

Artur Szutta

Czy naturalistyczna etyka jest możliwa?

Analiza i Egzystencja 12, 69-90

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ARTUR SZUTTA*

CZY NATURALISTYCZNA ETYKA JEST MOŻLIWA?

Słowa kluczowe: determinizm, etyka, naturalizm, odpowiedzialność, wolna wola
Keywords: determinism, ethics, naturalism, responsibility, free will

1. Wstęp

Niniejszy artykuł dotyczy pytania o możliwość naturalistycznej etyki. Zanim wyjaśnimy powód tak postawionego pytania i wskażemy cel, jaki w tej pracy chcemy osiągnąć, konieczne będą wstępne ustalenia dotyczące dwóch centralnych pojęć, do których odnosi się to pytanie.

1.1. Założenia dotyczące rozumienia etyki

Przez etykę będziemy tutaj zrozumieli filozoficzną dyscyplinę zajmującą się dobrem i złem moralnym, która posiada przynajmniej trzy cechy.

Po pierwsze, przyjmuje jako centralne sądy etyczne, sądy typu *powinienem*, *powinieneś*, *powinien* itd. Przedmiotem tych sądów jest czyn rozumiany

* Artur Szutta – adiunkt w Zakładzie Etyki i Filozofii Społecznej Uniwersytetu Gdańskiego. Publikował w „Ethosie”, „Zeszytach Naukowych KUL”, obecnie pracuje nad monografią poświęconą obywatelskiemu nieposłuszeństwu. W zakres jego zainteresowań wchodzi głównie zagadnienia związane z problematyką wolności, obywatelstwa, wielokulturowości, liberalizmu, personalizmu i refleksyjnej równowagi. E-mail: arturszutta@yahoo.com.

jako dobrowolne [wolne] i świadome działanie w aspekcie jego moralnej wartości. Sądy te dotyczą ludzkiego działania specyficznego rodzaju. Etyka nie interesuje samo bicie ludzkiego serca, metabolizm, podział komórek itp. Nie brzmią sensownie pouczenia moralne typu: „*Powinieneś wolniej trawić potrawy mięsne!*” albo: „*Nie powinieneś rosnąć tak szybko! No jak będą czuli się twój i tak o wiele mniejsi koledzy?*”. Formułowanie sądów etycznych typu „*powinieneś*” jest sensowne tylko wówczas, gdy dotyczą one działania, które ma charakter świadomy i dobrowolny. Bez tego typu sądów etyka wydaje się niemożliwa.

Po drugie, sensowność takich sądów zakłada istnienie szczególnego rodzaju podmiotu (świadomość, wolność, odpowiedzialność). Jeżeli mówię: „*Powinieneś pomóc starszej pani zanieść tę ciężką siatkę do jej domu*”, zakładam, że jesteś w stanie to uczynić świadomie i dobrowolnie. Wolność zakłada zdolność podmiotu do autodeterminacji (do autorskiego rozpoczynania nowych łańcuchów przyczynowo-skutkowych). Tak więc można mówić, że działanie [czyn] jest wolne, gdy jego decydującą przyczyną jest akt autodeterminacji podmiotu. Wolność ludzkiego czynu ujawnia się w świadomym przeżyciu dającym się wyrazić w postaci przekonania: *możę, ale nie muszę*¹. Tak rozumiana wolność zakłada istnienie alternatywnych możliwości działania. Na potrzeby tej pracy zakładam, że termin „świadomość” nie wymaga definicji. Każdy rozumie, co ma na myśli mówiąc: „*jestem tego świadomy*”².

Po trzecie, sensowność sądów powinnościowych zakłada także odpowiedzialność moralną podmiotu. Zakładając, że jesteś wolnym i świadomym autorem danego działania, przyjmuję, że jesteś za nie moralnie odpowiedzialny. I odwrotnie, przypisywanie odpowiedzialności moralnej oznacza przypisywanie sprawcy wolności i świadomości w danym działaniu. Obarczanie moralną odpowiedzialnością wiąże się z obwinianiem danej osoby za jej złe czyny albo z chwaleniem za jej dobre czyny.

¹ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL 1994, s. 148.

² Ta uwaga dotycząca podmiotu moralnego jest być może nawet ważniejsza niż nasze założenie dotyczące sądów etycznych. Nawet jeśli można argumentować, że istnieją również inne centralne sądy dla etyki, np. typu *x jest dobre*, i być może sądy typu ‘*powinieneś*’ nie są dla etyki konieczne, to nadal pozostaje prawdą, że istotne sądy etyczne zakładają istnienie podmiotu zdolnego do świadomego i dobrowolnego działania.

1.2. Założenia dotyczące rozumienia naturalizmu

Mamy świadomość, że naturalizm można różnie rozumieć, jednak nie jest naszym celem jego wyczerpująca definicja ani typologia, ograniczymy się jedynie do wskazania istotnych naszym zdaniem elementów naturalizmu. Pisząc „naturalizm”, mamy na myśli „naturalizm metafizyczny redukcyjny”, który głosi, że istnieje tylko to, co jest naturalne, naturalne jest natomiast to, co jest badane przez nauki (*sciences*)³. Tego rodzaju byty mają dwie istotne cechy – są czaso-przestrzenne i wchodzą w relacje przyczynowo-skutkowe.

Zawężenie tego, co naturalne do „bytów” wchodzących w relacje przyczynowo-skutkowe jest tożsame z głoszeniem tezy determinizmu (przyczynowego). Zgodnie z tą tezą każde zdarzenie jest zdeterminowane przez swoje przyczyny sprawcze, nie istnieją zdarzenia będące w sensie absolutnym pierwszymi przyczynami, zaś świat fizyczny jest przyczynowo domknięty, czyli wszelkie zdarzenia fizyczne mogą być wyjaśnione w świetle podstawowych przyczyn fizycznych (rozumiane w terminach podstawowych sił)⁴.

1.3. Hipoteza

Porównując te dwa pojęcia (etyki i deterministycznego naturalizmu), można postawić hipotezę, że determinizmu przyczynowego nie da się pogodzić z tezą o odpowiedzialności moralnej, a w konsekwencji tego stwierdzenia, że etyka naturalistyczna (o ile naturalizm zakłada determinizm przyczynowy) nie jest możliwa.

Do postawienia takiej hipotezy prowadzi nas następujące rozumowanie: (a) Na podstawie naszego wewnętrznego doświadczenia jesteśmy przekonani, że nasze działanie zależy od nas, w nas ma swoje ostateczne źródło⁵ i na tej podstawie opieramy zarówno przekonanie o naszej odpowiedzialności moralnej za nasze działanie, jak i przekonanie o możliwości etyki; (b) Jednakże jeśli determinizm jest tezą prawdziwą (jak pisze P. van

³ Powyższą charakterystykę naturalizmu metafizycznego redukcyjnego podają za: W. Janikowski, *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper 2008, s. 33.

⁴ Podają za: D. Pinpaneu, *Naturalism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy 2007.

⁵ Por. R. Kane, *Wprowadzenie do: tenże (red.), Free Will*, Blackwell 2002, s. 5.

Invagen), nasze działania są konsekwencjami praw natury i zdarzeń z odległej przeszłości i nie zależy od nas, co wydarzyło się, zanim się urodziliśmy ani też nie zależy od nas, jakie są prawa natury, to (c) Konsekwencje tych rzeczy (w tym nasze działanie) także od nas nie zależą⁶. Stąd dalsza konkluzja, że nie ma wolnego działania, niemożliwa jest odpowiedzialność i w związku z tym nie ma sensu formułowanie sądów typu „*Powiniem...*”. Zatem etyka jest niemożliwa⁷.

1.4. Problem oraz cel i metoda pracy

Powyższą hipotezę należy jednak zawiesić w obliczu pewnej argumentacji. Niektórzy autorzy (np. H. Frankfurt, D. Dennett)⁸ próbują dowodzić, że pojęcie odpowiedzialności moralnej nie domaga się istnienia wolności rozumianej jako autodeterminacja, zakładająca istnienie alternatywnych możliwości działania, oraz że możliwe jest pojęcie odpowiedzialności zgodne z tezą deterministyczną. Stąd celem niniejszego artykułu będzie próba odpowiedzi na pytanie, czy argumentacja powyższych autorów jest konkluzywna. W związku z tym dokonana zostanie krytyczna analiza argumentów wymienionych wyżej zwolenników naturalistycznej koncepcji pojęcia odpowiedzialności.

2. Argumentacja Dennetta

Daniel Dennett w artykule *I could not have done Otherwise – so what?* punktem wyjścia uczynił analizę tezy „*mogłem być uczynić inaczej*”, która zakłada, że dana osoba jest odpowiedzialna za swoje działanie tylko wówczas, gdy miała możliwość zadziałania inaczej, tj. jej działanie nie było zde-

⁶ Zob. P. van Invagen, *An Essay on Free Will*, Clarendon Press 1983, s. 56.

⁷ Chyba że będziemy etykę rozumieli tylko jako dyscyplinę zajmującą się definiowaniem pojęć etycznych, zgodnie z zaleceniami Ayera (por. A.J. Ayer, *A Critique of Ethics*, [w:] R. Shafer-Landau (red.), *Ethical Theory. An Anthology*, Blackwell 2007, s. 18–24).

⁸ W niniejszym tekście opieram się na dwóch artykułach wspomnianych powyżej autorów: H. Frankfurt, *Alternatywne możliwości i odpowiedzialność moralna*, [w:] J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, tłum. J. Nowotniak, seria: *Fragmety filozofii analitycznej*, Warszawa: Aletheia 1997, s. 163–177; D. Dennett, *I Could Not Have Done Otherwise – So What?*, [w:] R. Kane (red.), *Free Will*, s. 83–93.

terminowane⁹. Teza ta jego zdaniem jest bezkrytycznie przyjmowana przez wielu autorów (np. P. van Inwagen)¹⁰ i traktowana jako oczywista. Dennett przyjmuje więc robocze założenie, że jest to teza fałszywa. Wsuwa cztery argumenty za przyjęciem takiego założenia: pierwszy ma na celu ukazanie, że krytykowana teza nie jest oczywista; drugi, że istnieją przypadki braku alternatywnych możliwości, w których uznajemy istnienie odpowiedzialności moralnej; trzeci pokazuje, że istnieją konsekwencje tezy alternatywnych możliwości, które są nie do przyjęcia – w związku z tym dopytywanie się „*czy mógł on postąpić inaczej*” nie ma na celu stwierdzenia lub wykluczenia odpowiedzialności moralnej; czwarty, że można sensownie pytać „*czy mógł być postąpić inaczej*” bez zakładania moralnej odpowiedzialności (i tezy alternatywnych możliwości).

2.1. Argument pierwszy: przykłady z języka potocznego

Zgodnie z tym argumentem istnieje wiele przykładów użycia języka potocznego, z których wynika, że krytykowana teza nie jest oczywista. Jednym z przykładów jest postępowanie adwokatów na rozprawach sądowych. Chociaż w rozprawach sądowych, jak zauważa Dennett, mają miejsce dociekania, czy dana osoba nie mogła być postąpić inaczej, to jednak, jego zdaniem, zasadniczo w tych dociekaniach kwestia alternatywnej możliwości nie jest istotna. Jak zauważa, żaden adwokat nie opiera swojej obrony na dowodzeniu, że jego klient był zdeterminowany w swoim działaniu i przez to nie ponosi za nie odpowiedzialności. Także istnienie (bądź nieistnienie) alternatywnej możliwości działania nie odgrywa zdaniem Denetta prawie żadnej roli w przypadku pochwał i wyrażania wdzięczności dobroczyńcom¹¹.

Według Dennetta kiedy, w potocznych praktykach, szukamy usprawiedliwienia naszego „niemoralnego” zachowania, odwołujemy się nie tyle do braku alternatywnych możliwości („*nie mogłem być inaczej*”), ile do pojęcia „kieszeni lokalnego fatalizmu” (KLF). KLF oznacza takie szczególne okoliczności, w których podmiot nie jest w stanie zadziałać inaczej bez względu na to, czego pragnie¹². Przykładem KLF jest bycie zamkniętym

⁹ D. Dennet, *I could not have done Otherwise*, s. 84.

¹⁰ Por. P. van Inwagen, *The Incompatibility of Free Will and Determinism*, „*Philosophical Studies*” XXVII, 3 (1975), s. 185–199.

¹¹ D. Dennet, *I could not have...*, s. 84.

¹² Tamże, s. 85.

na klucz w pokoju. Oczywiście, samo znajdowanie się w KLF nie zawsze oznacza brak odpowiedzialności (mogę bowiem akceptować zewnętrzne okoliczności, które pozbawiają mnie możliwości działania), niemniej jednak, jeśli nie uda nam się dowieść, że znajdowaliśmy się w sytuacji KLF, wówczas zostajemy uznani odpowiedzialnymi za nasze działania. Analogiczna do KLF i zarazem usprawiedliwiająca czyjeś działanie (zwalniająca z odpowiedzialności moralnej) jest sytuacja poważnego osłabienia czyjejś zdolności racjonalnej kontroli (OZRK)¹³.

Zasada alternatywnych możliwości zakłada więcej niż KLF lub OZRK. Sytuacje tego typu nie są zakresowo tożsame z sytuacją braku alternatywnych możliwości, bowiem nie każdy brak alternatywnych możliwości oznacza KLF lub OZRK, co ma pokazywać następny argument Dennetta.

2.2. Argument drugi: Marcin Luter¹⁴

Argument drugi odwołuje się do słynnych słów Marcina Lutra: „*Tutaj stoję, nie mogę inaczej!*”. Luter sprzeciwiając się władzom kościoła katolickiego, twierdził, że sumienie uniemożliwia mu postąpienie inaczej. Owa niemożność postąpienia inaczej nie była związana z jego niezdolnością do racjonalnej kontroli swojego postępowania. Przeciwnie, jak pisze Dennet, Luter musiałby być szaleńcem, aby postąpić inaczej, niż nakazywało mu jego sumienie. Nie można jednak zaprzeczać (czego nie czynił i sam Luter) jego odpowiedzialności moralnej tylko na tej podstawie (jeśli uwierzymy Lutrowi), że „*nie mógł był inaczej!*”.

Dennett zastanawia się, jakie racje mogłyby leć u podstaw myślenia, że w sytuacjach takich jak ta, w której znalazł się Marcin Luter, nie ma odpowiedzialności moralnej, ponieważ „*nie mógł on inaczej!*”. Być może, pisze Dennett, zwolennicy takiej tezy zakładają, że autentycznie wolny (i odpowiedzialny) podmiot nie może działać jak zaprogramowany, dogmatyczny zombi, musi w nim być jakaś nieprzewidywalność, elastyczność. Jeśli ma on słuchać racji rozumowych, to musi być w stanie oprzeć się automatycznemu uleganiu tym racjom, musi mieć możliwość rozważania tych racji w poczuciu, że może „*uczynić inaczej!*”, niż wskazują te racje.

¹³ Tamże, s. 86.

¹⁴ Tamże, s. 86–87.

Zdaniem Dennetta byłoby to błędne rozumowanie. Możliwość „elastycznej” odpowiedzi na racje rozumowe nie domaga się alternatywnych możliwości działania w danych okolicznościach, ale jedynie zdolności do postąpienia inaczej, gdy zmieniają się okoliczności.

2.3. Argument trzeci: problem ignorancji¹⁵

Zgodnie z trzecim argumentem, gdybyśmy przyjęli, że orzekanie o odpowiedzialności danej osoby zasadza się na stwierdzeniu, czy w idealnie tych samych okolicznościach mogła ona była postąpić inaczej, musielibyśmy być w stanie zidentyfikować wszystkie okoliczności. Tylko wówczas moglibyśmy stwierdzić, czy dana osoba „mogła była inaczej...”. Tymczasem biorąc pod uwagę naszą współczesną znajomość fizyki, można powiedzieć, że zidentyfikowanie wszystkich istotnych okoliczności, i w konsekwencji stwierdzenie odpowiedzialności lub jej braku, jest wysoce nieprawdopodobne. Stąd, jeśli mamy sensownie pytać: „*czy mógł był postąpić inaczej?*”, nie możemy zadawać tego pytania z intencją określenia moralnej odpowiedzialności, co innego musimy mieć na celu.

2.4. Argument czwarty: robot¹⁶

Argument ten pokazuje, że można sensownie pytać: „*czy mógł był postąpić inaczej?*” bez zakładania moralnej odpowiedzialności. Dennett odwołuje się w nim do przykładu deterministycznej maszyny, robota, który jest kontrolowany przez wbudowany w niego mechanizm, wywołujący „przypadkową” selekcję strategii działania. Mimo tego mechanizmu wszelkie działanie robota jest zdeterminowane – tj. zrobiwszy cokolwiek, dosłownie „*nie mógł był postąpić inaczej*” (w danych okolicznościach).

Dennett zakłada, że robot w pewnym momencie popełnia, z punktu widzenia jego konstruktorów, fatalny błąd, np. unicestwia innego robota. Konstruktorzy zadają sobie pytanie: „*Czy mógł on był postąpić inaczej?*”. Zostaje przyjęte założenie, że nie miała miejsca KLF. O co konstruktorom chodzi w tym pytaniu? Nie pytają, czy robot mógł był w tych samych okolicznościach postąpić inaczej, ale czy np. można było go inaczej zaprogramować.

¹⁵ Tamże, s. 87–88.

¹⁶ Tamże, s. 88–92.

Czy odwołując się do przykładu robota, można wyciągać wnioski na temat człowieka? Dennett rozważa ewentualny zarzut, że przecież między człowiekiem a robotem istnieje istotna różnica: w przypadku robota nie interesuje nas, czy zasługuje on na karę lub orzeczenie winy; w przypadku człowieka tak. Twierdzi jednak, że chociaż człowieka uważamy za kogoś odmiennego od robota (robotom nie przypisujemy winy czy zasługi), to dla niego między człowiekiem a robotem zachodzi pewna analogia.

Człowiek także działa na wzór deterministycznej maszyny z wbudowanym mechanizmem losowego dobierania strategii działania (co może dać pozór wolności w rozumieniu posiadania alternatywnych możliwości działania). Różnica między człowiekiem a robotem (która pozwala w przypadku człowieka mówić o jego odpowiedzialności) dotyczy tego, że człowiek posiada zdolność chcenia i realizowania tego chcenia, a robot nie. Natomiast to, czy ludzkie akty chcenia zostały już zdeterminowane wieki temu, czy też przez losowy generator tuż przed momentem podjęcia decyzji, nie ma znaczenia. Jak pisze Dennett, liczy się fakt, że dany człowiek „zrobił to i chciał tego”.

2.5. Konkluzja Dennetta

Jak pisze Dennett, nasz świat jest deterministyczny, alternatywne możliwości działania nie istnieją, „wszystkie kupony zostały już rozdane eony temu”. Zwolennicy tezy alternatywnych możliwości mogą bronić jej prawdziwości, ale w świetle powyższej argumentacji, podsumowuje Dennett, należy uznać, że teza ta jest jedynie nawykiem myślowym, długowieczną iluzją filozoficzną, czerpiącą siłę ze swojej długowieczności. Jego zdaniem nie oznacza to jednak, że nie możemy być odpowiedzialni za swoje działanie. O ile nie zachodzi sytuacja KLF lub OZRK, potocznie uważamy się za moralnie odpowiedzialnych za swoje działanie. Liczy się fakt, że dany człowiek to zrobił i chciał tego.

3. Krytyka argumentów Dennetta

Załóżmy, że determinizm jest tezą prawdziwą. Nie będziemy dowodzili, że Dennett nie ma racji twierdząc, że człowiek działa na zasadzie deter-

ministrycznego mechanizmu. Skupimy się raczej na argumentowaniu, że determinizm nie wyklucza odpowiedzialności.

3.1. W odniesieniu do argumentu pierwszego: przykładów z języka potocznego

Nie wydaje się, że argument odwołujący się do faktu, iż w potocznym języku – dyskutując o moralnej odpowiedzialności – nie bierzemy pod uwagę tego, czy dana osoba mogła była postąpić inaczej, jest przekonujący.

Po pierwsze, często przepraszając, mówimy: „wybacz, sam nie wiem, co mnie napadło, uniosłem się”. Chcemy przez to powiedzieć, że coś (emocje, ale też czyjaś manipulacja, przymus) przejęło kontrolę nad naszym działaniem, przez co nasza odpowiedzialność była mniejsza, a może nawet żadna.

Po drugie, powyższe usprawiedliwienia niekoniecznie ograniczają się do tego, co Dennett określa mianem KLF lub OZRK. Gdybyśmy odkryli np. w umyśle pewnej osoby chip sterujący jej zachowaniem, nikt nie miałby wątpliwości, że jeśli działanie danej osoby było wynikiem ingerencji takiego urządzenia, takiej, że osoba ta nie była w stanie działać (nawet myśleć i pragnąć) inaczej niż w sposób wyznaczony przez działanie tego urządzenia, to nie można danej osoby obciążać odpowiedzialnością za dane działanie.

Po trzecie, odnośnie do przykładu adwokata, Dennett uważa, że nie każde działanie zdeterminowane (np. biologicznie) ma charakter KLF lub OZRK. Stąd, jego zdaniem, adwokat, broniąc swojego klienta, nie będzie się uciekał do dowodzenia, że jego klient był biologicznie zdeterminowany w swoim działaniu. Fakt, że adwokat tego nie czyni, nie znaczy jednak, że biologiczne zdeterminowanie (jeśli wyklucza alternatywne możliwości działania) nie jest okolicznością usprawiedliwiającą. Dowodzi jedynie, że adwokat nie jest przekonany o skuteczności takiej obrony, ponieważ albo (i) nie traktuje hipotezy deterministycznej serio (większość użytkowników języka potocznego nie traktuje jej serio); (ii) jest przekonany, że sędziowie (ława przysięgłych) nie potraktują tej hipotezy na serio; (iii) ma świadomość (naczytał się filozoficznej literatury z zakresu filozofii umysłu), że hipoteza deterministyczna w kontekście ludzkiej woli jest nierozstrzygalna (na poziomie epistemologicznym) – tzn. jesteśmy kognitywnie zamknięci w tym aspekcie; albo też (iv) uważa, że cały system prawa zasada się na hipotezie alternatywnych możliwości i linia obrony odwołującej się do tezy

deterministycznej wymagałaby rewolucji w systemie prawnym (zarówno w głowach sędziów, ławy przysięgłych, jak i w samych przepisach prawa), na którą to rewolucję szanse są nikłe (równe zero).

Po czwarte, nie jest prawdą, że w przypadku pochwał ignorujemy fakt, iż nasz dobroczyńca miał lub nie miał alternatywnej możliwości działania. Znane nam są z życia lub przynajmniej z literatury sytuacje, w których osoba uratowana pyta: „*Dlaczego mnie uratowałeś, przecież nie musiałeś tak ryzykować, mogłeś wybrać inne łatwe życie*”. Świadomość takiego „*nie musiałeś*” raczej wzmacnia nasze poczucie wdzięczności. Wydaje się także (z pewnością ma to miejsce w moim przypadku), że bardziej jesteśmy dumni ze swojego działania, gdy jesteśmy przekonani, że mogliśmy byli zadziałać inaczej, mniej szlachetnie, że mogliśmy ulec pokusie łatwiejszego wyboru, do którego determinowały nas nasze niższe instynkty, pragnienia, a mimo to nie ulegliśmy im. Im bardziej nasze działanie okazuje się w naszych oczach zdeterminowane niezależnymi od nas czynnikami, tym mniejsza z niego satysfakcja, tym mniej czujemy się jego autorami. Oczywiście samo sformułowanie „*mogłem być inaczej*” może wymagać zdefiniowania (czego tutaj nie czynimy).

3.2. W odniesieniu do argumentu drugiego, odwołującego się do Marcina Lutra

Przykład Marcina Lutra jest interesujący, pozwala bowiem dostrzec, że istnieją różnego rodzaju determinizmy, nie wystarcza jednak do przyjęcia wniosku, że determinizm przyczynowy nie wyklucza odpowiedzialności moralnej. Jest wiele rodzajów determinizmu (np. fizykalistyczny [przyczynowy], racjonalny, logiczny, społeczny)¹⁷, nie wszystkie jednak wykluczają, jak się wydaje, odpowiedzialność moralną. Zdaniem Dennetta przykład Lutra dowodzi, że może istnieć sytuacja, w której „*nie mogłem być postąpić inaczej*”, a mimo to jestem moralnie odpowiedzialny za swoje działanie. Nie jest to jednak przykład determinacji przyczynowej, którą zakłada naturalizm (również ten przyjęty przez Dennetta). Owszem, przyjęcie determinizmu racjonalnego (bo w szerokim sensie słowa *racjonalny* o takim determinizmie można tutaj mówić) może również być problematyczne. Przecież jeśli jesteśmy zdeterminowani w tym sensie, to być może również i w tym

¹⁷ Por. R. Kane, *Wprowadzenie*, s. 5.

przypadku nasze działanie od nas nie zależy¹⁸. Niemniej wydaje się, że jest istotna różnica (przynajmniej tak jest dostrzegana w naszym potocznym rozumieniu i użyciu języka) pomiędzy determinacją przyczynową a determinacją racjonalną.

W przypadku determinacji przyczynowej nasze działanie jest niejako mechanicznym samo-dzianiem się pewnych procesów, łańcuchów przyczynowo-skutkowych, dla których świadomość wolnego działania jest tylko złudzeniem, skutkiem ubocznym. Wolna wola nie przyczynuje, a jedynie zdaje się przyczynować. W przypadku determinacji racjonalnej nasze działanie nie jest czysto mechaniczne. Opiera się na zrozumieniu, zinternalizowaniu pewnych treści, istotnym elementem takiego zrozumienia jest moment asercji, swoistej zgody. To wewnętrzne wyrażenie zgody nie jest tylko ubocznym efektem, ale także realną przyczyną dalszych etapów myślenia, decyzji i dalszego działania. Owszem, tak może wcale nie być, to wewnętrzne przyczynowanie może być złudzeniem, jednakże nasze przekonanie jest takie, że to nie jest złudzenie i to przekonanie pozwala nam twierdzić (choć może błędnie), że Marcin Luter, pomimo przeświadczenia, że nie mógł być postąpić inaczej, był odpowiedzialny za swoje działanie.

Ponadto my, zwykli użytkownicy języka, wcale nie musimy być przekonani co do determinizmu racjonalnego w wersji, zgodnie z którą racje determinują nas zupełnie. Wydaje się, że zazwyczaj (lub przynajmniej czasami) doświadczamy siebie (naszego ja) jako rozstrzygającą przyczynę determinującą te działania, za które czujemy się moralnie odpowiedzialni – zaś inne przyczyny czy racje traktujemy jedynie jako skłaniające nas do pewnych działań, ale niedeterminujące nas w sensie absolutnym. Nawet wówczas, gdy mówimy, jak Luter: „*inaczej nie mogę*”, to mamy świadomość, że w jakimś sensie możemy (i tu znowu ujawnia się konieczność analizy zwrotu *nie mogę*), ale nie akceptujemy takiej możliwości jako pożądaney, nie zgadzamy się na nią lub nie chcemy jej. Stąd możemy mówić „*nie mogę inaczej*” i nadal czuć się moralnie odpowiedzialnymi za swoje działanie.

¹⁸ Ta intuicja skłania Invagena do sugerowania, że być może rozwiązanie problemu wolnej woli leży w możliwości kompatybilności między indeterministyczną wolną wolą a determinizmem. Choć sam ma świadomość paradoksalnych konsekwencji przyjęcia tezy indeterministycznej. Zob. P. Van Invagen, *Tajemnica metafizycznej wolności*, tłum. A. Szutta, [w:] Z. Zdybicka i in. (red.), *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin: RW KUL 1997, s. 41–51.

3.3. W odniesieniu do argumentu trzeciego: z ignorancji

Po pierwsze, jeśli przyjmiemy zdolność do autodeterminacji i uznamy, że tylko w obliczu wyjątkowo silnych przyczyn fizycznych podmiot traci zdolność autodeterminacji, wówczas nie jest konieczna dogłębna znajomość faktów fizycznych determinujących nasze działanie. Wystarczy skupić się na decydujących (istotnych) determinantach naszego działania, co wszakże w codziennych praktykach związanych z orzekaniem czyjejs odpowiedzialności czynimy (czy to w dociekaniach sądowych, czy w naukach dotyczących postępowania człowieka).

Po drugie, nawet jeśli liczba istotnych czynników determinujących nasze działanie przekracza nasze możliwości poznawcze, to nie zmienia to faktu, że zadając pytanie: „*Czy dana osoba mogła była postąpić inaczej?*”, zadajemy je (przynajmniej niekiedy) w celu znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy jest ona (prawnie lub moralnie) odpowiedzialna za swoje działanie. Nawet jeżeli nie jesteśmy w stanie ostatecznie stwierdzić zachodzenia odpowiedzialności, to dociekania te pozwalają nam przynajmniej na sformułowanie użytecznych hipotez, które w świetle znajomości nowych faktów dotyczących przyczyn wpływających na działanie danej osoby mogą zostać podtrzymane lub ulec falsyfikacji.

3.4. W odniesieniu do argumentu czwartego: robot

Argument ten w najlepszym razie dowodzi, że jesteśmy zdeterminowanymi mechanizmami oraz że obok pytania: „*czy mógł był postąpić inaczej?*” w celu stwierdzenia odpowiedzialności lub jej braku, można (a w świetle determinizmu należy) formułować to pytanie w jeszcze innym celu. Jeśli jednak przyjmiemy, że jesteśmy zdeterminowanymi mechanizmami, to wówczas nie ma sensu pytać, czy mogłem był postąpić inaczej, aby się usprawiedliwić moralnie, ponieważ odpowiedzialność moralna w ogóle nie jest możliwa.

Dennett nie przyjmuje jednak wniosku, że nie ma żadnej odpowiedzialności moralnej – chociaż jesteśmy mechanizmami analogicznymi do robota, to jednak przypisujemy sobie moralną winę lub zasługę (natomiast robotom nie). Jego zdaniem decydujące jest to, że człowiek zrobił to, czego chciał. Można jednak zapytać, dlaczego chcenie ma być decydujące? Czy ja tego chciałem, skoro nawet moje chcenie jest zdeterminowane? Rozstrzygnięcie

powyższego pytania musimy odłożyć na później, kiedy już przedstawiona zostanie argumentacja Frankfurta, wydaje się bowiem, że analiza zarówno jego argumentu, jak i jego koncepcji wolnej woli pozwoli nam bardziej satysfakcjonująco postawić pytanie o to, za jakie działania możemy czuć się odpowiedzialni moralnie w deterministycznym (w sensie determinizmu przyczynowego) świecie. Niemniej jednak wydaje się, że tego rodzaju „odpowiedzialność”, wynikająca jedynie z faktu, że ktoś tak chciał (przy jednoczesnym założeniu, że to chcenie jest zdeterminowane), ma jedynie charakter iluzji odpowiedzialności bądź w najlepszym razie jest umowna (tj. użytkownicy języka mogą się umówić, że będą siebie nazywali odpowiedzialnymi za swoje działania, jeśli będą one zgodne z aktami chcenia podmiotów działania).

2. Argumentacja Frankfurta

Punktem wyjścia rozważań Frankfurta jest zasada alternatywnych możliwości (ZAM)¹⁹. Zgodnie z tą zasadą „osoba jest moralnie odpowiedzialna za to, co zrobiła tylko wtedy, gdy mogła była postąpić inaczej”. Frankfurt słusznie dochodzi do wniosku, że zasada ta jest nie do pogodzenia z determinizmem (należałoby dodać: determinizmem przyczynowym), ponadto jest to, jego zdaniem, zasada fałszywa. Powszechna akceptacja ZAM, zdaniem Frankfurta, bierze się z tego, że brak alternatywnych możliwości jest mylnie identyfikowany z przymusem, który można u niego rozumieć w sposób analogiczny do Dennetta rozumienia KLF lub OZRK. W sytuacji przymusu, kiedy dana osoba była zmuszona działać wbrew swojej woli, można ją uznać za zwolnioną z odpowiedzialności moralnej. Ponieważ przymus jest przypadkiem braku alternatywnych możliwości, to często utożsamia się go z tą szerszą jednak kategorią.

Dlatego też autor proponuje zmodyfikowaną ZAM, która nie będzie już wprowadzała w błąd w kwestii zachodzenia lub niezachodzenia odpowiedzialności za działanie. Zmodyfikowana zasada alternatywnych możliwości, którą Frankfurt jest gotów zaakceptować, brzmi: dana osoba nie jest moralnie odpowiedzialna za to, co uczyniła, o ile uczyniła to, co

¹⁹ H. Frankfurt, *Alternatywne możliwości...*, s. 163–164.

uczyniła, tylko i wyłącznie dlatego, że musiała to uczynić²⁰. Powyższą tezę należy odczytywać w ten sposób, że w danym działaniu nie występowały wewnętrzne czynniki determinujące dane działanie, takie jak na przykład to, że dana osoba chciała uczynić to, co uczyniła, a wszystkie determinanty sprowadzają się do czynników zewnętrznych. (Tu widać podobieństwo zmodyfikowanej ZAM Frankfurta do Dennetta KLF.) Autor twierdzi, że taka zmodyfikowana teza jest do pogodzenia z tezą deterministyczną. Może przecież być tak, że zaszły pewne okoliczności uniemożliwiające osobie zadziałanie inaczej, i jednocześnie osoba ta naprawdę chciała uczynić to, co uczyniła²¹.

4.1. Black i Jones

Potwierdzeniu tej tezy mają służyć sformułowane przez Frankfurta cztery przykłady odwołujące się do postaci Blacka i Jonesa, z których najbardziej przekonujący ma być ostatni²². Zgodnie z nim niejaki Black chce, aby pewien inny człowiek o nazwisku Jones podjął określone działanie. Black nie cofnie się przed niczym, aby osiągnąć swój cel, nie chce jednak, by jego zamiary były widoczne dla Jonesa, powstrzymuje się zatem przed ingerencją, o ile nie okaże się ona konieczna. Czeką, aż Jones podejmie decyzję i dopiero wówczas, gdyby ta decyzja była nie po jego myśli, Black zacznie wpływać na Jonesa. Frankfurt zakłada, że wpływ Blacka na Jonesa będzie dla tego ostatniego do samego końca niezauważalny (tj. Jones nie będzie go świadom) oraz że Black ma możliwość na tyle szybkiego zorientowania się w zamiarach Jonesa, jak i natychmiastowej reakcji, że jest on zdolny wpłynąć na Jonesa, zanim ten zacznie działać. Ostatecznie, zgodnie z przykładem, interwencja Blacka okazuje się niekonieczna, Jones sam zdecydował się uczynić to, czego Black od niego oczekiwał.

Frankfurt wyciąga wniosek, że Jones w sposób oczywisty ponosi odpowiedzialność moralną za swoje działanie. Fakt, że nie mógł on być postąpić inaczej, w żaden sposób nie wpływał na to, że podjął to działanie z własnej woli. Jeśli bowiem działał sam z siebie, to na jego moralną odpowiedzialność nie ma żadnego wpływu fakt, że Black przez cały czas był

²⁰ Por. tamże, s. 173.

²¹ Por. tamże, s. 173–174.

²² Zob. tamże, s. 169–171.

gotów interweniować, aby Jones rzeczywiście uczynił to, co uczynił. Osoba, według Frankfurta, jest odpowiedzialna za swoje działanie, gdy naprawdę chciała uczynić to, co uczyniła²³.

2.2. Frankfurta koncepcja wolnej woli i osoby

Co według Frankfurta znaczy działać w sposób odpowiedzialny, tj. działać z siebie, czynić to, czego się naprawdę chce? Przy krytycznej analizie argumentu Dennetta zapytaliśmy, dlaczego mielibyśmy uważać czynienie tego, co dany podmiot chciał, za generujące odpowiedzialność. Frankfurt proponuje interesującą koncepcję, która mogłaby stanowić odpowiedź na to pytanie²⁴.

Podobnie jak Dennett Frankfurt uważa, że jesteśmy odpowiedzialni za działania wynikające z naszej woli, nawet jeśli jest ona fizykalistycznie zdeterminowana. Autor przyjmuje, że istnieją trudności związane z uchwyceniem pojęcia wyrażanego przez czasownik „chcieć”, dlatego proponuje pewne uściśnione rozumienie chcenia jako wyrażającego wolę podmiotu; stanowiącego motyw działania podmiotu, czyli będącego efektywnym pragnieniem podmiotu. Przez efektywne pragnienie Frankfurt rozumie takie pragnienie, które (gdy się pojawi) doprowadzi podmiot do działania (o ile nie staną na drodze do tego działania obiektywne [zewnętrzne] nieprzekraczalne przeszkody)²⁵.

Frankfurt rozróżnia rzędy pragnień²⁶. Pragnienie pierwszego rzędu to np. pragnienie napicia się wody (pragnienie X), zaś pragnienie drugiego rzędu to pragnienie pragnienia napicia się wody (pragnienie pragnienia X). Klasycznym przykładem wyrażenia pragnienia drugiego rzędu w języku polskim jest znane powiedzenie: „*Ach, żeby chciało mi się tak, jak mi się nie chce*”. Akt woli wyższego rzędu to efektywne pragnienie wyższego rzędu. Liczba rzędów jest teoretycznie nieograniczona. Mogę pragnąć pragnąć,

²³ Por. tamże, s. 174.

²⁴ W sposób wyczerpujący koncepcję tę prezentuje on w swoim artykule *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, [w:] J. Holówka (red.), *Filozofia moralności*, s. 21–39.

²⁵ Por. tamże, s. 24–25.

²⁶ Należy zauważyć, że Frankfurt mówi zarówno o różnych rzędach zwykłych zachceń, jak i różnych rzędach aktów woli. Te pierwsze niekoniecznie są pragnieniami efektywnymi, jak to jest w przypadku aktów woli. Por. tamże, s. 28–29.

żeby pragnąć pragnąć itd. Osobę cechuje właśnie posiadanie aktów woli wyższego rzędu. Są one konstytuowane (akceptowane) na mocy namysłu nad wartością pragnień pierwszego [niższego] rzędu (tego, czy są one godne pożądania, czy nie). Zdolność do aktów woli wyższego rzędu jest także, według Frankfurta, warunkiem wolności woli²⁷.

Wolność robienia, co się chce nie wystarcza, aby cieszyć się wolnością woli. Jak pisze Frankfurt, zwierzęta mogą biec w kierunku, w którym chcą, to jednak nie oznacza, że mają wolną wolę. Również brak wolności działania nie oznacza braku wolności woli. W takiej sytuacji niewątpliwie znajdował się Jones w opisanym powyżej przykładzie. Wolność woli oznacza dysponowanie wolnością pragnienia tego, czego się chce pragnąć. Wolna wola to taka, którą podmiot chce mieć (w sensie pragnień wyższego rzędu). W przypadku konfliktu pragnień wyższego rzędu osoba może określić swoją wolę w świetle aktów woli jeszcze wyższego rzędu. Jeśli tego nie czyni (nie może uczynić), jej osobowe istnienie zostaje sparaliżowane. Tak więc wydaje się, że działać w sposób moralnie odpowiedzialny według Frankfurta to działać na mocy wolnej woli zdefiniowanej jak powyżej. Jestem odpowiedzialny, gdy naprawdę chcę tego, co czynię, zaś naprawdę czynię to, czego chcę, gdy moje chcenie jest zgodne z aktem mojej woli. „*Czynię to, czego naprawdę chcę*” należy chyba interpretować jako „*czynię to, co jest zgodne z moimi aktami woli wyższego rzędu*”, czyli zgodnie z wolną wolą. Tak więc jestem odpowiedzialny, gdy działam zgodnie z wolną wolą²⁸.

5. Krytyka argumentacji Frankfurta

Teraz należy zadać pytanie, czy Frankfurtowi udało się dowieść, że odpowiedzialność moralna za dane działanie nie wymaga istnienia alternatywnych możliwości działania podmiotu oraz że wystarczy dysponowanie wolną wolą (tak zdefiniowaną, jak to proponuje Frankfurt, dającą się pogodzić z determinizmem), aby ponosić odpowiedzialność za swoje działania. Czy rzeczywiście błąd zwolenników ZAM polega na myleniu braku alternatywnych możliwości z przymusem?

²⁷ Por. tamże, s. 31.

²⁸ Zob. tamże, s. 31–35.

Być może stanowisko Frankfurta w tej kwestii jest uwarunkowane jego założeniami. Odróżnia brak alternatywnych możliwości od przymusu, ponieważ założył, że możliwa jest wolna wola, pomimo zdeterminowania przyczynowego. Gdyby Frankfurt utożsamiał przymus z brakiem alternatywnych możliwości (przynajmniej w tym sensie, że zawsze gdy mamy do czynienia z przymusem, to mamy do czynienia z brakiem alternatywnych możliwości i odwrotnie – zawsze gdy mamy do czynienia z brakiem alternatywnych możliwości, to mamy do czynienia z przymusem), musiałby albo odrzucić tezę o wolnej woli, albo odrzucić tezę determinizmu.

Jednakże stanowisko Frankfurta nie jest jedynie uwarunkowane deterministycznymi założeniami i specyficzną definicją wolnej woli. Autor bowiem próbuje wykazać, że takiej tożsamości pomiędzy przymusem a brakiem alternatywnych możliwości nie ma, również za pomocą odwołujących się do powszechnej intuicji przykładów Blacka i Jonesa. Wydaje się jednak, że można znaleźć przynajmniej dwa słabe punkty w tej argumentacji.

5.1. Alternatywy Jonesa

Po pierwsze, czy rzeczywiście Jones nie mógł być postąpić inaczej? Frankfurt zakłada, że Jones nie mógł być postąpić inaczej, jak tylko podjąć działanie, którego oczekiwał od niego Black. Wydaje się, że jest to przesłanka fałszywa. Zanim jednak wykażemy jej fałszywość, konieczna będzie analiza wyrażenia „postąpić”. Frankfurt odróżnia działanie od aktów woli. Kiedy pisze o wolności woli, mówi, że jest ona czymś innym niż wolność działania²⁹. Akty woli są czymś wewnętrznym, natomiast działanie oznacza sprawianie stanów rzeczy w świecie zewnętrznym. Kiedy Frankfurt mówi o odpowiedzialności Jonesa, ma na myśli jedynie jego odpowiedzialność za działanie (postępowanie) w świecie zewnętrznym. Stąd, kiedy Frankfurt pisze, że Jones nie mógł być postąpić inaczej, ma na myśli to, że nie mógł być inaczej działać w świecie zewnętrznym. Z tego wynikał wniosek, że bez względu na to, czego chciał (lub nie chciał), mógł być uczynić tylko jedno: to, czego od niego oczekiwał Black. Tymczasem istnieją racje, aby sądzić, że Jones miał alternatywę działania. Akt woli³⁰ jest również rodzajem działania. Jako

²⁹ Por. tamże, s. 32.

³⁰ Użycie przeze mnie słowa „wola” nie oznacza, że używam go w znaczeniu Frankfurta. Chociaż zasadniczo jego definicja woli jest przekonująca, to mam wątpliwości co do zakładania, że koniecznie musi to być efektywne pragnienie. Otóż w przypadku

składowa procesu działania, który dotyczy także zewnętrznego świata, akt woli staje się okolicznością współdefiniującą działanie. Możemy mieć do czynienia z dwoma różnymi działaniami, które zewnętrznie są nieodróżnialne, natomiast różnią się jedynie pod kątem odmiennych aktów woli.

Rozróżnienie zaproponowane powyżej ma decydujące znaczenie dla interpretacji przykładu Jonesa. Zauważmy bowiem, że Black aż do momentu zadziałania przez Jonesa musiał być w stanie gotowości do interwencji. To oznacza, że Black cały czas musiał liczyć się z tym, że istnieją dwie alternatywne możliwości: Jones podejmie decyzję (akt woli) takiego działania, jakiego Black oczekuje albo podejmie decyzję przeciwną. Choć w obu przypadkach (pamiętajmy o nieuchronności interwencji Blacka w przypadku decyzji przeciwnej jego oczekiwaniom) same zewnętrzne objawy działania Jonesa będą takie same, są „z góry” przesądzone, to nie będzie to jedna możliwość, ale dwie możliwości działania o dwóch odmiennych okolicznościach dotyczących wewnętrznych aktów woli Jonesa. Tak więc Jones miał alternatywę.

5.2. Niemożliwość działanie ‘z siebie’ w deterministycznym świecie

Po drugie, warto też przeanalizować pytanie, czy Jones – jeśli przyjmiemy determinizm – rzeczywiście może działać sam z siebie i być przez to odpowiedzialny za swoje działanie. Co to znaczy „działać samemu z siebie”? Wydaje się, że działam z siebie tylko wtedy, gdy decydujące przyczyny mojego działania pochodzą ze mnie, nie spoza mnie. Tymczasem jeśli przyjmiemy tę deterministyczną, to moja decyzja działania (akt wolnej woli), oprócz tego, że jest przyczyną mojego działania, jest także koniecznym (w sensie fizycznym) skutkiem innych przyczyn sprawczych. Być może do pewnego momentu przyczyny, które doprowadziły mnie do podjęcia decyzji, będą leżały w granicach mojego ciała (co sugerowałoby, że „działam z siebie”), ale dalsza analiza z pewnością doprowadzi do identyfikacji przyczyn poza obszarem mojego istnienia, a nawet poza czasem mojego istnienia (przed moimi narodzinami). Bez tych „zewnętrznych” przyczyn moja decyzja nie miałaby miejsca, co więcej, przyczyny te ostatecznie determinują kształt tej

nieuchronności ingerencji Blacka, jeśli Jones podejmie inną niż trzeba decyzję, trudno stwierdzić, czy jego decyzja to akt woli, czy nie – skoro nie dojdzie do samego działania.

decyzji, zatem musimy przyznać, że przyczyny mojego działania są poza mną, czyli że nie działam „*sam z siebie*”.

Skoro w deterministycznym paradygmacie niemożliwe jest działanie „*z siebie*”, to jak są możliwe akty wolnej woli, o których pisze Frankfurt? Jak pamiętamy, wolna wola według Frankfurta to taka, którą podmiot chce mieć. To chcenie natomiast jest oparte na racjonalnym namyśle. Czym jednak jest racjonalny namysł? Czy jest on zdeterminowany kryteriami racjonalności, czy też zdeterminowany przyczynowo? Nawet jeśli przyjmiemy koncepcję, że dany akt woli jest chciany w świetle aktu woli wyższego rzędu (kryteriów racjonalności przyjętych na tym wyższym poziomie chcenia), to pozostanie pytanie, w świetle jakich kryteriów zostały przyjęte te kryteria z wyższego poziomu. Gdyby Frankfurt był obiektywistą (realistą) racjonalistycznym (lub moralnym), mówiącym, że kryteria racjonalności (bądź moralności) są zakorzenione w obiektywnym świecie (np. wartości), a ludzki umysł jest w stanie je dostrzec, zrozumieć i uznać, wówczas sprawa wolnej woli być może byłaby prostsza (patrz nasza uwaga na temat determinizmu racjonalnego), ale Frankfurt przyjmuje, że wolna wola jest zdeterminowana przyczynowo. Dlatego ostatecznie staje przed problemem sprzeczności. Z jednej strony przyjmuje możliwość wolnego działania osoby, opartego na krytycznym przemyśleniu swoich pragnień w świetle pragnień wyższego rzędu, z drugiej strony kryteria tego wyboru musi uznać za zdeterminowane przyczynowo przez arbitralne (z racjonalnego punktu widzenia) pragnienia jeszcze wyższego rzędu. Aby uniknąć tej sprzeczności, Frankfurt musi zrezygnować albo z tezy deterministycznej, albo z głoszenia możliwości wolnej woli rozumianej jako działanie z siebie.

6. Wniosek

Podsumowując powyższe analizy (zarówno argumentacji Dennetta, jak i Frankfurta) na temat możliwości naturalistycznej etyki, można powiedzieć co następuje: przy założeniu deterministycznej koncepcji wolnej woli, zgodnie z którą wszelkie krytyczne przemyślenia leżące u jej podstaw są eksplikowane ostatecznie w terminach przyczyn fizycznych, kierowanie się racjami rozumowymi jest złudzeniem, epifenomenem. Jako takie nie może ono być na serio traktowane jako „*działanie z siebie*”, rzeczywiste wolne działanie, ale jako złudzenie wolnego działania. Wówczas także odpowie-

działność moralna okazuje się jedynie pochodną epifenomenu (czyli też złudzeniem). W takiej sytuacji o „odpowiedzialności” można mówić jedynie jako o elemencie pewnej gry językowej, użytecznym być może czynnikiem, sprawiającym, że nasze życie wydaje nam się sensowne i warte przeżycia, ale nie jako o obiektywnej cesze podmiotu działania. Etyka oparta na tego rodzaju złudzeniu odpowiedzialności sama musi być złudzeniem.

Powyższy wniosek nie oznacza jednak, że etyka naturalistyczna nie jest w ogóle możliwa. W artykule tym mówiliśmy o szczególnym, redukcjonistycznym rodzaju naturalizmu, zakładającym, że wszelkie zdarzenia w świecie dadzą się wyeksplikować w terminach fizycznych przyczyn sprawczych, ale przecież możliwe są też niereducjonistyczne wersje naturalizmu³¹. Jeśli naturalistyczna etyka ma być możliwa, musi ona dopuszczać możliwość podmiotowego działania, w którym podmiot jest zdolny do przyczynowania *sui generis*. Jest to bowiem warunek konieczny możliwości odpowiedzialności moralnej za swoje działanie. Taki warunek może być spełniony tylko przy założeniu, że (przynajmniej do pewnego stopnia) osoby ludzkie są czymś więcej niż tylko deterministycznymi mechanizmami *à la* robot Dennetta, że posiadają wolną wolę.

Takie założenie z kolei, jeżeli ma mieścić się w paradygmacie naturalistycznym, domaga się przyjęcia szczególnego rodzaju stanowiska dualizmu własności, przyjmującego istnienie takiej superweniencji stanów mentalnych (umysłu), która dopuszcza możliwość przyczynowania w dół, przyczynowania od stanów superwenientnych (wola, świadomość) skutkującego zmianami w świecie fizycznym, w którym stany superwenientne są przynajmniej częściowo „uwolnione” od determinacji fizycznej³².

Propozycja niereducyjnego naturalizmu jest interesująca i niewątpliwie domaga się bliższej analizy, ma jednak (przynajmniej w przypadku niereducyjnego fizykalizmu), jak się wydaje, co sugeruje Jaegwon Kim,

³¹ Przykładem takiego naturalizmu jest niereducyjny fizykalizm, który według Jaegwona Kima stanowi obecnie dominującą odmianę fizykalizmu. Zob. J. Kim, *Causation and Mental Causation*, [w:] B.P. McLaughlin, J. Coohen (red.), *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, Blackwell 2007, s. 227–242.

³² Takie stanowisko niereducyjnego naturalizmu zdają się zajmować np. Terence Horgan czy Barry Loewer. Por. T. Horgan, *Mental Causation*, „Philosophical Perspectives” 3 (1989), s. 47–76; B. Loewer, *Mental Causation or Something Near Enough*, [w:] B.P. McLaughlin, J. Coohen (red.), *Contemporary Debates*, s. 243–264.

istotną wadę. Chociaż z jednej strony przyjmuje się w jego ramach, że własności mentalne mają zdolność do przyczynowania *sui generis* oraz że nie dają się całkowicie zredukować do własności fizycznych, to z drugiej strony zakłada się tam również, że własności mentalne mają zdolność przyczynowania dzięki zdolnościom przyczynowania, jakie posiadają ich fizyczne nośniki (*realizers*), oraz przyjmuje się tezę o kauzalnej domkniętości świata. Dla Kima twierdzić, że stany mentalne posiadają swoją kauzalną efektywność jedynie poprzez zdolność do przyczynowania, jaką posiadają ich fizyczne nośniki, jak np. neurony, prowadzi do epifenomenalizmu, stanowiska, zgodnie z którym stany mentalne to jedynie epifenomenalne skutki uboczne zdeterminowanych przyczynowo stanów fizycznych, czyli, jak pisze Kim, nieredukcyjny naturalizm pozbawia się nieredukcyjnej części swojego nieredukcjonizmu³³. Oczywiście powyższej uwagi nie można uznać za rozstrzygającą, debata dotycząca możliwości nieredukcyjnego naturalizmu wymaga znacznie więcej miejsca niż jeden akapit.

Niemniej jednak w świetle powyższych rozważań należy stwierdzić, że teza o niemożliwości etyki naturalistycznej (przynajmniej przy założeniu determinizmu przyczynowego) zostaje podtrzymana. Determinizm wyklucza możliwość odpowiedzialnego podmiotu. Argumenty za kompatybilizmem determinizmu przyczynowego i tezy o możliwości moralnej odpowiedzialności są niekonkluzywne, tj. na ich podstawie nie można dowieść, że fakt determinacji fizycznej (i związany z nim brak alternatywnych możliwości działania [poza wyjątkami KLF i OZRK]) nie wyklucza moralnej odpowiedzialności. Oczywiście bronionego w tym artykule stanowiska nie należy utożsamiać z obroną indeterminizmu, zgodnie z którym istnienie wolnej woli domaga się braku wszelkiej determinacji. Zgadza się z Invagenem, że całkowite niezeterminowanie aktów woli również może stanowić zagrożenie dla wolności³⁴, niemniej jednak jest to problem, którym w tym artykule zajmować się nie będziemy.

³³ Zob. J. Kim, *Causation and Mental Causation*, s. 239.

³⁴ Por. P. Van Inwagen, *Tajemnica metafizycznej wolności*.

IS NATURALISTIC ETHICS POSSIBLE?

Summary

The paper concerns the possibility of naturalistic ethics. It seems that ethics properly understood must be described as a discipline necessarily focused on evaluation of human action, analyzed in the light of its moral value. Such evaluation, in turn, presupposes an agent who is responsible for his or her actions. So understood agent seems impossible without agent's being capable of self-determination in action. According to the naturalistic thesis, however, such freedom is impossible; all human action is causally determined, with no place for 'sui generis' causation, and such a thesis must be interpreted as excluding the possibility of responsibility for one's action. If so, then the concept of naturalistic ethics seems contradictory.

Nonetheless, some authors (ex. Frankfurt and Dennett) try to show that the concept of moral responsibility (so crucial to ethics) does not necessarily entail freedom understood as 'sui generis' causation, and therefore it is compatible with determinism. In this paper I analyze their argumentation with the purpose to assess its conclusiveness. The conclusion I reach is that responsibility postulated by Frankfurt or Dennett is to be understood as merely epiphenomenal, as such it must be treated more like an illusion than a real property of human beings. Therefore, the thesis that naturalistic ethics is a contradictory concept seems to maintain its soundness.