zdi, ne spodkopava vašega smisla o popolnosti in nujnosti vaše svobode in vašega smisla o vaši moralni odgovornosti za vašo izbiro. Zdi se, da velja enako, četudi sprejmemo veljavnost *OA*, izrečenega v prvem razdelku, ki pravi, da nikakor ne moremo biti prvobitno odgovorni za to, kakšni smo in kako se odločamo. V obeh primerih ostaja res, da v kakršnem položaju pač smo, se nam zdita naša svoboda in resnična moralna odgovornost očitni in popolni.

Take situacije izbire, majhne in velike, moralno pomembne ali moralno nevtralne, se v človekovem življenju redno dogajajo. Mislim, da so v bistvu izkustva svobode in moralne odgovornosti. So temeljni vir naše nezmožnosti, da bi opustili prepričanje o resnični ali prvobitni moralni odgovornosti. Obstajajo seveda še druga vprašanja, ki si jih je treba zastaviti o tem, zakaj ljudje izkušajo te situacije tako, kakor jih izkušajo. Zanimivo vprašanje je, ali mora vsak kognitivno zapleten, racionalen, samozavedajoč se agent izkušati situacije izbire na tak način?[6] Take situacije pa so izkustvena skala, na kateri temelji resnična moralna odgovornost.

IV

[6] Prim. MacKay (1960) in razpravo "Genuine Incompatibilist Determinist" v G. Strawson (1986, str. 281-286).

Preoblikoval bom *OA*. Prvič, dal bom torej nekaj primerov ljudi, ki so sprejeli, da je nekakšna vrsta resnične ali prvobitne odgovornosti za to, kakšni smo, nujen pogoj za resnično ali prvobitno moralno odgovornost za to, kako ravnamo, in ki so, v gotovosti, da so resnično moralno odgovorni za to, kako ravnajo, bili moralno prepričani, da je bil pogoj izpolnjen.[7]

E. H. Carr trdi, da so "normalni odrasli ljudje moralno odgovorni za svojo lastno osebnost". Jean-Paul Sartre govori o "izbiri, s katero si vsak človek oblikuje osebnost", in trdi, da "je človek odgovoren za to, kaj je". V kasnejšem intervjuju je sodil, da so bile njegove začetne trditve o svobodi prenagljene, vendar je vztrajal na tem, da je "naposled vsakdo vselej" na nek absoluten način "odgovoren za to, kaj iz sebe naredi". Kant ta položaj zelo jasno opiše, ko zatrdi, da mora "človek *sam* iz sebe narediti ali je naredil karkoli v moralnem smislu, dobrega ali slabega, si želi postati. Oba pogoja morata biti učinek njegove svobodne izbire, ker drugače ne bi mogel biti zanju odgovoren in tako *moralno* ne bi mogel biti niti dober niti zèl." Ker je bil Kant zavezan prepričanju o radikalni moralni odgovornosti, je trdil, da se taka samokreacija zares dogaja in je v skladu s tem pisal o "človekovem značaju, ki ga človek sam ustvarja" in o "vednosti o samem sebi kot osebi, ki ... je svoj lasten stvarnik". John Patten, nekdanji britanski minister za šolstvo, katolik in očitno preobremenjen z idejo greha, je trdil, da je "samo na sebi razvidno, da v času, ko odraščamo, vsak posameznik izbere, ali bo dober ali slab". Zdi se dovolj očitno, da mu je taka izbira videti zadostna, da nam daje resnično moralno odgovornost v slogu nebes-in-pekla.[8]

Drugi nismo običajno tako razmišljajoči, vendar se zdi, da si tudi mi na nek nejasen, neraziskan način prizadevamo razmišljati o sebi kot o odgovornih za to, kaj smo. Poanta je občutljiva, saj običajno ne domnevamo, da smo šli skozi neke vrste dejaven proces samodoločanja v nekem posebnem preteklem času. Navzlic temu se zdi pravilno reči, da se v mnogih pogledih doživljamo nereflektirano, ne pa kot da bi se morda doživljali, če bi bili res prepričani, da smo dejansko šli skozi tako dejavnost samodoločanja.

Včasih nas del našega značaja - želja ali težnja - lahko osupne kot tuj ali nenavaden. Vendar se to lahko zgodi zgolj na ozadju karakternih potez, ki jih ne doživljamo kot tuje, ampak se z njimi "identificiramo" (nujna resnica je, da lahko ka-

[7] Menim, da jim je bilo izhodišče njihova subjektivna gotovost, da imajo resnično moralno odgovornost. Premislek jih je privedel do ugotovitve, da v resnici ne morejo imeti take moralne odgovornosti, če niso na nek bisten način odgovorni za to, kakšni so. V skladu s tem so sklenili, da so res odgovorni za to, kakšni so.

[8] Carr v *What is History?*, str. 89; Sartre v *Being and Nothingness*, *Existencialism and Humanism*, str. 29 in v *New Left Review*, 1969 (naveden v Wigginsu, 1975); Kant v *Religion within the Limits of Reason Alone*, str. 40; *The Critique of Practical Reason*, str. 101 in v *Opus Posthumum*, str. 213; Patten v *The Spectator*, januar 1992.

Ti navedki zastavljajo mnogo vprašanj, ki jih ne bom obravnaval. Pogosto je, na primer, težko ugotoviti, kaj pravi Sartre. Toda pojavljanje besednih zvez v navednicah je pomenljivo za katerokoli sprejemljivo interpretacijo njegovih stališč. Glede Kanta bi utegnili misliti, da je nenavadno, da pravi to, kar pravi, v kolikor možnost naše svobode utemeljuje na tem, da imamo nespoznatno, nečasovno noumenalno naravo. Vsekakor pa je sprejemljivo domnevati, da misli, da se mora zgoditi korenita ali dokončna samodoločitev celo na noumenalnem področju na nekakšen nerazumen, nečasoven način, če naj bi obstajala resnična moralna odgovornost.

rakterne poteze izstopajo kot tuje zgolj glede na tako ozadje). Nekateri zaradi impulzov, ki jih doživljajo kot tuje, prestajajo velike muke, vendar pa pri mnogih prevladuje občutek splošne identifikacije s svojim značajem, zdi se pa, da ta identifikacija nosi v sebi impliciten občutek, da nasplošno nekako imamo nadzor nad tem, kakšni smo, in da smo za to tudi odgovorni (nemara tudi za vidike našega značaja, ki nam niso všeč). Tu torej najdemo, tako predlagam, v običajnem mišljenju napolspeče implicitno prepoznanje ideje, da resnična moralna odgovornost za to, kar nekdo počne, nekako vključuje odgovornost za to, kakšen kdo je. Običajno mišljenje je pod pritiskom pripravljeno iti v tej smeri.

V običajnem mišljenju obstaja seveda še ena močna tendenca. Gre za misel, da smo lahko resnično moralno odgovorni, četudi naš značaj naposled ni popolnoma samodoločen - preprosto zato, ker smo si popolnoma v svesti samega sebe kot agenta, ki se sooča z izbirami. K temu se bomo še vrnili.

V

Zdaj bom *OA* ponovno izrazil v zelo ohlapnem, pravzaprav pogovornem jeziku. Nove oblike besed dopuščajo nove oblike ugovorov, vendar utegnejo biti navzlic temu v pomoč.

(1) V vsakršni situaciji, v kateri se znajdeš, storiš to, kar storiš zato, ker si tak, kakršen si.

Torej:

(2) Da bi bil resnično moralno odgovoren za to, kar delaš, bi moral biti resnično odgovoren za to, kakšen si - vsaj v nekaterih bistvenih mentalnih pogledih.

Ali:

(1) Kar intencionalno delaš glede na okoliščine, v katerih (si prepričan, da) se nahajaš, nujno izvira iz tega, kakšen si.

Torej:

(2) Moraš biti nekako odgovoren za to, kakšen si, da bi bil lahko odgovoren za to, kar intencionalno delaš glede na okoliščine, v katerih (si prepričan, da) se nahajaš.

Komentar. Kvalifikacijo “nekateri mentalni pogledi” bom še enkrat vzel za samoumevno. Očitno je, da nismo odgovorni za svoj spol, temeljni vzorec telesa, višino itn. Toda če ne bi bili odgovorni za ničesar o samem sebi, kako bi lahko potem bili odgovorni za svoja dejanja glede na resnico (1)? To je osnovno vprašanje, in zdi se očitno, da če naj bomo odgovorni za kak vidik samega sebe, je potem bolje, da naj bo to vidik naše mentalne narave.

Menim, da je točka (1) nespodbitna in da je (2) tista, ki se ji je treba upreti. Kajti

če dopustimo (1) in (2), potem se zdi, da je primer izgubljen, saj celoten dokaz poteka takole.

(1) Delaš, kar delaš zato, ker si tak, kakršen si.

(2) Da bi bil resnično moralno odgovoren za to, kar delaš, bi moral biti resnično odgovoren za to, kakšen si - vsaj v nekaterih bistvenih mentalnih pogledih.

Toda:

(3) Ne moreš biti resnično odgovoren za to, kakšen si; torej ne moreš biti resnično odgovoren za to, kar delaš.

Zakaj ne moreš biti resnično odgovoren za to, kakšen si? Zato, ker:

(4) Da bi bil resnično odgovoren za to, kakšen si, bi moral intencionalno povzročiti, da si tak, karšen si, to pa ni mogoče.

Zakaj je to nemogoče? Recimo, da ni nemogoče. Recimo, da si

(5) nekako intencionalno povzročil, da si tak, kakršen si, in sicer tako, da zate zdaj lahko rečemo, da si resnično odgovoren za to, kakšen si zdaj.

Da bi bilo to res, bi

(6) že prej moral imeti določeno naravo N, v luči katere si intencionalno povzročil, da si tak, kakršen si zdaj.

Toda,

(7) da bi bilo res, da si ti in samo ti resnično odgovoren za to, kakšen si zdaj, potem bi moral biti resnično odgovoren tudi za to, da si imel naravo N, v luči katere si intencionalno povzročil, da si tak, kakršen si zdaj.

Torej,

(8) moral bi intencionalno povzročiti, da si imel tako naravo N; v tem primeru bi moral že prej obstajati z neko prejšnjo naravo, v luči katere bi intencionalno povzročil, da si imel naravo N, v luči katere si intencionalno povzročil, da si tak, kakršen si zdaj ...

Tu se začenja regres. Nič ne more biti *causa sui* v zahtevanem smislu. Četudi dopustimo, da taka vzročna "samoproizvedenost" nerazumljivo sodi k Bogu, ne moremo sprejemljivo domnevati, da jo imajo običajna končna človeška bitja. "*Causa sui* je najboljše samoprotislovje, kar jih je bilo do zdaj izmišljenih," kot je leta 1886 pripomnil Nietzsche:

> "nekakšno logično posilstvo in nenaravnost: ampak neumerjen človekov ponos je prignal tako daleč, da se je globoko in strahotno zapletel ravno s tem nesmislom. Zahteva po 'svobodi volje' v tistem metafizično presež-

> nem pomenu, kakršen žal še zmeraj prevladuje v glavah na pol poučenih, zahteva, naj bi vso in zadnjo odgovornost za svoja ravnanja nosili sami in tega razbremenili boga, svet, prednike, naključje, družbo, ni namreč nič manjšega kakor ravno to, biti *causa sui* in z več kakor münchhausnovsko predrznostjo samega sebe za lase potegniti iz močvirja niča v bivanje ..." (*Onstran dobrega in zlega*, par. 21)
>
> Argument, povedan z drugimi besedami, je v bistvu natanko tak kot prej, čeravno sta zdaj prva dva koraka bolj preprosta. Morda se zdi nesmiselno, da ga ponavljamo, vendar vprašanje ostaja: Ali je mogoče *OA* ukiniti? Ali res ni pomemben v razpravi o svobodni volji in moralni odgovornosti? (Ne in ne.) Ali ne bi moral vsak resen zagovor svobodne volje in moralne odgovornosti popolnoma priznati vidik, v katerem je *OA* veljaven, preden lahko nadaljuje s tem, da poskuša dati svojo lastno pozitivno razlago narave svobodne volje in moralne odgovornosti? Ali ne *OA* seže v samo bistvo stvari, če je bistvo razprave o svobodni volji ravno v skrbi, da ugotovimo, ali smo lahko resnično moralno odgovorni v absolutnem smislu, kot to ponavadi predpostavljamo? (Da in da.)

Smo, kar smo, in ne moremo si misliti, da smo ustvarili same sebe *na tak način*, da lahko štejemo, da smo v svojih dejanjih svobodni *na tak način*, da lahko štejemo, da smo za svoja dejanja moralno odgovorni *na tak način*, da je vsaka kazen ali nagrada za naša dejanja popolnoma pravična in upravičena. Navzlic temu argumentu se kazni in nagrade utegnejo zdeti skrajno ustrezne ali nam notranje "pisane" na kožo, za mnoge različne ustanove kaznovanja in nagrajevanja v človeški družbi pa se zdi, da so praktično nujno potrebne tako v svojih legalnih kot nelegalnih oblikah. Toda če nekdo vzame pojem pravice, ki je bistven za našo intelektualno in kulturno tradicijo, zares, potem je evidentna posledica *OA* ta, da nobeno kaznovanje ali nagrajevanje ni nikoli v skrajni instanci popolnoma pravično. Nekoga kaznovati ali nagraditi za njegovo dejanje je natanko tako pravično, kot je pravično, kaznovati ali nagraditi ga zaradi (naravne) barve njegovih las ali (naravne) oblike obraza. Zdi se očitno, vendar nasprotuje osnovnemu delu našega naravnega samopojmovanja, obstajajo pa tudi prvine v človeškem mišljenju, ki temu zelo močno nasprotujejo. Ko pride do vprašanj ali odgovornosti, se nagibamo k občutku, da smo nekako odgovorni za to, kakšni smo. Nemara še pomembnejše, nagibamo se k občutku, da naše eksplicitno samozavedanje nas samih kot agentov, ki so sposobni preudariti, kaj narediti v situacijah izbire, že zadostuje za to, da se konstituiramo kot moralno odgovorni svobodni agenti v najstrožjem pomenu te besede, kakršenikoli naj že bodo sklepi *OA*.

VI

Predlagal sem, da je korak (2) preoblikovanega *OA* tisti, ki ga moramo zavrniti, seveda pa ga je mogoče zavrniti, ker je obe besedni zvezi "resnično odgovoren" in "resnično moralno odgovoren" mogoče definirati na več različnih načinov. Na kratko bom pretehtal tri vrste odgovorov na *OA* in se osredinil na njihove bolj preproste izraze v prepričanju, da resnica na področju filozofije, še posebej na področjih filozofije, kakršno je to, ni domala nikoli preveč zapletena.

(I) Prvi jer *kompatibilist*. Kompatibilisti so prepričani, da je nekdo lahko svoboden in moralno odgovoren agent celo v primeru, če je determinizem resničen. V grobem trdijo - z mnogimi variacijami v podrobnostih -, da za nekoga lahko pravilno rečemo, da je resnično odgovoren za svoja dejanja, ko deluje, tako dolgo, dokler njegovih dejanj ne povzroča nobena izmed nekaterih množic omejitev (kleptomanični impulzi, obsedenske nevroze, želje, ki jih doživljamo kot tuje, pohipnotični ukazi, grožnje, primeri *višje sile* itn. Očitno je, da ta vrsta kompatibilistične odgovornosti ne zahteva, da mora biti nekdo sploh kakorkoli resnično odgovoren za to, kakšen je, in tako se korak (2) osnovnega argumenta izkaže za napačnega. Vendar pa nekdo lahko nosi kompatibilistično odgovornost, čeprav je to, kakšen je, popolnoma določeno z dejavniki, ki so povsem zunaj njegovega nadzora.

Ravno to je kajpada tisti razlog, zaradi katerega se kompatibilistični odgovornosti znamenito ne posreči doseči nikakršne resnične *moralne* odgovornosti glede na naravno, strogo razumevanje pojma resnične moralne odgovornosti (kot smo jo zgoraj označili s sklicevanjem na zgodbo o nebesih in peklu). Nekdo ravna, kakor ravna v popolnosti zaradi tega, kakšen je. Torej, kako lahko nekoga pravično kaznujemo za vse tisto, kar stori? Kompatibilisti so sicer dajali vedno bolj in bolj prefinjene razlage okoliščin, v katerih za kaznovanje lahko rečemo, da je ustrezno ali notranje pisano na kožo. Vendar proti temu osnovnemu ugovoru ne morejo storiti ničesar.

Veliko kompatibilistov ni nikoli predpostavljalo kaj drugega. So srečni, da poanto dopuščajo. Opozarjajo, da se pojma resnične moralne odgovornosti in pravičnosti, ki sta uporabljena v ugovoru, nemara ne moreta nanašati na karkoli realnega, in predlagajo, da zato ugovor ni vreden obravnave. V odgovor pa zagovorniki *OA* soglašajo, da omenjenih pojmov resnične moralne odgovornosti in pravičnosti ne moremo aplicirati na nič realnega, vendar pa se ne opravičujejo, ker ju obravnavajo. Obravnavajo ju zato, ker sta osrednja za običajno mišljenje o moralni odgovornosti in pravičnosti. Kar zadeva večino ljudi, so subjekti, če je subjekt moralna odgovornost in pravičnost.

(II) Drug odgovor je *libertarijanski*. Inkompatibilisti so prepričani, da sta svoboda in moralna odgovornost nezdružljiva z determinizmom, nekateri od njih pa so libertarijanci, ki so prepričani, da smo svobodni in moralno odgovorni agenti in da je torej determinizem neresničen. Robert Kane v spretnem zatrjevanju inkompatibi-

ličnega-libertarijanskega primera trdi, da imajo lahko agenti v nedeterminiranem svetu svobodno voljo, saj lahko "imajo moč, da sprejemajo izbire, za katere so popolnoma odgovorni". To je, lahko "imajo moč izbire, ki jo je mogoče edino in dokončno pojasniti v okviru njihovih lastnih volj (to je značajev, motivov in prizadevanj volje)".[9] Grobo povedano, Kane meni, da ta moč temelji v možnosti, da se v agentih pojavijo prizadevanja volje, ki imajo dve značilnosti: prvič, po svoji naravi so delno nedeterministična in posledično nedoločena v svojih rezultatih; drugič, pojavljajo se v primerih, v katerih agenti poskušajo sprejeti težavno izbiro med opcijami, ki so jih nagnjeni obravnavati zaradi svojih značajev. (Paradigmatski primeri bodo primeri, v katerih se soočajo s spopadom med moralno dolžnostjo in nemoralno željo).

Vendar se stari ugovor proti libertarizmu ponovi. Kako lahko ta indeterminizem pomaga pri *moralni* odgovornosti? Če je samoumevno, da resnica determinizma izključuje resnično moralno odgovornost, kako potem lahko pomaga neresničnost determinizma? Kako lahko pojav delno naključnih ali indeterminističnih dogodkov kakorkoli prispeva k temu, da je nekdo lahko resnično moralno odgovoren, ali za svoja dejanja ali za svoj značaj? Če moja prizadevanja volje oblikujejo moj značaj na občudujoč način, in ko to počnejo, so delno indeterministična po naravi, medtem ko jih oblikuje (kot Kane dopušča) tudi že moj obstoječi značaj, zakaj nimam potem zgolj sreče?

Splošen ugovor se enako nanaša ne glede na to, ali je determinizem resničen ali neresničen in ga lahko ponovno izrečemo takole. Rodimo se s številnimi genetično določenimi predispozicijami, za katere nismo odgovorni. Podvrženi smo mnogim zgodnjim vplivom, za katere nismo odgovorni. Vse to odločilno oblikuje naš značaj, motive, splošna nagnenja in jakost naše zmožnosti za prizadevanja volje. Kasneje se sicer lahko vključimo v zavestne in intencionalne postopke oblikovanja - imenujmo te postopke S-postopki - ki so načrtovani tako, da bi vplivali na naš značaj, motivacijsko strukturo in voljo ter jih spremenili. Recimo, da vse to res počnemo. Vprašanje je potem, zakaj sodelujemo v določenih S-postopkih, v katerih sodelujemo, in zakaj sodelujemo v njih na nek poseben način, na kakršen pač sodelujemo. Splošen odgovor je, da sodelujemo v posebnih S-postopkih, v katerih pač sodelujemo glede na okoliščine, v katerih smo, zaradi nekaterih značilnosti tega, kakšni smo že. (Indeterministični dejavniki lahko tudi imajo neko vlogo v tistem, kar se dogaja, vendar nam ti ne bodo pomagali, da bomo postali odgovorni za tisto, kar počnemo.) Poteze našega že izoblikovanega značaja - imenujmo jih karakterne oz. K-poteze - pa so ali popoln produkt deterministični ali naključnih genetičnih vplivov okolja, za katere nismo odgovorni, ali pa so vsaj delno rezultat prejšnjih S-postopkov, ki so spet bodisi popoln produkt K-potez, za katere nismo odgovorni, ali produkt takih K-potez skupaj s še prejšnjimi S-po-

[9] Kane (1989), str. 254. Izpustil sem nekaj kurziv.

stopki - itn. Na koncu pridemo do prvega S-postopka, v tega pa bomo vključeni - in to na poseben način, v katerem smo bili vključeni - kot rezultat deterministič-nih ali naključnih dejavnikov okolja, za katere nismo bili odgovorni.

Če se oddaljimo od možne vloge indeterminističnih dejavnikov pri oblikovanju značaja ali osebnosti, potem lahko pretresemo njihovo možno vlogo v posebnih primerih preudarjanja in odločanja. Tudi tu se zdi jasno, da indeterministični de-javniki sploh ne morejo - pri vplivanju na tisto, kar se dogaja - prispevati k resnič-ni moralni odgovornosti. Naposled, karkoli že počnemo, to počnemo, ali kot re-zultat naključnih vplivov, za katere nismo odgovorni, ali kot rezultat nenaključnih vplivov, za katere nismo odgovorni, ali kot rezultat vplivov, za katere smo nepo-sredno, vendar pa ne prvobitno odgovorni. Poanta se zdi očitna. Nič ne more biti v sploh nobenem pogledu *causa sui*. Četudi je to lahko Bog, pa mi ne moremo bi-ti.

Kane v svojem prispevku ne pove veliko o moralni odgovornosti, vendar se zdi, da je njegovo stališče, da je resnična moralna odgovornost mogoča, če je indeter-minizem resničen. Indeterminizem pa je možen zato, ker v primerih "moralnega, preudarnega in praktičnega prizadevanja, ... resnično 'oblikujemo sebe' na tak na-čin, da smo popolnoma odgovorni za rezultat". To "oblikovanje samega sebe" po-meni, da "smo lahko prvobitno odgovorni za naše sedanje motive in značaj zaradi preteklih izbir, ki so nam te motive in značaj pomagale oblikovati in za katere smo bili prvobitno odgovorni" (nav. delo, str. 252). Ravno zaradi tega razloga smo lahko prvobitno in moralno odgovorni ne le v primerih prizadevanja, v kate-rem "oblikujemo samega sebe", temveč tudi za izbire in dejanja, ki ne vključujejo prizadevanja in brez nasprotovanja izvirajo iz našega značaja in motivov.

Zdi se, da Kane v zatrjevanju, da smo lahko prvobitno odgovorni za naše sedanje motive in značaj, *sprejme* korak (2) osnovnega argumenta. Zdi se, da sprejema te-zo, da se moramo "sami oblikovati" in da smo tako prvobitno odgovorni sami za-se, da bi bili moralno odgovorni za tisto, kar počnemo.[10] Problem, ki se pojavi s tem predlogom, je že star. Po Kaneovem pojmovanju je "prvobitna odgovornost" osebe za rezultat prizadevanja volje bistveno odvisna od delno indeterministične narave rezultata. To je zato, ker je zgolj prvina indeterminizma tista, ki prepreči, da bi prejšnji značaj in motivi popolnoma pojasnjevali rezultat prizadevanja volje (nav. delo, str. 236). Toda kako lahko ta indeterminizem pripomore k moralni od-govornosti? Kako lahko dejstvo, da je moje prizadevanje volje indeterministično na tak način, da je njegov rezultat nedoločen, stori, da sem zanj popolnoma odgo-voren, ali celo pripomore k temu, da sem zanj resnično odgovoren? Kako lahko sploh kakorkoli pripomore k moralni odgovornosti? Kako lahko naredi kazen ali nagrado za popolnoma pravično?

[10] V podporo temu stališču navaja van Inwagna (1989).

S pojmovanjem, da je moralna odgovornost odvisna od indeterminizma, je povezan še drug znan problem. Če pojmovanje sprejmemo, potem moramo dopustiti, da ni mogoče vedeti, ali je katerokoli človeško bitje sploh kdajkoli moralno odgovorno. Kajti moralna odgovornost je zdaj odvisna od neresničnosti determinizma, determinizma pa ni mogoče falsificirati. Ni nobenega razloga več za mišljenje, da je determinizem neresničen, kot za mišljenje, da je resničen, navzlic vtisu, ki ga včasih dajejo znanstveniki in popularizatorji znanosti.

(III) Tretja opcija se začne s sprejemanjem teze, da ne moremo biti prvobitno odgovorni za svoj značaj ali osebnost ali motivacijsko strukturo. Ta opcija sprejema, da je temu tako ne glede na to, ali je determinizem resničen ali neresničen. Potem neposredno spodbija korak (2) osnovnega argumenta. Sklicuje se na določeno sliko jaza, da bi tako lahko dokazala, da smo lahko resnično svobodni in moralno odgovorni navzlic dejstvu, da ne moremo biti prvobitno odgovorni za svoj značaj, osebnost ali motivacijsko strukturo. To sliko v določeni meri podpira "fenomenologija" človekove izbire - včasih doživljamo svoje izbire in odločitve tako, kot da bi bila ta slika pravilna. Vendar ni težko pokazati, da ne more biti pravilna na tak način, da bi zase lahko rekli, da smo resnično ali prvobitno moralno odgovorni za naše izbire ali dejanja.

Dokaz gre takole. Svobodni in resnično moralno odgovorni smo zato, ker je naš jaz v bistvenem pogledu neodvisen od našega značaja ali osebnosti ali motivacijskih struktur - na kratko od *ZOM*. Recimo, da smo v situaciji, ko smo pred težko izbiro med A, opraviti dolžnost, in B, slediti svoji nemoralni želji. Glede na naš *ZOM* bomo odgovorili na določen način. Naše želje in prepričanja razvijejo, vzajemno delujejo in tvorijo razloge tako za A kot za B. Naš *ZOM* stori, da se nagibamo k A ali B. Do sem je problem enak, kot smo ga že srečali: karkoli storimo, bomo storili to, kar storimo zato, ker je naš *ZOM* tak, kakršen je, ker pa niti nismo niti ne moremo biti prvobitno odgovorni za to, kakšen je naš *ZOM*, ne moremo biti prvobitno odgovorni za to, kar delamo.

Vpeljimo naš jaz, J, in si mislimo, da je J na nek način neodvisen od *ZOM*. J pretehta ugotovitve našega *ZOM* in se v luči teh odloči, toda J vključuje še moč odločanja, ki je neodvisna od našega *ZOM* tako, da se lahko naposled štejemo za resnično in prvobitno moralno odgovorne pri naših odločitvah in dejanjih, čeprav nismo prvobitno odgovorni za svoj *ZOM*. Korak (2) osnovnega argumenta je zmoten zaradi obstoja J.[11]

Težava s sliko je očitna. J se odloča na podlagi ugotovitev našega *ZOM*. Toda kakorkoli se J odloči, se odloči, kakor se odloči zato, ker je tak, kakršen je (ali se odloči drugače zato, ker se delno ali v popolnosti pojavijo v procesu odločanja indeterministični dejavniki, za katere jaz ne more biti odgovoren in za katere si ne

[11] Prim. C. A. Campbell (1957).

moremo sprejemljivo misliti, da prispevajo k naši resnični moralni odgovornosti). To pa nas vrne na začetek.

Da bi bil J vir resnične ali prvobitne odgovornosti, mora biti odgovoren za to, kakšen je. To pa ni mogoče zaradi razlogov, ki so podani v *OA*.

Zgodba o J in *ZOM* doda k opisu človekovega procesa odločanja dodatno plast, vendar ne more spremeniti dejstva, da človeška bitja ne morejo biti prvobitno samodoločujoča na tak način, da bi bila prvobitno moralno odgovorna za to, kakšna so, in torej za to, kako se odločajo in ravnajo. Zgodba je predstavljena le v grobih obrisih, vendar bi morala zadostovati za razjasnitev, da noben tovrstni korak ne more rešiti problema.

"Značaj je usoda" - tako pogosto poročajo, da je rekel Novalis.[12] Pripomba ni pravilna, saj so zunanje okoliščine del usode, vendar je poanta dobro izražena, ko pridemo do vprašanja moralne odgovornosti. Nič ne more biti *causa sui*, da pa bi bili resnično moralno odgovorni za svoja dejanja, bi morali biti - vsaj v nekaterih bistvenih mentalnih pogledih - *causa sui*. Ne moremo proizvesti sami sebe na tak način, da bi prevzeli ali predpostavili resnično moralno odgovornost za to, kakšni smo, tako da bi lahko bili resnično moralno odgovorni za to, kar delamo. Tega dejstva ne more spremeniti niti dejstvo, da bi lahko bili nezmožni, da o sebi ne bi mislili kot o resnično moralno odgovornih v običajnih okoliščinah. Niti ga ne spremeni dejstvo, da utegne biti zelo dobra stvar, da imamo to nezmožnost - tako da si utegnemo želeti, da bi se lotili nekaterih ukrepov za njeno ohranitev, če bi se zdelo, da je v nevarnosti, da bo izginila. Kot smo že pripomnili, se mnogi ne morejo upreti ideji, da je njihova zmožnost za popolno eksplicitno samozavedno presojo v situaciji izbire tista, ki zadostuje, da se vzpostavijo kot resnično moralno odgovorni agenti v najstrožjem možnem pomenu te besede. *OA* pokaže, da je to zmota. Kakorkoli smo si že v svesti samih sebe, ko preudarjamo in sklepamo, se vsako dejanje in operacija naših možganov zgodi tako, kot se zgodi, kot rezultat potez, za katere prvobitno nikakor nismo odgovorni. Toda prepričanje, da je samozavedanje naše situacije lahko zadosten temelj močne svobodne volje, je zelo močno. V vsakdanjem poteku življenja seže globlje kot racionalen dokaz in preživi nedotaknjeno, celo po tem, ko je bila dopuščena veljavnost *OA*.

VII

V nekoliko zaklinjajočem argumentu tega prispevka ni nič novega. Ponovno izreče nekatere poante, ki nemara potrebujejo ponovno zatrditev. "Vse je bilo povedano že prej," je rekel André Gide, ko je ponavljal La Bruyra, "ker pa nihče ne

[12] Na primer, George Elliot v *The Mill on the Floss*, 6. knjiga, 6. poglavje. Novalis je zapisal: "Zdaj pogosto čutim in vedno globlje uvidevam, da sta usoda in čud imeni za en in isti pojem." V Novalisovem reklu odzvanja Heraklit, fragment 119 DK.

posluša, se moramo še naprej vračati nazaj in znova in znova začenjati." To je pretiravanje, vendar pa se utegne zgoditi, da ne veliko pretiravanje, vsaj kar zadeva splošna opažanja o človekovem položaju.

Sedanja trditev je vsekakor preprosto tale: v razpravi o naravi moralne odgovornosti bi bilo prihranjenega veliko časa in bi vanjo uvedli velik del zlahka razpoložljive jasnosti, če bi preprosto poanto, ki jo vzpostvlja *OA*, splošneje priznali in jasneje izrekli. Nietzsche je menil, da je bilo popolno priznanje poante v dolgi zamudi, njegovo prepričanje, da utegne tako priznanje imeti moralne prednosti, pa zasluži nadaljnjo obravnavo.[13]

[13] Prim. R. Schacht (1993), str. 304-309. Na drugačen način je misel, da utegne imeti jasna dopustitev, da resnična ali prvobitna moralna odgovornost ni mogoča, moralne prednosti, pred nedavnim razvil Saul Smilansky (1994).

Literatura

Aristotle (1953). *Nichomachean Ethics,* prev. J. A. K. Thomson. London: Allen and Unwin.

Campell, C. A. (1957). "Has the Self 'Free Will'?", v C. A. Campbell, *On Selfhood and Godhood,* Allen and Unwin, London.

Carr, E. H. (1961). *What Is History?* London: Macmillan.

Kane, R. (1989). "Two Kinds of Incompatibilism". *Philosophy and Phenomenological Research,* 50, str. 219-254.

Kant, I. (1956). *Critique of Practical Reason,* prev. L. W. Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Kant, I. (1960). *Religion within the Limits of Reason Alone,* prev. T. M. Greene and H. H. Hudson. New York: Harper and Row.

Kant, I. (1993). *Opus postumum,* prev. E. Förster and M. Rosen. Cambridge: Cambridge University Press.

MacKay, D. M. (1960). "On the Logical Indeterminacy of Free Choice", *Mind,* 69, str. 31- 40.

Mele, A. (1995). *Autonomous Agents: From Self Control to Autonomy.* New York: Oxford University Press.

Nietzsche, F. (1966). *Beyond Good* and *Evil,* prev. Walter Kaufmann. New York: Random House.

Novalis (1802). *Heinrich von Ofterdingen.*

Sartre, J.-P. (1969). *Being and Nothingness,* prev. Hazel E. Barnes. London: Methuen.

Sartre, J.-P. (1989). *Existentialism and Humanism,* prev. Philip Mairet. London: Methuen.

Schacht, R. (1983). *Nietzsche.* London: Routledge and Kegan Paul.

Smilansky, S. (1994). "The Ethical Advantages of Hard Determinism". *Philosophy and Phenomenological Research.*

Strawson, G. (1986). *Freedom and Belief.* Oxford: Clarendon Press.

Van Inwagen, P. (1989). "When Is the Will Free?". *Philosophical Perspectives 3,* str. 399-422.

Wiggins, D. (1975). "Towards a Reasonable Libertarianism", v T. Honderich (ur.), *Essays on Freedom of Action,* Routledge, London.