

GALEN STRAWSON

O NIEMOŻLIWOŚCI CAŁKOWITEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI MORALNEJ*

1

Istnieje pewne rozumowanie — będę je nazywał Argumentem Podstawowym — które zdaje się dowodzić, że nie możemy być prawdziwie lub całkowicie (*ultimately*¹) odpowiedzialni moralnie za nasze działania. W jego świetle nie ma znaczenia, czy determinizm jest prawdziwy, czy fałszywy —

Prof. GALEN STRAWSON — Department of Philosophy, University of Texas w Austin, USA; adres do korespondencji — e-mail: gstrawson@mac.com

* Tłumaczenie za: Galen STRAWSON, „The Impossibility of Ultimate Moral Responsibility”, w: TENŻE, *Real Materialism and Other Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2008), 319–331. Pierwotna wersja tego tekstu ukazała się jako: „The Impossibility of Moral Responsibility”, *Philosophical Studies* 75 (1994), 1–2: 5–24. Przekład za zgodą Autora. Tłumaczenie powstało w wyniku realizacji projektu badawczego nr 2015/17/N/HS1/02178 (*Świadomość, wolna wola, jaźń. Metafizyka Galena Strawsona*) finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki. (Przyp. tłum.).

¹ Fraza *ultimate responsibility* jest kłopotliwa do przełożenia, ponieważ występuje ona w dwóch znaczeniach — jako odpowiedzialność *ostateczna* oraz jako odpowiedzialność *całkowita*. Pierwsze znaczenie odpowiedzialności kładzie nacisk na następstwo kauzalne i poszukiwanie pierwszej przyczyny działania, która — aby być wolna — musiałaby być *causa sui*. W drugim znaczeniu podkreśla się fakt, że odpowiedzialność jest wyłączną odpowiedzialnością podmiotu, co zarazem pozwala na zdefiniowanie jej jako umożliwiającej racjonalne nagradzanie lub karanie. W artykule tym konsekwentnie idę za drugą z propozycji. Czynie tak z tego względu, że pojęcie odpowiedzialności całkowitej wydaje się szersze, tzn. obejmuje również sprawstwo ostateczne, podczas gdy mówienie o samej odpowiedzialności ostatecznej nie suponuje, że jest ona całkowita. Tłumaczenie to nie jest jednak doskonałe, gdyż niemożliwość całkowitej odpowiedzialności sugeruje, że możliwa jest odpowiedzialność częściowa. Choć Strawson takowej nie wyklucza, można ją postulować wyłącznie na gruncie zmienionej definicji wolnej woli, którą proponuje on m.in. w artykule „Free Agents”, w: Galen STRAWSON, *Real Materialism and Other Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2008), 359–385. (Przyp. tłum.).

w obu wypadkach nie ponosimy całkowitej odpowiedzialności moralnej za to, co czynimy.

Choć Argument Podstawowy przybiera różne formy w literaturze na temat wolnej woli, jego myśl przewodnią można bez trudu uchwycić. (1) Nic nie może być *causa sui* — nic nie może być przyczyną samego siebie. (2) Aby być prawdziwie odpowiedzialnym moralnie za własne działania, przynajmniej pod pewnymi istotnymi względami umysłowymi, musi się być *causa sui*. (3) A zatem nikt nie może być prawdziwie odpowiedzialny moralnie.

W tym artykule zamierzam ponownie rozpatrzyć Argument Podstawowy z nadzieją, że każdy, kto uważa, iż możemy być prawdziwie lub całkowicie odpowiedzialni moralnie za swe działania, będzie mógł stwierdzić, dlaczego pogląd ten jest błędny. Myślę, że taki wniosek jest oczywisty, mimo że nie docenia się go w najnowszych dyskusjach nad wolną wolą — być może dlatego, że trudno wysunąć przeciw niemu zarzuty. Sądzę, że oczywistość argumentu sprawia wręcz, iż staje się on tym mniej przekonujący, im większy kładzie się na niego nacisk, co wynika być może z wrodzonej przekory, charakterystycznej dla ludzi w ogóle, a dla filozofów w szczególności. Dopóki jednak pozostaje on przedmiotem dyskusji, nie martwi mnie, że może stać się mniej wiarygodny: pod względem formalnej poprawności jest on w stanie obronić się sam.

Bardziej rozwinięta wersja Argumentu Podstawowego przebiega następująco²:

(1) Mówiąc o wolnych działaniach, mamy głównie na myśli działania wykonywane celowo (w przeciwieństwie do odruchów czy bezwiednych czynności nawykowych).

(2) Celowe działanie stanowi funkcję tego, jakim się jest w aspekcie umysłowym. (Jest to również funkcja wzrostu, siły czy miejsca w czasoprzestrzeni, ale w przypadku moralnej odpowiedzialności czynniki umysłowe odgrywają kluczową rolę).

(3) Aby zatem być prawdziwie odpowiedzialnym za swoje działania, należy być, przynajmniej pod pewnymi względami, prawdziwie odpowiedzialnym za to, jakim się jest w aspekcie umysłowym.

(4) Aby jednak być prawdziwie odpowiedzialnym za to, jakim się jest w aspekcie umysłowym, przynajmniej pod pewnymi względami, należy mieć na to wpływ. Nie wystarczy przy tym być przyczyną tego, jakim się jest

² Zaczepnięto z Galen STRAWSON, *Freedom and Belief* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 28–30.

[obecnie] w aspekcie umysłowym. Powinno się również świadomie i jednoznacznie wybrać swój stan w aspekcie umysłowym pod pewnymi względami, a ponadto doprowadzenie do zaistnienia tego stanu musiało zakończyć się powodzeniem.

(5) Nie można jednak uznać, że taki świadomy, racjonalny wybór siebie w aspekcie umysłowym był pod jakimkolwiek względem możliwy bez założenia, że istniało się już w aspekcie umysłowym, wyposażonym w zasadę wyboru, na przykład W_1 — preferencje, wartości, pozytywne nastawienie, ideały — w świetle których dokonało się wyboru, jakim być.

(6) Ale wtedy, aby być prawdziwie odpowiedzialnym za wybór tego, jakim się jest pod pewnymi względami w aspekcie umysłowym, należałoby być prawdziwie odpowiedzialnym za posiadanie zasady wyboru W_1 , w świetle której zdecydowano, jakim być.

(7) Lecz aby tak było, należałoby uprzednio wybrać W_1 w sposób racjonalny i świadomy.

(8) W tym celu trzeba by jednak dysponować pewną zasadą wyboru — W_2 , w świetle której wybrano W_1 .

(9) I tak dalej. W ten sposób zaczyna się regres, którego nie sposób zatrzymać. Prawdziwa samodeterminacja jest niemożliwa, ponieważ wymaga dopełnienia nieskończonej serii wyborów zasad wyboru³.

(10) A zatem prawdziwa odpowiedzialność moralna jest niemożliwa, ponieważ wymaga samodeterminacji, jak wskazałem w (3).

Choć taka argumentacja może się wydać wydumana, da się ją przeformułować tak, by brzmiała bardziej naturalnie: (1) Bez wątplenia początkowo jest się takim, jakim się jest ze względu na czynniki dziedziczne i wcześniejsze doświadczenia, za które w żadnej mierze nie można odpowiadać (ani moralnie, ani w jakikolwiek inny sposób). (2) Podejmowane w toku dalszego życia próby zmiany tego, jakim się jest ze względu na czynniki dziedziczne i przeszłe doświadczenia, nie wystarczają, by stać się prawdziwie odpowiedzialnym moralnie za to, jakim się jest. Jest tak dlatego, że (3) zarówno pojawienie się motywacji do zmiany samego siebie, jak i rezultat tej zmiany, determinowane są tym, jakim się było w wyniku wpływów czynników dziedzicznych oraz przeszłych doświadczeń. Natomiast (4) jakiekolwiek dalsze zmiany byłyby możliwe tylko wtedy, gdyby spowodowało się pewne zmiany, które same byłyby jednak determinowane przez początkowe zmiany, wynikające z czynników dziedzicznych i poprzednich doświadczeń. (5) Na tym

³ Znaczy to, że nieskończona seria musiałaby mieć początek i koniec, a to jest niemożliwe.

nie koniec, gdyż w niektórych przypadkach może się okazać, że pewne zmiany tego, jakim się jest, powodowane są nie tylko czynnikami dziedzicznymi czy doświadczeniem, ale również wpływem zdarzeń niezdeterminowanych lub losowych. Absurdem jest jednak twierdzić, że czynniki te, za które *ex hypothesi* nie jest się w najmniejszym stopniu odpowiedzialnym, mogą mieć jakikolwiek wpływ na prawdziwą moralną odpowiedzialność za to, jakim się jest.

Nie chodzi zatem o to, że ludzie nie mogą zmienić tego, jacy są, pod pewnymi bowiem względami są do tego zdolni (co zdają się przeceniać mieszkańcy Ameryki Północnej i czego często nie doceniają Europejczycy). Wniosek jest słabszy: nie można twierdzić, że ludzie są w stanie zmienić się tak, aby być lub stać się prawdziwie czy całkowicie odpowiedzialnymi moralnie za to, jacy są, a przez to — by odpowiadać za swe działania.

2

Jak dotąd spotkałem się z dwiema reakcjami na Argument Podstawowy. Z jednej strony przekonuje on prawie wszystkich studentów, z którymi dyskutowałem na temat wolnej woli i moralnej odpowiedzialności⁴. Z drugiej zaś we współczesnych dyskusjach nad wolną wolą i odpowiedzialnością często odrzuca się go jako błędny, nieistotny, głupi, zbyt ostry albo świadczący o metafizycznej megalomanii. Uważam jednak, że Argument Podstawowy skutecznie dowodzi, iż nie możemy być moralnie odpowiedzialni w taki sposób, jak się na ogół zakłada. Myślę również, że to naturalne światło [rozumu], a nie lęk, przekonuje moich studentów, iż tak jest. Dlatego sądzę, że warto przedstawić ten argument ponownie — w prostszej czy przystępniejszej wersji, a następnie raz jeszcze zapytać, na czym polega jego niepoprawność.

Niektórzy mogą powiedzieć, że — mimo iż poprawny — nie wydaje się on szczególnie interesujący czy ważny dla debat nad wolną wolą. Wątpię jednak, by ktokolwiek, kto nie jest filozofem lub kto dopiero zaczyna przygodę z filozofią, zgodził się z tym stwierdzeniem. Jeśli chcemy zajmować się wolną wolą oraz moralną odpowiedzialnością, uwzględnienie jakiegś

⁴ W ciągu piętnastu lat odrzuciły go dwie osoby. Obie były wierzące i argumentowały na gruncie ogólnego i radykalnego sceptycyzmu, że nie wiemy prawie nic, przez co nie możemy również wiedzieć, czy moralna odpowiedzialność nie jest możliwa, ale w sposób, którego nie rozumiemy.

wersji Argumentu Podstawowego jest najbardziej naturalnym punktem wyjścia. Z pewnością zaś należy go rozważyć w którymś momencie pełnej dyskusji nad tymi zagadnieniami, nawet jeżeli jego wniosek jest oczywisty. Wiara w ten rodzaj absolutnej moralnej odpowiedzialności, którą to rozumowanie kwestionuje, pozostawała przez długi czas centralnym punktem religijnej, moralnej i kulturowej tradycji Zachodu, nawet jeśli dziś owa tradycja zdaje się powoli zanikać (co można kwestionować). Historycznie rzecz biorąc, rozważania nad moralną odpowiedzialnością stanowiły główny motor napędowy — a wręcz *ratio essendi* — dyskusji wokół zagadnienia wolnej woli. Jedynym zatem sposobem, by wskazać, że (1) Argument Podstawowy nie jest kluczowym punktem debaty wokół wolnej woli, byłoby dowiedzenie, że (2) nie jest nim również kwestia moralnej odpowiedzialności. Można oczywiście tak interpretować słowo „wolny”, by próbować bronić twierdzenia (2), jednak, bez względu na to, jest ono ewidentnie fałszywe⁵.

Kiedy stwierdzam, że krytykowane w oparciu o Argument Podstawowy pojęcie moralnej odpowiedzialności zajmuje centralne miejsce w tradycji Zachodu, nie sugeruję, że jest to sztuczny, lokalny konstrukt judeochrześcijańsko-kantowski, który nie pojawia się nigdzie indziej w historii ludzkości; nawet jednak gdyby tak było, nie umniejszałoby to znaczenia tego poglądu dla nas i zainteresowania, jakie budzi. Oczywiście wydaje się przypisanie go Arystotelesowi⁶, znamienny jest też fakt, że badania antropologiczne sugerują, iż większość ludzkich społeczności można sklasyfikować albo jako „kultury winy”, albo jako „kultury wstydu”. Choć żadna z tych dwóch podstawowych emocji moralnych nie wymaga rozumienia człowieka jako prawdziwie odpowiedzialnego moralnie za własne działania, to fakt ich rozpowszechnienia sugeruje co najmniej, że koncepcja moralnej odpowiedzialności, zbliżona do naszej, jest naturalną składową ludzkiego uposażenia moralno-pojęciowego.

W rzeczy samej pojęcie moralnej odpowiedzialności wiąże się ściślej z pojęciem winy niż wstydu. W wielu kulturach wstyd może być efektem działań [przedstawicieli] władzy czy członków rodziny, a nie własnych

⁵ Znamienny jest fakt, że zarówno Robert Kane („Two Kinds of Incompatibilism”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1989), 2: 219–254), jak i Alfred Mele (*Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy* (New York: Oxford University Press, 1995)), autorzy dwóch najlepszych, wydanych ostatnio niekompatybilistycznych prac poświęconych wolnej woli i autonomii, stosunkowo niewiele mówią na temat moralnej odpowiedzialności.

⁶ Por. ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska*, księga III, rozdział 5, tłum. D. Gromska (Warszawa: PWN, 1956), 89–96.

czynów. W takich przypadkach poczucie wstydu nie pociąga za sobą koniecznie (choć i nie wyklucza) niesprecyzowanego, irracjonalnego wrażenia, że jest się jakoś odpowiedzialnym za zachowanie członka rodziny czy [przedstawiciela] władzy. Przypadek winy jest mniej jasny. Bez wątpienia ludzie mogą poczuwać się do winy (lub mogą sądzić, że czują się winni) za rzeczy, za które nie są odpowiedzialni, zwłaszcza w sensie moralnym. Jest jednak znacznie mniej oczywiste, czy mogą czuć się winni bez przeświadczenia, że w istocie ponoszą odpowiedzialność.

3

Takie komplikacje, typowe dla psychologii moralności, pokazują, jak duże znaczenie ma próba doprecyzowania dyskutowanego rodzaju odpowiedzialności. Jaki rodzaj „prawdziwej” odpowiedzialności moralnej ma się na myśli twierdząc, że jest ona niemożliwa, a zarazem powszechnie przyjmowana?

Przy odpowiedzi na to pytanie bardzo pomocna okazuje się tradycyjna opowieść o niebie i piekle. W moim rozumieniu prawdziwa odpowiedzialność moralna to taka, której posiadanie sprawiałoby, że przynajmniej *sensowne* byłoby sprawiedliwe skazanie kogoś na (wieczne) potępienie w piekle lub nagrodzenie (wieczną) radością w niebie. Podkreślenie słowa „sensowne” jest ważne, ponieważ nie trzeba wierzyć w niebo i piekło, aby zrozumieć zilustrowane w ten sposób pojęcie prawdziwej odpowiedzialności moralnej lub aby przyjmować jej istnienie. Jest wprost przeciwnie: w obronie tak pojmowanej odpowiedzialności staje wielu ateistów. Historia ta okazuje się użyteczna dlatego, że przekonująco obrazuje *rodzaj* absolutnej czy całkowitej odpowiedzialności, której posiadanie przypisywało sobie — i wciąż przypisuje — wielu ludzi. Wyjątkowo jasno wyraża ona jej cel oraz siłę.

Nie trzeba jednak odwoływać się do wiary religijnej, aby podać przykłady sytuacji dnia codziennego, które mają fundamentalny wpływ na pojawienie się przekonania o prawdziwej odpowiedzialności. Załóżmy, że w świąteczny dzień wyruszasz na wieczorne zakupy, by za ostatnie dziesięć funtów kupić ciasto. Na schodach do sklepu spotykasz kwestującego przedstawiciela organizacji charytatywnej. Zatrzymujesz się; z pełną oczywistością wiesz, że twoje dalsze działanie zależy wyłącznie od ciebie. Oznacza to, że jesteś prawdziwie i radykalnie wolny w swej decyzji, przez co będziesz całkowicie odpowiedzialny moralnie za wybór, którego dokonasz. Nawet jeśli jesteś deterministą i wiesz, że za pięć minut stwierdzisz, iż to, co

zrobiłeś, było z góry wyznaczone, nie możesz zakwestionować absolutności i nieuniknioności swojej wolności oraz moralnej odpowiedzialności za podjętą decyzję. Tak samo jest również w przypadku uznania poprawności Argumentu Podstawowego, zgodnie z którym nie można być całkowicie odpowiedzialnym za to, jakim się jest i co się wybiera. W obu przypadkach prawdą jest, że ktokolwiek znajduje się w takiej sytuacji, jego wolność i prawdziwa moralna odpowiedzialność wydają się zarazem oczywista i absolutna.

Znaczące czy nieistotne, moralnie ważne czy neutralne — takie sytuacje wyboru regularnie zdarzają się w życiu każdego człowieka. Myślę, że to one właśnie stanowią istotę doświadczenia wolności i są podstawowym powodem, dla którego nie potrafimy zrezygnować z przekonania o prawdziwej czy całkowitej odpowiedzialności moralnej. Pojawiają się także inne pytania, na przykład: czemu ludzie doświadczają sytuacji wyboru w taki, a nie inny sposób? Interesująca jest również kwestia, czy jakikolwiek wyrafinowany poznawczo, racjonalny oraz samoświadomy podmiot działania musi tak właśnie doświadczać sytuacji wyboru⁷. Zagadnienia te stanowią doświadczeniowy fundament, na którym nabudowane jest przekonanie o prawdziwej odpowiedzialności moralnej.

4

Chciałbym raz jeszcze przedstawić Argument Podstawowy. Zanim jednak to zrobię, przywołam poglądy tych, którzy sądzili, że pewien rodzaj prawdziwej lub całkowitej odpowiedzialności za to, jakim się jest, stanowi konieczny warunek prawdziwej czy całkowitej odpowiedzialności moralnej za działania, oraz którzy — pewni całkowitej odpowiedzialności moralnej za własne czyny — wierzyli, że ów warunek może zostać spełniony⁸.

Edward H. Carr twierdził, że „każda dorosła istota ludzka odpowiada moralnie za swoją osobowość”⁹. Jean-Paul Sartre mówił o „wyborze, który

⁷ Por. Donald M. MACKAY, „On the Logical Indeterminacy of Free Choice”, *Mind* 69 (1960), 1: 31–40, a także dyskusję nad „prawdziwym, niekompatybilistycznym deterministą” w G. STRAWSON, *Freedom and Belief*, 281–286.

⁸ Podejrzewam, że za punkt wyjścia obierali oni subiektywną pewność co do własnej całkowitej odpowiedzialności moralnej. Do tej refleksji przywiodła ich zatem myśl, że nie mogą być moralnie odpowiedzialni, jeżeli w istotny sposób nie są odpowiedzialni za bycie takimi, jacy są. Stąd też ich konkluzja, że w rzeczy samej ponoszą odpowiedzialność za to, jacy są.

⁹ Edward H. CARR, *Historia. Czym jest*, tłum. Piotr Kuś (Poznań: Zysk i S-ka, 1999), 120.

każdy człowiek dokonuje co do własnej osobowości”¹⁰ oraz utrzymywał, że „człowiek jest odpowiedzialny za to, czym jest”¹¹. W jednym z późniejszych wywiadów oceniał on swoje twierdzenia na temat wolności jako nieostrożne, wciąż jednak utrzymywał, że w dosłownym sensie „ostatecznie jest się zawsze odpowiedzialnym za to, z czego się składa”¹². Kant bardzo jasno opisywał to stanowisko, kiedy mówił, że „to, czym człowiek jest w sensie moralnym albo czym powinien się stawać, dobrym lub złym, tym musi *sam siebie* uczynić, albo już się tym uczynił. Oba [stany] muszą być skutkiem jego wolnej woli, bo w przeciwnym razie człowiek nie byłby za nie odpowiedzialny, a więc nie mógłby być *moralnie* dobry ani zły”¹³. Ponieważ Kant zobowiązał się w ten sposób do wiary w radykalną odpowiedzialność moralną, utrzymywał, że taka samokreacja naprawdę zachodzi, i pisał o „charakterze, który [istota rozumna] sama sobie nadaje”¹⁴, a także o „wiedzy o samym sobie, jako o osobie, która [...] jest swym własnym sprawcą”¹⁵. John Patten, były minister edukacji w brytyjskim rządzie oraz zdeklarowany katolik, najwyraźniej pozostający pod wpływem idei grzechu, twierdził, że „jest oczywiste samo przez się, iż dorastając każdy z nas wybiera, aby być dobrym lub złym”¹⁶. Jest zatem jasne, że traktował on taki wybór jako wystarczający, aby przypisać nam moralną odpowiedzialność w odmianie „niebo i piekło”¹⁷.

¹⁰ Strawson powołuje się w tym miejscu na cytaty z *Bytu i nicości* w przekładzie Hazela Barnes’a, jednak nie pojawia się tam przytoczony fragment. (Przyp. tłum.).

¹¹ Jean-Paul SARTRE, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. Janusz Krajewski (Warszawa: Muza, 1998), 28.

¹² Jean-Paul SARTRE, „Itinerary of a Thought”, *New Left Review* 58 (1969), 5–6: 43–66. Cyt. za: David WIGGINS, „Towards a Reasonable Libertarianism”, w: *Essays on Freedom of Action*, red. Ted Honderich (London: Routledge, 1975), 31–62.

¹³ Immanuel KANT, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. Aleksander Bobko (Kraków: Homini, 2007), s. 72; wyróżnienia G. Strawsona.

¹⁴ Immanuel KANT, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. Jerzy Gałeccki (Warszawa: PWN, 2005), 161.

¹⁵ Immanuel KANT, *Opus postumum*, red. Eckart Foster, tłum. Eckart Foster i Michael Rosen (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 213.

¹⁶ John Patten w *The Spectator*, styczeń 1992.

¹⁷ Te cytaty mogą pobudzać do licznych pytań, których nie będę tu rozważał. Na przykład niejednokrotnie trudno jest uzyskać pewność co do znaczenia słów Sartre’a. Obecność jednak cytowanych fragmentów ma znaczenie przy każdej spójnej próbie interpretacji jego poglądów. Podobnie jest z Kantem, którego wypowiedź może wydawać się osobliwa, jako że możliwość naszej wolności jest ugruntowywana przez posiadanie niepoznawalnej, aczasowej natury noumenalnej. Wiarygodne jest jednak przypuszczenie, że — zgodnie z jego poglądami — aby prawdziwa moralna odpowiedzialność mogła w ogóle istnieć, nawet w świecie noumenów musi zachodzić radykalna czy ostateczna samodeterminacja, której aczasowego charakteru nie da się jednak nawet pomyśleć.

Mimo że na ogół nie jesteśmy tak refleksyjni, wydaje się, że mamy chwiejną i niepopartą dowodami tendencję do poczuwania się do odpowiedzialności — odpowiadania — za to, jacy jesteśmy. Ten punkt jest wyjątkowo wrażliwy, bo na ogół nie uważamy, że w określonym czasie w przeszłości przeszliśmy jakiś rodzaj aktywnego procesu samodeterminacji. Celne jednak wydaje się spostrzeżenie, że pod wieloma względami bezrefleksyjnie doświadczamy samych siebie tak, jak gdybyśmy istotnie wierzyli, że naprawdę wzięliśmy udział w takim procesie.

Czasami jakaś część charakteru — pożądanie czy skłonność — mogą sprawiać wrażenie nieswoich czy obcych. Dzieje się tak jednak wyłącznie w kontekście występujących w tle cech charakteru, których nie doświadczamy jako obcych, lecz raczej jako „utożsamianych” z nami (jest koniecznie prawdziwe, że tylko w relacji do takiego tła dana cecha charakteru może wydawać się obca). Wprawdzie niektórzy ludzie doświadczają rozdarcia pod wpływem impulsów odczuwanych jako całkowicie obce, ale zazwyczaj dominuje poczucie ogólnej tożsamości z własnym charakterem, które niesie ze sobą wrażenie kontroli oraz odpowiedzialności za to, jakim się jest (nawet w przypadku cech charakteru, których się nie lubi). Również w tym wypadku wydaje się, że znajdujemy niewyrażoną zazwyczaj, lecz uznawaną *implicite* myśl, iż prawdziwa czy całkowita odpowiedzialność moralna za własne działania wiąże się jakoś z odpowiedzialnością za to, jakim się jest. Na ogół pod odpowiednią presją jesteśmy w stanie się na to zgodzić.

W potocznym myśleniu pojawia się jednak inna jeszcze, silna tendencja — do uznawania całkowitej odpowiedzialności moralnej wyłącznie ze względu na pełną świadomość samego siebie jako działającego podmiotu, który staje przed wyborami, nawet wtedy, gdy charakter owego podmiotu całkowicie pozbawiony jest samodeterminacji. Powróć do tego punktu w dalszej części tekstu.

5

Zamierzam teraz ponownie zaprezentować Argument Podstawowy, tym razem w swobodniejszej formie dialogu. Nowe sformułowania umożliwiają wysunięcie nowych zarzutów, co może jednak okazać się pożyteczne.

(1) Działasz tak, a nie inaczej w każdej sytuacji, w której się znajdujesz, ze względu na to, jaki jesteś.

A zatem:

(2) Aby być prawdziwie odpowiedzialnym moralnie za to, co robisz,

musisz być w pełni odpowiedzialny za to, jaki jesteś — przynajmniej pod pewnymi istotnymi względami umysłowymi.

Albo:

(1) To, co robisz świadomie w okolicznościach, w jakich (sądzisz, że) się znajdujesz, wpływa w sposób konieczny z tego, jaki jesteś.

Co oznacza, że:

(2) Musisz uznać pewien stopień odpowiedzialności za to, jaki jesteś, aby uznać pewien stopień odpowiedzialności za swoje celowe działania w okolicznościach, w jakich (sądzisz, że) się znajdujesz.

Komentarz: raz jeszcze przyjmuję założenie o „niektórych aspektach umysłowych”. Rzecz jasna nie można być odpowiedzialnym za własną płć, podstawowe cechy fizyczne, wzrost itp. Jeżeli jednak ktoś nie byłby odpowiedzialny za nic, co go dotyczy, jak mógłby być odpowiedzialny za swoje czyny, zakładając prawdziwość przesłanki (1)? Oto podstawowe pytanie; wydaje się jasne, że jeżeli ktoś ma być odpowiedzialny za jakikolwiek aspekt siebie, lepiej, aby był to aspekt jego natury umysłowej.

Przesłankę (1) uważam za niepodważalną, stąd ewentualnym celem ataku musi stać się przesłanka (2). Uznanie ich obu przesądza sprawę, ponieważ pełen argument przebiega następująco:

(1) Działasz tak, a nie inaczej ze względu na to, jaki jesteś.

A więc:

(2) Aby być prawdziwie odpowiedzialnym moralnie za to, co robisz, musisz ponosić prawdziwą odpowiedzialność za to, jaki jesteś — przynajmniej pod pewnymi istotnymi względami umysłowymi.

Ale:

(3) Nie możesz być prawdziwie odpowiedzialny za to, jaki jesteś, a zatem nie możesz być prawdziwie odpowiedzialny za swoje czyny.

Dlaczego nie możesz być prawdziwie odpowiedzialny za to, jaki jesteś? Ponieważ:

(4) Aby być prawdziwie odpowiedzialnym za to, jaki jesteś, musiałbyś celowo zdecydować, aby być taki, jaki jesteś, a to jest niemożliwe.

Dlaczego jest to niemożliwe? Załóżmy, że byłoby inaczej. Przyjmijmy, że:

(5) Możesz (i mogłeś) decydować, aby być takim, jaki obecnie jesteś, w taki sposób, że można teraz orzec, iż jesteś za to w pełni odpowiedzialny.

Aby jednak naprawdę tak było:

(6) Musiałbyś już uprzednio mieć określoną naturę N, w świetle której podjąłeś celową decyzję, aby stać się takim, jaki jesteś teraz.

Wtedy jednak:

(7) Aby było prawdą, że wyłącznie ty jesteś odpowiedzialny za to, jaki jesteś teraz, musiałbyś być w pełni odpowiedzialny za posiadanie natury N, w świetle której podjąłeś celową decyzję, aby być takim, jaki jesteś teraz.

W rezultacie:

Musiałbyś podjąć celową decyzję o posiadaniu natury N, co zakłada, że musiałeś posiadać jakąś wcześniejszą naturę, w świetle której podjąłeś świadomą decyzję o tym, że chcesz posiadać naturę N, w świetle której podjąłeś celową decyzję, aby być tym, kim jesteś teraz...

Oto początek regresu. Nic nie może być *causa sui* w wymagany sposób. Nawet jeśli taka przyczynowa „aseicność” mogłaby przysługiwać w niezrozumiały dla nas sposób Bogu, trudno taką cechę przypisać zwyczajnym, skończonym istotom ludzkim. „*Causa sui* jest największą samosprzecznnością, jaką dotychczas wymyślono” — pisał Nietzsche w 1886 r.

[Jest ona] gwałtem logicznym i czymś nienaturalnym; ale wybujała duma człowieka głęboko i przeraźliwie uwikłała się właśnie tym nonsensem. Pragnienie „wolności woli” bowiem, w najwyższym rozumieniu metafizycznym, jakie niestety nadal panuje wśród niedouków, pragnienie, by samemu dźwigać całą i ostateczną odpowiedzialność za swe postęпки, odciążając boga, świat, przodków, przypadek, społeczeństwo, jest ni mniej, ni więcej, jak pragnieniem, by stwarzać ową *causa sui* i z zuchwałością większą niż Münchhausenowska wyciągnąć samego siebie za włosy z bagna nicości na grunt istnienia¹⁸.

Przeformułowany argument jest dokładnie taki sam jak wcześniej, choć pierwsze dwa kroki zostały prościej wyłożone. Bezcelowe może wydawać się powtarzanie go, ale pewne pytania wciąż są zasadne. Czy Argument Podstawowy można po prostu odrzucić? Czy naprawdę nie gra on żadnej roli w dyskusjach nad problemem wolnej woli i moralnej odpowiedzialności? (Nie i nie). Czy przez wzgląd na poprawność Argumentu Podstawowego nie powinno się zaproponować poważnej obrony wolności woli i moralnej odpowiedzialności, zanim przejdzie się do próby pozytywnego ujęcia ich natury? Czy argument ten nie sięga do samego sedna zagadnienia, o ile przyjmujemy, że dla problemu wolnej woli jest nim troska o to, czy możemy być prawdziwie lub całkowicie odpowiedzialni moralnie w tak absolutny sposób, jak na co dzień sądzimy? (Tak i tak).

Jesteśmy, jacy jesteśmy, i nie możemy nawet pomyśleć, by uformować siebie *tak*, byśmy mogli postulować wolność naszych działań *tak*, byśmy

¹⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. Grzegorz Sowiński (Kraków: Wydawnictwo UJ, 2012), 30.

uznali moralną odpowiedzialność za swe działania *tak*, aby kara lub nagroda za nasze postępowanie była sprawiedliwa lub odpowiednia. Niezależnie jednak od tego argumentu, kary i nagrody mogą być jak najbardziej odpowiednie czy wewnętrznie „adekwatne”, istnienie zaś instytucji społecznych, których celem jest karanie i nagradzanie, wydaje się w praktyce konieczne zarówno w wymiarze prawnym, jak i pozaprawnym. Jeżeli jednak wnikliwie rozpatrzymy naczelne dla naszej tradycji umysłowej i kulturowej pojęcie sprawiedliwości, stanie się jasne, że Argument Podstawowy pociąga za sobą uznanie, iż w pewnym istotnym sensie żadna kara ani nagroda nigdy nie jest ostatecznie sprawiedliwa. Sprawiedliwość w karaniu lub nagradzaniu ludzi za ich postępowanie jest analogiczna do sprawiedliwości w karaniu lub nagradzaniu ich za (naturalny) kolor włosów lub za (naturalny) kształt ich twarzy. Choć takie twierdzenie wydaje się oczywiste, sprzeciwia się ono podstawowemu założeniu rozumienia nas samych, w naszym zaś myśleniu jest coś, co głęboko mu się przeciwstawia. Jeżeli chodzi o pytanie o odpowiedzialność, na ogół odnosimy wrażenie, że jesteśmy jakoś odpowiedzialni za to, jacy jesteśmy. Co bardziej istotne, zazwyczaj sądzimy, że dana wprost świadomość nas samych jako podmiotów działania, zdolnych do namysłu w sytuacjach wyboru, wystarczy, aby ukonstytuować nas jako moralnie odpowiedzialne, wolne podmioty działania w najsilniejszym sensie, bez względu na wniosek, jaki płynie z Argumentu Podstawowego.

6

Zasugerowałem, że jeżeli chce się odrzucić któryś krok przeformułowanego Argumentu Podstawowego, to musi to być krok (2). Oczywiście można go zakwestionować, ponieważ wyrażenie „prawdziwie odpowiedzialny” i „prawdziwie moralnie odpowiedzialny” mogą być różnorodnie definiowane. Przedstawię krótko trzy rodzaje odpowiedzi na Argument Podstawowy, a następnie skoncentruję się na ich prostszym wyłożeniu, zgodnie z moim osobistym przeświadczeniem, że w filozofii prawda, zwłaszcza przy zagadnieniach takich jak to, którym się zajmujemy, prawie nigdy nie jest nazbyt skomplikowana.

(1) Pierwsza odpowiedź ma charakter *kompatybilistyczny*. Kompatybiliści sądzą, że można być wolnym i moralnie odpowiedzialnym podmiotem działania nawet w przypadku prawdziwości determinizmu. Mówiąc ogólnie, twierdzą oni, z różnymi szczegółowymi obostrzeniami, że można poprawnie

orzec pełną odpowiedzialność za czyny, o ile działanie jest wolne od wszelkiego rodzaju ograniczeń (impulsów kleptomanii, neuroz i obsesji, pragnień odczuwanych jako obce, sugestii hipnotycznych, gróźb, działań siły wyższej itp.). Rzecz jasna taki rodzaj kompatybilistycznej odpowiedzialności nie wymaga żadnej prawdziwej odpowiedzialności za to, jakim się jest, krok (2) zatem Argumentu Podstawowego okazuje się fałszywy. Kompatybilistycznie rozumianą odpowiedzialnością można dysponować nawet wtedy, gdy to, jacy jesteśmy, zależy w całości od czynników leżących poza naszą kontrolą.

Z tego jednak właśnie względu odpowiedź kompatybilistów nie jest w stanie, jak się na ogół uważa, określić żadnego rodzaju prawdziwej odpowiedzialności *moralnej* w naturalnym, mocnym znaczeniu (scharakteryzowanym powyżej za pomocą historii o piekle i niebie). Dana osoba robi to, co robi, wyłącznie ze względu na to, jaka jest, a za to w żadnym razie nie można być całkowicie odpowiedzialnym. Jak zatem można sprawiedliwie ukarać kogokolwiek za to, czego się dopuścił? Choć kompatybiliści przywoływali coraz to nowe okoliczności, w których karanie wydaje się słuszne lub wewnętrznie adekwatne, nie mogą w żaden sposób odpowiedzieć na ten podstawowy zarzut.

Wielu kompatybilistów nigdy nie sądziło inaczej i z zadowoleniem aprobuje taką konkluzję. Zauważają oni przy tym, że wykorzystywane w kontrargumentacie przeciwko nim pojęcia prawdziwej moralnej odpowiedzialności oraz sprawiedliwości nie mogą odnosić się do czegokolwiek rzeczywistego i z tego względu cały zarzut nie jest wart uwagi. Zwolennicy Argumentu Podstawowego odpowiadają, że choć pojęcia te nie mogą odnosić się do czegoś rzeczywistego, nie oznacza to, że nie warto się nimi zajmować. Są one wszak centralnym punktem potocznego rozumienia moralnej odpowiedzialności i sprawiedliwości, większość ludzi zaś to podmioty, które są moralnie odpowiedzialne i sprawiedliwe.

(2) Druga odpowiedź pochodzi od *libertarian*. Niekompatybiliści sądzą, że wolność i odpowiedzialność moralna nie dadzą się pogodzić z determinizmem, niektórzy z nich zaś są libertarianami — twierdzą, że jesteśmy wolnymi i moralnie odpowiedzialnymi podmiotami działania, co oznacza, że determinizm musi być fałszywy. W pomysłowym manifeście niekompatybilistów-libertarian Robert Kane argumentuje, że w niezdeterminowanym świecie podmiotom działania można przypisać wolną wolę, gdyż „mają one moc dokonywania wyborów, za które są całkowicie odpowiedzialne”. Oznacza to, że mogą one „mieć zdolność dokonywania wyborów, która może być ostatecznie wyjaśniona wyłącznie ich chceniami (np. charakterem, motywami

czy wysiłkami woli)”¹⁹. Ogólnie mówiąc, Kane uważa, że owa moc jest ugruntowana w zachodzących w podmiotach działania możliwych zdarzeniach, dotyczących wysiłków woli, które mają dwie podstawowe cechy: po pierwsze, są częściowo niezdeterminowane w swej naturze, a przez to i w rezultatach, a po drugie — zachodzą wtedy, gdy podmiot działający próbuje dokonać trudnego wyboru pomiędzy możliwościami, które jego charakter poddaje pod rozagę. (Wzorcowe przypadki dotyczą konieczności stawienia czoła konfliktowi pomiędzy moralnym obowiązkiem a pozamoralnym pragnieniem).

Tu jednak pojawia się tradycyjny zarzut pod adresem libertarian: jak indeterminizm może pomóc w przypisaniu moralnej odpowiedzialności? Słuszność determinizmu wyklucza prawdziwą odpowiedzialność moralną — ale w jaki sposób jego fałszywość mogłaby cokolwiek zmienić? Jak występowanie zdarzeń częściowo losowych czy niezdeterminowanych mogłoby mieć jakikolwiek wpływ na bycie moralnie odpowiedzialnym za własne działania lub za charakter? Jeśli wysiłkiem woli, w sposób częściowo niezdeterminowany, kształtuję swój charakter, czyniąc go lepszym, a zarazem (jak przyznaje Kane) jestem kształtowany przez już istniejący charakter, dlaczego nie stwierdzić, że po prostu miałem szczęście?

Ten ogólny zarzut pojawia się niezależnie od prawdziwości lub fałszywości determinizmu i można go przedstawić następująco. Urodziliśmy się z określonymi genetycznie predyspozycjami, za które nie odpowiadamy. We wczesnym dzieciństwie doświadczyliśmy wielu wpływów, za które również nie odpowiadamy. Oba te czynniki bez wątpienia ukształtowały nasz charakter, motyw, postawy oraz siłę woli. Oczywiście możemy później zaangażować świadome procedury — nazwijmy je S-procedurami — zaprojektowane, by wpływać i zmieniać nasz charakter, strukturę motywacyjną czy pragnienia. Załóżmy, że tak jest. Pojawia się jednak pytanie, dlaczego angażujemy te konkretne S-procedury i dlaczego robimy to w taki, a nie inny sposób. Ogólna odpowiedź jest taka, że w danych okolicznościach angażujemy konkretne S-procedury ze względu na pewne cechy tego, jacy jesteśmy. (Czynniki niedeterministyczne również mogą odgrywać w tych zdarzeniach pewną rolę, ale nie pozwalają w żaden sposób przypisać odpowiedzialności za nasze działania). Te zaś cechy, które rozstrzygają, jacy aktualnie jesteśmy — nazwijmy je cechami charakteru lub C-cechami — są albo w całości wytworem deterministycznych bądź losowych czynników genetycznych lub środowiskowych, za które nie odpowiadamy, albo — częściowo przynaj-

¹⁹ R. KANE, „Two Kinds of Incompatibilism”, 254. Niektóre wyróżnienia pominąłem.

mniej — są skutkami [zaangażowania] wcześniejszych S-procedur, które same okazują się albo wytworami C-cech, za które nie jesteśmy odpowiedzialni, albo — częściowo przynajmniej — wytworem jeszcze wcześniejszy S-procedur, które z kolei okazują się albo wytworem C-cech, za które nie jesteśmy odpowiedzialni, albo owych C-cech branych w połączeniu z S-procedurami — i tak dalej. Ostatecznie docieramy do pierwszej S-procedury, której zarówno zaangażowanie, jak i jego sposób są rezultatem deterministycznych bądź losowych czynników genetycznych lub środowiskowych, za które nie jesteśmy odpowiedzialni.

Pozostawiając na boku kwestię możliwej roli czynników niedeterministycznych w kształtowaniu charakteru lub osobowości, możemy rozważyć ich znaczenie w konkretnych przypadkach namysłu lub podejmowania decyzji. W tych sytuacjach również wydaje się jasne, że czynniki indeterministyczne nie mogą w żaden sposób pociągać prawdziwej odpowiedzialności moralnej, nawet jeśli mają one wpływ na zdarzenia. Ostatecznie każde nasze działanie jest albo rezultatem przypadkowych wpływów, za które nie jesteśmy odpowiedzialni, albo rezultatem nieprzypadkowych wpływów, za które też nie jesteśmy odpowiedzialni, albo efektem wpływów, za które odpowiadamy pośrednio, ale nie całkowicie. Wniosek wydaje się zatem oczywisty: nic nie może całkowicie *causa sui* w żadnym względzie. Nawet jeżeli Bóg może taki być, z nami jest inaczej.

W swoim artykule Kane nie mówi zbyt wiele na temat moralnej odpowiedzialności; niemniej zdaje się on twierdzić, że prawdziwa odpowiedzialność moralna jest możliwa, jeśli indeterminizm jest prawdziwy. Możliwość ta bierze się stąd, że w przypadku „zmagających moralnych, intelektualnych czy praktycznych naprawdę «stwarzamy samych siebie» w taki sposób, że jesteśmy całkowicie odpowiedzialni za rezultat końcowy”. To „stwarzanie samych siebie” oznacza, że „możemy być całkowicie odpowiedzialni za nasze obecne motywy i charakter ze względu na kształtujące je przeszłe wybory, za które jesteśmy całkowicie odpowiedzialni”²⁰. Z tej przyczyny możemy być zarazem całkowicie i moralnie odpowiedzialni nie tylko w wypadku zmagających, w których rezultacie „stwarzamy samych siebie”, ale również przy wyborach czy działaniach, które nie wymagają wysiłku i bez sprzeciwu wpływają z naszego charakteru czy motywów.

Twierdząc, że możemy być ostatecznie odpowiedzialni za nasze obecne motywy i charakter, Kane wydaje się *akceptować* krok (2) Argumentu Podstawowego. Można odnieść wrażenie, że przyjmuje on, iż musimy „stwarzać

²⁰ Tamże, 252.

samych siebie”, a przez to — musimy być całkowicie odpowiedzialni za samych siebie, aby móc być odpowiedzialnymi moralnie za to, co robimy²¹. Podejście takie napotyka jednak na pewien, tradycyjnie podnoszony, problem. Kane twierdzi, że „całkowita odpowiedzialność” osoby za rezultat wysiłku jej woli zależy w swej istocie od częściowo niezdeterminowanej natury owego efektu końcowego. Dzieje się tak, gdyż jest to jedyny element niedeterministyczny, który nie pozwala na pełne wyjaśnienie wysiłków woli poprzez posiadany charakter i motywację²². Ale jak ten indeterminizm może pomóc w przypadku moralnej odpowiedzialności? Jak fakt, że mój wysiłek woli jest niezdeterminowany w taki sposób, że jego rezultat również jest niezdeterminowany, może sprawić, albo przynajmniej pomóc [w argumentowaniu], że jestem za niego w pełni odpowiedzialny? W jaki sposób może on pomóc w przypisywaniu odpowiedzialności moralnej albo sprawić, by kara lub nagroda były w pełni sprawiedliwe?

Pogląd, w którym odpowiedzialność moralna zależy od prawdziwości indeterminizmu, boryka się z jeszcze jedną trudnością. Ten, kto go akceptuje, musi również uznać, że nie sposób dociec, czy człowiek może być kiedykolwiek odpowiedzialny moralnie. Moralna odpowiedzialność uzależniona jest bowiem od fałszywości determinizmu, ten zaś jest nefalsyfikowalny. Bez względu na wrażenie, jakie sprawiają czasem naukowcy lub popularyzatorzy nauki, istnieje tyle samo argumentów za determinizmem, jak i przeciw niemu.

(3) Punktem wyjścia trzeciej odpowiedzi jest teza, że nie można ponosić całkowitej odpowiedzialności za własny charakter, osobowość czy strukturę motywacyjną — i to bez względu na to, czy determinizm jest prawdziwy, czy fałszywy. Taka odpowiedź wprost neguje przesłankę (2) Argumentu Podstawowego. Sedno argumentacji stanowi odwołanie się do pewnego obrazu jaźni, którego uznanie pozwala przyjąć, że można być całkowicie wolnym i moralnie odpowiedzialnym bez względu na fakt, iż nie sposób przypisać całkowitej odpowiedzialności za własny charakter, osobowość lub strukturę motywacyjną. Częściowo jest ona wspierana „fenomenologią” ludzkiego wyboru — niekiedy doświadczamy naszych wyborów i decyzji tak, jak gdyby obraz ten był trafny. Łatwo jednak wskazać, że nie może być on właściwy w taki sposób, abyśmy mogli orzec prawdziwą czy całkowitą odpowiedzialność za nasze wybory czy działania.

²¹ Aby wesprzeć ten pogląd, cytuje on Petera van Inwagena („When Is the Will Free?”, *Philosophical Perspectives* 3 (1989): 399–422).

²² R. KANE, „Two Kinds of Incompatibilism”, 236.

Obraz ten można przestawić następująco. Dany człowiek jest wolny i prawdziwie odpowiedzialny moralnie, ponieważ jego jaźń jest w ścisłym sensie niezależna od charakteru, osobowości czy struktury motywacyjnej — w skrócie od COM. Załóżmy, że ktoś doświadcza w pewnej sytuacji trudności w wyborze pomiędzy A, czyli obowiązkiem i B, czyli pozamoralnym pragnieniem. Za sprawą swojego COM osoba ta podejmuje decyzję. Jej pragnienia i przekonania rozwijają, oddziałują na i konstytuują powody zarówno do postępowania A, jak i B. COM jednak sprawia, że osoba ta skłania się bardziej do A lub do B. Jak dotąd problem jest ten sam, co zwykle: cokolwiek ta osoba zrobi, zależeć to będzie od jej COM, a ponieważ nikt nie jest ani nie może być całkowicie odpowiedzialny za swój COM, nie może być również odpowiedzialny za własne działania.

Wprowadźmy teraz jaźń, którą oznaczać będziemy literą J. J przedstawiana jest zazwyczaj jako w pewien sposób niezależna od COM. J (tj. dana osoba) rozważa wskazania swojego COM, a następnie podejmuje decyzję, przy czym w życiu wciela ją J, czyniąc to na tyle niezależnie od COM, że owa osoba może uznać prawdziwą i całkowitą odpowiedzialność za własne decyzje oraz działania, nawet jeżeli nie jest całkowicie odpowiedzialna za własne COM. Ze względu na istnienie J, krok (2) Argumentu Podstawowego jest fałszywy²³.

Problem z tym poglądem jest oczywisty. J (tj. dana osoba) decyduje na podstawie wskazania własnego COM. To jednak, co J zdecyduje, zależy od tego, jakie ono jest (bądź też częściowo lub całkowicie od zdarzeń w procesie decyzyjnym, które mają charakter niedeterministyczny, przez co nie można za nie odpowiadać i nie da się spójnie pomyśleć, by miały one jakikolwiek wpływ na prawdziwą odpowiedzialność moralną). W ten sposób wracamy do punktu wyjścia. Aby być źródłem prawdziwej lub całkowitej odpowiedzialności moralnej, J musi być odpowiedzialny za to, jaki jest. To zaś jest niemożliwe z powodów, które wskazuje Argument Podstawowy.

Powołanie się na J i COM dodaje kolejną warstwę opisu ludzkiego procesu decyzyjnego, ale nie zmienia tego, że istoty ludzkie nie mogą dokonywać autodeterminacji w taki sposób, aby być całkowicie odpowiedzialnymi moralnie za to, jakie są, a przez to — jak decydują i działają. Choć argumentacja ta została zaprezentowana dość pobieżnie, tyle powinno wystarczyć, aby wykazać, że żadne posunięcie tego typu nie rozwiązuje problemu.

²³ Por. Charles Arthur CAMPBELL, „Has the Self ‘Free Will’?”, w: TENŻE, *On Selfhood and Godhood* (London: Allen & Unwin, 1957), 158–179.

„Charakter to przeznaczenie” — to twierdzenie często przypisuje się Novalisowi²⁴. Mimo że ta uwaga nie jest w pełni trafna, zewnętrzne bowiem okoliczności to tylko częściowo kwestia przeznaczenia, dobrze chwytą ona sedno pytania o moralną odpowiedzialność. Nic nie może być *causa sui*, aby zaś być prawdziwie odpowiedzialnym moralnie za swoje działania, należy być właśnie *causa sui*, przynajmniej w niektórych istotnych aspektach umysłowych. Nie można ustanawiać siebie w taki sposób, by ponosić czy chociażby zakładać moralną odpowiedzialność za to, jakim się jest, a w rezultacie — by być prawdziwie odpowiedzialnym moralnie za swe czyny. Fakt, że w zwyczajnych okolicznościach nie potrafimy nie myśleć o sobie jako o moralnie odpowiedzialnych, niczego tu nie zmienia. Bez znaczenia jest również uwaga, że taka niezdolność może być naprawdę pożyteczna — dzięki niej możemy na przykład chcieć podjąć kroki, aby zapobiec niebezpieczeństwu jej zaniku.

Jak już zauważyłem, wielu ludzi nie potrafi oprzeć się myśli, że ich zdolność do całkowicie jasnego, samoświadomego namysłu w sytuacji wyboru wystarczy, by ukonstytuować ich jako prawdziwie moralnie odpowiedzialne podmioty działania w najmocniejszym możliwym sensie. Argument Podstawowy pokazuje, że to nieprawda. Bez względu na to, jak samoświadomi jesteśmy w trakcie namysłu i rozumowania, każde działanie i każda operacja naszego umysłu jest taka, a nie inna w wyniku cech, za które w żadnej mierze nie jesteśmy całkowicie odpowiedzialni. Wyjątkowo sugestywne jest jednak przeświadczenie, że świadomość własnej sytuacji stanowi wystarczający fundament silnej [koncepcji] wolnej woli. Jest ono głębiej zakorzenione niż racjonalna argumentacja i może przetrwać nietknięte w codziennym życiu, nawet jeśli Argument Podstawowy uzna się za poprawny.

²⁴ Na przykład przez George’a Elliota w *Młynie nad Flossą* (księga 6, rozdział 6). Sam Novalis pisze: „Oft fühl ich jetzt ... [und] je tiefer einsehe, dass Schicksal und Gemut Namen eines Begriffes sind” — „Często odczuwam, a wręcz głęboko zdaję sobie sprawę, że przeznaczenie i charakter są jednym i tym samym”. W ten sposób powtarza on myśl Heraklita, fragment 119 („charakter człowieka jest jego przeznaczeniem”). (W języku polskim fragment ten tłumaczy się jako „charakter człowieka jest Bogiem” (por. Kazimierz MRÓWKA, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz* (Warszawa: Scholar, 2004), 322). Różnica bierze się stąd, że występujące w oryginalne słowo δαίμων w literaturze anglosaskiej powszechnie tłumaczy się jako „przeznaczenie”. Problem ten rozważa — oraz podaje dość obszerną literaturę — Shirley DARCUS, „‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”, *Phoenix* 28 (1974), 4: 390–407. (Przyp. tłum.).

7

Powtarzany w tym artykule niczym mantra argument nie jest nowy. Preformułuje on jedynie pewne punkty, które tego wymagają. „Wszystko już powiedziano” — stwierdził André Gide za La Bruyèrem. „Ale ponieważ nikt nie słucha, cały czas musimy wracać i zaczynać od początku”. To wprawdzie przesada, ale niezbyt duża, zwłaszcza jeżeli słowa te potraktujemy jako ogólną refleksję na temat człowieka.

Końcowe twierdzenie jest w każdym razie takie: można by oszczędzić mnóstwo czasu oraz wprowadzić ogromną klarowność do dyskusji nad naturą moralnej odpowiedzialności, gdyby tylko wniosek wpływający z Argumentu Podstawowego został ogólnie przyjęty i jasno wyrażony. Nietzsche uznawał, że jego akceptację już wystarczająco odłożono w czasie, żywione zaś przezeń przekonanie, że istnieć mogą moralne korzyści jego uznania zasługują być może na rozważenie²⁵.

Z języka angielskiego przełożył Jacek Jarocki

BIBLIOGRAFIA

- CAMPBELL, Charles Arthur. „Has the Self ‘Free Will’?”. W: TENŻE. *On Selfhood and Godhood*, 158–179. London: Allen & Unwin, 1957.
- CARR, Edward H. *Historia. Czym jest*. Tłum. Piotr Kuś. Poznań: Zysk i S-ka, 1999.
- DARCUS, Shirley. „‘Daimon’ as a Force Shaping ‘Ethos’ in Heraclitus”. *Phoenix* 28 (1974), 4: 390–407.
- KANE, Robert. „Two Kinds of Incompatibilism”. *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1989), 2: 219–54.
- KANT, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. Jerzy Gałecski. Warszawa: PWN, 2005.
- KANT, Immanuel. *Opus postumum*, red. Eckart Foster. Tłum. Eckart Foster i Michael Rosen. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- KANT, Immanuel. *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. Aleksander Bobko. Kraków: Homini, 2007.
- MACKEY, Donald M. „On the Logical Indeterminacy of Free Choice”. *Mind* 69 (1960), 1: 31–40.

²⁵ Por. Richard SCHACHT, *Nietzsche* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), 304–9. Myśl, że istnieć mogą moralne zalety uznania prawdziwej lub całkowitej odpowiedzialności moralnej za niemożliwą, rozwija w nieco inny sposób Saul Smilansky („The Ethical Advantages of Hard Determinism”, *Philosophical and Phenomenological Research* 54 (1994), 2: 355–363).

- MELE, Alfred. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995.
- MRÓWKA, Kazimierz. *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa: Scholar, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*. Tłum. Grzegorz Sowiński. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2012.
- Patten, John w *The Spectator*, styczeń 1992.
- SARTRE, Jean-Paul. „Itinerary of a Thought”. *New Left Review* 58 (1969), 5–6: 43–66.
- SARTRE, Jean-Paul. *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. Janusz Krajewski. Warszawa: Muza, 1998.
- SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- SMILANSKY, Saul. „The Ethical Advantages of Hard Determinism”. *Philosophical and Phenomenological Research* 54 (1994), 2: 355–363.
- STRAWSON, Galen. „The Impossibility of Moral Responsibility”. *Philosophical Studies* 75 (1994), 1–2: 5–24.
- STRAWSON, Galen. *Freedom and Belief*, 28–30. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- STRAWSON, Galen. „Free Agents”. W: Galen STRAWSON. *Real Materialism and Other Essays* (Oxford: Clarendon Press, 2008), 359–385.
- STRAWSON, Galen. „The Impossibility of Ultimate Moral Responsibility”. W: TENŹE, *Real Materialism and Other Essays*, 319–31. Oxford: Clarendon Press, 2008.
- VAN INWAGEN, Peter. „When Is the Will Free?”. *Philosophical Perspectives* 3 (1989): 399–422.
- WIGGINS, David. „Towards a Reasonable Libertarianism”. W: *Essays on Freedom of Action*, red. Ted Honderich, 31–62. London: Routledge, 1975.

O NIEMOŻLIWOŚCI CAŁKOWITEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI MORALNEJ

Streszczenie

Jedną z centralnych kwestii dotyczących problemu wolnej woli stanowi zagadnienie moralnej odpowiedzialności. Na ogół utrzymuje się, iż ma ono najdalej idące konsekwencje dla życia społecznego oraz prawa. Jak jednak argumentuje Galen Strawson, nie można odpowiadać moralnie za własne działania. Argument przebiega następująco: dana osoba podejmuje decyzję w oparciu o swój charakter, osobowość lub inne czynniki umysłowe. Z drugiej strony, za czynniki te nie można ponosić odpowiedzialności, wydaje się bowiem oczywiste, że są one powodowane innymi czynnikami, takimi jak wychowanie czy geny, za które nie jesteśmy odpowiedzialni. Jedynym wyjściem byłoby bycie *causa sui*, tj. bycie przyczyną samego siebie. Jednakże zgodnie z rozpowszechnioną opinią nic nie może być *causa sui*. W takim wypadku odpowiedzialność moralna jest niemożliwa.

THE IMPOSSIBILITY OF ULTIMATE MORAL RESPONSIBILITY

Summary

The problem of moral responsibility occupies a central place in the discussions concerning free will. It is generally held that it has far-reaching consequences for social life and law. However, as Galen Strawson argues, it is impossible to be morally responsible for one's own actions. The argument runs as follows: a person decides one way or another on the basis of his character,

personality traits or other mental respects. However, one cannot be responsible for those features—it seems obvious that they are caused by factors one cannot be responsible for, such as one's upbringing or genes. Hence the only way to be morally responsible is to be *causa sui*, i.e. the cause of oneself. It is widely acknowledged though that nothing can be *causa sui*. It follows that moral responsibility is impossible.

Słowa kluczowe: wolna wola; odpowiedzialność moralna; *causa sui*; determinizm; indeterminizm; Galen Strawson.

Key words: free will; moral responsibility; *causa sui*; determinism; indeterminism; Galen Strawson.

Information about Author: Prof. GALEN STRAWSON—Department of Philosophy, University of Texas at Austin, USA; correspondence address—e-mail: gstrawson@mac.com

Information about Translator: JACEK JAROCKI, MA—PhD student, Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy, Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: jacekjarocki@kul.pl

