

Bernáth László

A szabadság rejtélye*

Tanulmányomban amellet érvelek, hogy a metafizikai értelemben vett szabadság lényegét képtelenek vagyunk megérteni. Az első szakaszban tisztázom a metafizikai értelemben vett szabadság jelentését. A második részben felkínálok néhány egyszerű – a zigóta-érvhez hasonló gondolat kísérletet, ami segíthet belátni, miért van szükség a metafizikai szabadságra az erkölcsi felelősséghez. A harmadik részben röviden összefoglalom az ágens-okozás elméletét, amely véleményem szerint az összes metafizikai felelősségelmélet közül egyedül képes beépíteni magába a metafizikai szabadság összes jellemzőjét. A negyedik részben amellet érvelek, hogy bármilyen dicséretes, de az az elmélet, amely a metafizikai szabadságot tartalmazza, nem tudja egymástól hatékonyan elkülöníteni a véletlen eseményeket és a szabad döntéseket. Az utolsó szakaszban pedig arra teszek javaslatot, hogy e szükségszerű kudarc ellenére hogyan lehet racionális alapot adni a metafizikai szabadságban való hitnek.

1. Mit jelent a metafizikai szabadság?

A metafizikai szabadság különbözik a pszichológiai, a politikai vagy más egyéb értelemben vett szabadságtól. Az utóbbi szabadságfogalmak arra utalnak, hogy képesek vagyunk-e valamilyen térben érvényesíteni azokat a döntéseket, amelyeket a legjobbnak látunk. Politikailag az szabad, akinek joga és a törvények által biztosított valós lehetősége megtenni azt, amit politikailag a legjobbnak ítélt (még ha ez a politikától való távolmaradás is), anélkül, hogy ebben a politika egyéb elemei akadályoznák. Pszichológiai értelemben az rendelkezik szabadsággal, aki képes saját döntései szerint a valóságban cselekedni, anélkül, hogy pszichológiai kényszerek ezt lehetetlenné tennék. E megközelítésekkel szemben a metafizikai szabadság arra akar választ adni, mikor lehetnek maguk a *döntések* szabadok.

Íme a *metafizikai szabadság*¹ általam használt – libertariánus² – fogalma:

* A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2013. április 25-én hangzott el a II. Országos Hallgatói Konferencián. Köszönettel tartozom Hankovszky Tamásnak, Kodaj Dánielnek, Kovács Gábornak, Makai Ádámnak, Margitay Tihamérnek, Nyárfádi Krisztiánnak, Such Dávidnak, Tihanyi Katalinnak, Tözsér Jánosnak és Ziegler Zsoltnak a tanulmány megírását segítő észrevételeikért.

1 A kifejezést Peter van Inwagen-től veszem át. Lényegileg nem különbözik a metafizikai szabadság általam és általa használt fogalma egymástól, én csak erőteljesebben hangsúlyozom a kontroll-feltétel jelentőségét. Továbbá én nem abban látom az éles különbséget a metafizikai és a többi szabadság-fogalom között, hogy az utóbbiak negatívak, míg az előbbieket pozitívak volnának. Van Inwagen 1998, 365–374. o.

2 Az angolszász szabadakarat-vitában azokat nevezik libertariánusnak, akik szerint a szabad akarat (és így az erkölcsi felelősség) létezik és összeegyeztethetetlen a determinizmussal.

X akkor rendelkezik metafizikai szabadsággal egy L természeti törvényekkel és M távoli múlttal rendelkező V aktuális világban, ha

(i) egy aktuális, a döntés meghozatalát közvetlenül megelőző t_1 időpontban X-nek legalább két, külön-külön aktualizálható lehetősége van arra vonatkozóan, mi mellett dönt t_2 -ben (alternatíva-feltétel)

úgy, hogy

(ii) X regulatív³ módon kontrollálja, mi mellett dönt t_2 -ben. (kontroll-feltétel)⁴

Az „aktuálisan” kitétel azt hivatott hangsúlyozni, hogy a döntési alternatíváknak nem egy másik lehetséges világban, hanem ott és akkor, a döntés meghozatalának kezdetekor kell nyitva állniuk a döntéshozó előtt.⁵ Regulatív kontrollon pedig azt értem, hogy a döntéshozó nemcsak részt vesz a döntés kialakításában, hanem rajta múlik, hogy éppen A és nem például B alternatíva mellett szóljon végül a meghozott döntés. Talán így elsőre enigmatikusnak tűnik, hogy mit jelent a regulatív kontroll, ezért érdemes példákkal illusztrálni, mikor rendelkezünk regulatív kontrollal és mikor *nem*.

Nem rendelkezik valaki regulatív kontrollal döntése fölött, ha döntése véletlenszerűen megy végbe. Ha valaki két tökéletesen egyforma ananász közül választ a boltban, oly módon, hogy teljesen véletlenszerűen dönt egyik vagy másik mellett, akkor nincs jelen a regulatív kontroll.⁶ Hiszen, ha valami véletlenszerű, azt semmi sem határozza meg.

Akik hisznek a fenti metafizikai értelemben vett szabadság létezésében, azok úgy gondolják, hogy többnyire akkor rendelkezünk ilyen szabadsággal, amikor erkölcsi jellegű döntést kell hoznunk. Képzeliük el, hogy Józsi most egy sokkal komolyabb szituációban találja magát: el kell döntenie, hogy megcsalja-e a feleségét vagy hűséges marad hozzá. Fontos hangsúlyozni, hogy Józsi sem nem angyal, sem nem ördög. Jelleme nem annyira nemes, hogy

3 John Martin Fischer vezette be a fogalmat. A regulatív kontrollt megkülönböztette az ún. vezérlő kontrolltól (*guidance control*). Az előbbi képessé teszi a cselekvőt arra, hogy ő nyitott alternatívák közül választva meghatározza, melyik alternatíva fog megvalósulni. A vezérlő kontroll ennél kevesebbet jelent, pusztán annyit, hogy az alany dönt és cselekszik, ilyen értelemben „levezeti” az eseményeket, de sem a választásban, sem a cselekvésben nem állt nyitva reálisan egyenlő több alternatíva. Fischer úgy gondolja, az inkompatibilistákkal (és velem) ellentétben, hogy utóbbi típusú kontroll elegendő az erkölcsi felelősség tulajdonításhoz. Fischer 2006, 56–61. o.

4 Ama felismerésért, hogy a két feltétel megkülönböztetése központi jelentőségű, és éles feszültség van közöttük, köszönettel tartozom Ziegler Zsolt megvilágító erejű cikkének. Ziegler 2009.

5 Itt természetesen nem azt követelem meg, hogy a döntés során A és B alternatíva mellett is dönthessünk egyszerre. Tehát nem azt, hogy valaki egyszerre dönthessen amellett, hogy elutazik és hogy otthon marad. Hanem azt, hogy amikor megkezd valaki a döntési folyamatot, akkor még nyitott, hogy melyik döntés fog megszületni a folyamat végén: hogy az elutazás mellett dönt az illető vagy az otthonmaradás mellett. Ezután mindig, amikor azt mondom, hogy mindkét döntési alternatíva aktualizálható vagy aktualizálható lett volna, az csak annyit jelent, hogy a döntés megkezdésekor nem volt meghatározott, hogy az aktuális világunk melyik döntéssel fog bővülni későbbi t_2 -ben.

6 Peter van Inwagen meggyőzően érvel amellett, hogy az ilyen, ún. Buridan-típusú döntéseknél nem lehet szó valódi szabadságról. Van Inwagen 1989, 415–417. o.

lehetetlenné tenné az erkölcsileg helytelen döntés meghozatalát, de nem is annyira romlott, *hogy vágyaiból és hiteiből egyszerűen levezethető lenne*, hogy végül úgys is kevéssé elfogadható álláspontra fog helyezkedni. Ebben a helyzetben *két koherens indokrendszer áll szemben egymással*, Józsinak döntenie kell, melyik indokrendszer mellett teszi le a voksát.

A kontraszt kedvéért felvázolok még két példát, hogy érthetőbb legyen jelen kontextusban a regulatív kontroll fogalma. Tétélezzük fel, hogy Józsi mégiscsak nemes jellemmel rendelkezik. Ekkor, habár észleli női ismerőse vonzó kisugárzását, ez a jelenség egyszerűen elégtelen ahhoz, hogy valódi dilemmába sodorja. Még ha eszébe is jut a félrelépés lehetősége, és el is gondolkodik rajta, valójában teljes képtelenség lenne, hogy a megcsalás mellett döntsön. Regulatív kontrollt ebben a helyzetben Józsi nem gyakorolt döntése fölött.⁷

Az utolsó példa a következő. Térjünk vissza ahhoz az esethez, amikor Józsinak volt regulatív kontrollja arra vonatkozóan, hogy melyik döntést hozza meg. Tétélezzük fel, hogy Józsi amellett döntött végül, hogy megcsalja a feleségét. Ekkor azonban felmerül a kérdés, egészen pontosan hogyan is volna érdemes úgy kivitelezni a találkozást, hogy biztosan titokban maradjon. Ez egy olyan gyakorlati kalkuláció, amiben ellentétes elvek és értékek biztosan⁸ nem csapnak össze;⁹ ha adódik is a döntéshozatal közben feszültség, az legfeljebb abból származhat, hogy Józsinak nem jut eszébe igazán jó megoldás. Ha ismertük volna Józsi hiteit a külvilágról, preferenciáit, valamint jártasságát, hogy megoldást találjon ilyen helyzetekre, előre meg tudtuk volna mondani, milyen következtetésre és így döntésre fog jutni. Nem beszélhetünk regulatív kontrollról ezzel a döntési folyamattal összefüggésben, mivel a döntés meghozatala előtt nem áll rendelkezésre egynél több megvalósítható döntési alternatíva.

A döntéseink felett gyakorolt regulatív kontroll, amely megjelenik a kontroll-feltételben, szorosan összefügg az alternatíva-feltételben hangsúlyozott alternatív lehetőségekkel.¹⁰ Hiszen a regulatív kontroll hiányának egyik típusa éppen abból eredeztethető, hogy a döntés során valójában nem hozhatunk kétféle döntést, valamiért előre meghatározott, mire fogunk kilyukadni. Ezért elmondhatjuk, hogy a kontroll-feltételben rejtetten már benne foglaltatott az alternatíva-feltétel. Ugyanakkor az alternatíva-feltételnél a kontroll-feltétel gazdagabb, hiszen utóbbi kizárja, hogy a metafizikai szabadság arról szólna, hogy véletlenszerűen egyszerűen csak elindítjuk valamely alternatíva megvalósulását.

7 A restriktivista libertáriánusokkal értek egyet, akik szerint sokszor, amikor döntést hozunk, szigorú értelemben véve nem vagyunk szabadok, mégis felelősek vagyunk a döntésért, mert jellemünknek bizonyos elemei, amelyek meghatározzák a szóban forgó döntést, valamely korábbi szabad döntésből származnak.

8 Feltéve, hogy nincs két olyan megoldás, amelyek gyakorlati szempontból egyformán jók lennének.

9 Huoranszki Ferenc *Freedom of the Will* című könyvében azért állítja, hogy egyetlen döntésünk felett sem gyakorlunk regulatív kontrollt (bár nem ezt a terminológiát használja, döntésekről szóló elméletének a ez az egyik fontos mozzanata), mert – ahogy én látom – minden döntést a praktikus döntések mintájára fog fel, ahol csak azt kell eldönteni, melyik eszközt válasszuk preferenciáink kielégítése, céljaink elérése érdekében. Huoranszki 2011, 47–53. o.

10 A kontroll- és az alternatíva-feltétel összefüggésére Robert Kane hívta föl a figyelmet. Kane 2007, 16–22. o.

2. A metafizikai szabadság mint az erkölcsi felelősség feltétele

A fenti értelemben vett metafizikai szabadság – sok egyéb mellett – legfőbb feltétele annak, hogy valóban létezzen erkölcsi felelősség. Bár több kompatibilista¹¹ és libertáriánus¹² elmélet igyekszik valamilyen más alapot biztosítani a morális felelősségnek, én úgy gondolom, nem járhatnak sikerrel. A kompatibilisták, akik összeegyeztethetőnek tartják az erkölcsi felelősséget és a természeti törvények determinisztikusságát, és azok a libertáriánusok, akik megelégednek indeterminisztikus (vagy ok nélküli) döntések/cselekvések feltételezésével az erkölcsi felelősség megalapozásával összefüggésben, elméleteik nagyfokú különbözősége ellenére hasonló okokból vannak kudarcra ítélve. Sajnos most nincs módom hosszabban érvelni e tézisémmel. Annyit azonban megjegyeznék, hogy a kudarc fő oka, hogy azokban a koncepciókban, amelyek a metafizikai értelemben vett szabadságot megpróbálják valamivel pótolni, sohasem tudnak elegendő kontrollt biztosítani a döntés meghozójának. Néhány szemléletes példával világitánám meg, miért van ez így.¹³

Tegyük fel egy pillanatra, hogy Isten hozta létre a világunkat egy terv alapján. Ez a terv sok egyéb mellett azt is magába foglalta, hogy – valamiért – Napóleon lerohanja Oroszországot. Ennek érdekében Isten úgy alkotta meg a világ kezdeti állapotát és a természeti törvényeket, hogy elkerülhetetlenül bekövetkezzen ez az esemény. Sőt, nemcsak ez, de még az is a terv része volt, hogy Napóleon kényszermentesen, racionális indokok alapján döntsön az invázió mellett. Ennek érdekében Isten a világ kezdeti állapotát és a természeti törvényeket úgy hozta létre, hogy az említett döntés és a belőle fakadó történelmi események bekövetkezzenek. Nos, véleményem szerint, bármit is gondoljunk a támadásról, ebben az esetben Napóleont nem, csakis Istent tehetnénk felelőssé a történelemért.¹⁴ Miért? Azért, mert a „gyeplő” valójában nem Napóleon kezében volt, őt is csak irányították – bár roppant kifinomult eszközökkel.

11 Két főbb típusa van a kompatibilizmusnak. Az egyik szerint, ha a determinizmus igaz, akkor is dönthetnek/cselekedhetnek volna másképpen is a cselekvők. Lásd pl. Huoranszki 2011. A másik szerint nincs is szükség alternatív lehetőségekre az erkölcsi felelősséghez, és ezért összeegyeztethető a determinizmus az erkölcsi felelősséggel. Ez utóbbi irányzatot gyakran nevezik szemi-kompatibilizmusnak is. Fischer 2007.

12 A libertáriánusok szerint a fizikai determinizmussal nem, az indeterminizmussal viszont összeegyeztethető a szabad akarat. Három legfontosabb típusa a libertarianizmusnak a nem-oksági, az esemény-oksági és az ágens-oksági elméletek. A nem-oksági szerint a szabad tetteknek nincs oka. Ginet 1989. Az esemény-oksági libertarianizmus szerint a szabad döntések azonosíthatók speciális, indeterminizmust magukban rejtő agyi folyamatokkal Kane 2007. E két libertáriánus elmélet elutasítja, hogy fel kellene tételezni valamit az indeterminisztikus eseményeken és az indokokon túl, hogy helyesen leírjuk a szabad döntéseket és cselekedeteket. Ezzel nem értenek egyet az ágens-okozás hívei, akik szükségesnek tartják bevezetni az ágenszt az indeterminisztikus események és az indokok mellé.

13 Ezek a példák mind az ún. zigóta-érv módosított változatai. Mele 2006, 184–196. o.

14 Vannak, akik ezzel az állítással nem értenek egyet, de most nem foglalkoznék ellenérveikkel, bízom abban, hogy az olvasó is intuitíve meggyőzőnek tartja a fenti állítást. Ellenvéleményként lásd Helm 2004. Fontosnak tartom külön megjegyezni, hogy a fenti példákban Isten nem csupán előre látja, vagy valamilyen speciális értelemben véve eleve elrendeli mit tegyen Napóleon, hanem kauzálisan teszi szükségserűvé az esemény bekövetkezését.

Most tegyük fel a következő kérdést: vajon Napóleon erkölcsileg felelős volna-e tetteért, ha a világ teljes metafizikai szerkezete éppen olyan volna, mint az előző példa szerint, csak éppen nem Isten alkotta volna meg? Ha a világ szerkezete valamiért a világ keletkezésének pillanatában olyan lett volna, hogy elkerülhetlenné teszi Napóleon döntéseit és cselekedeteit, akkor Napóleon felelős volna-e tetteiért? Szerintem nem. Bár ebben az esetben nem Isten kezében volna az irányítás, ettől még Napóleon sem tett szert nagyobb hatalomra. Napóleonnak éppen annyi kontrollja van az események felett, mint az előző gondolat kísérletben. Napóleon döntései itt is olyan események, amelyek elkerülhetlenül következtek az előzményekből, de ebben a világban még Istent sem lehet hibáztatni az eseményekért. A világ minden egyes olyan tulajdonsága, ami nem az Istennel való reláció meglétéhez kapcsolódik, ugyanolyan marad akkor is, ha mégsem Isten teremtette ezt az elképzelt világot. Ennélfogva pedig az erkölcsi felelősséggel kapcsolatos tulajdonságok is mind ugyanolyanok maradnak.

Szerintem a fenti példák nagyon jól éreztetik, hogy a determinizmus valamiként a döntéseink és a cselekedeteink fölötti kontrollt csökkenti. Napóleon ugyan jelleme, racionális mérlegelő képessége alapján dönt, ráadásul úgy, hogy ő maga is felelősnek gondolja önmagát, mégis úgy érezzük, hogy nem rendelkezik elegendő kontrollal a döntése fölött. Ha a döntését a jelleme és a hitei határozzák meg, de ha a determinisztikus folyamatok a jellemét és a hiteit úgy alakították ki, hogy ne is juthasson más következtetésre, mint hogy lerohanja Oroszországot, akkor aligha lehet felelős, hiába rendelkezik az egyén pszichológiai értelemben vett szabadsággal.

De nemcsak a determinizmus, hanem az indeterminizmus is veszélyezteti az erkölcsi felelősséget, azaz nemcsak az kompatibilizmusnak, hanem a libertariázmusnak is akad éppen elég problémája. Most tételezzük fel, hogy Isten egy olyan világot teremt, aminek haladása némileg véletlenszerű. Isten szeretne néhány meglepő eseményt tapasztalni, ezért a világot úgy alakítja ki, hogy bizonyos döntési körülmények között az emberek véletlenszerű döntéseket hozzanak. Isten így nem tudja előre, hogyan fog alakulni a világ. Ám amint elérünk Napóleon döntéséhez, nem hibáztathatjuk őt. Hiszen egy, tegyük fel, véletlen agyi eseménynek „köszönhetően” dönt Oroszország leigázása mellett. Márpedig egy véletlen eseményért senki sem lehet felelős, ha az valóban véletlenül történt úgy, ahogyan. És ez akkor is igaz, ha a fenti, elképzelt világunkat mégsem egy Isten hozta létre, hanem véletlenszerűen ugrott elő a káoszból vagy éppen a semmiből.

Ha sem egy indeterminisztikus, sem egy determinisztikus módon alakuló világban nem lehetséges az erkölcsi felelősség, akkor milyen az a világ, ahol jelen lehetne? Az előző gondolat kísérletekben természetesnek tűnt feltételezni, hogy ha létezne Isten, ő mindenképpen olyan volna, akinek joggal lehet felelősséget tulajdonítani. Tehát úgy látszik, az ember csak akkor lehetne erkölcsileg felelős, ha hasonló volna Istenhez (vagy legalábbis annak az istenfogalomnak a tartalmához, ami elterjedt a nyugati kultúrkörben). A meta-

fizikai szabadság éppen ezért szükséges az erkölcsi felelősséghez. Ahogyan az előző példákban Isten döntése egy előzményektől független kezdete volt a létrejövő világoknak, ehhez hasonlóan az ember döntéseinek is valahogy így kell kezdetnek számítania, hogy erkölcsi felelősséget viselhessen tetteiért.¹⁵ Isten kezét a fenti példákban (a logikai szabályokon túl) semmi nem kötötte, amikor a világok létrehozásakor döntött. Az embernek ilyen tág szabadsága semmiképpen sem lehet, hiszen az előzmények és a természeti törvények miatt még a szabad döntések esetében is sokkal szűkebb azon lehetőségek spektruma, melyek közül választhat. Ám az adott lehetőségek közül, hogy rendelkezhessen erkölcsi felelősséggel, éppen olyan szabadon kell döntenie, mint a fenti példákban Istennek. A metafizikai szabadság éppen azért szükséges az erkölcsi felelősséghez, mivel csak ha rendelkezünk vele, lehet ahhoz hasonló kontrollunk az események felett, mint amilyennel Isten rendelkezik.

3. Metafizikai szabadság és ágens-okozás

Az ágens-okozás libertáriánus elméletei éppen arra tesznek kísérletet, hogy mindazt, amit tudunk a természeti törvényekről, vágyakról, hajlamokról, racionalitásról és a döntésekről, valamiképpen összeegyeztessék a metafizikai szabadsággal. Több kidolgozott változata létezik az elméletnek,¹⁶ ám a köztük lévő különbségek a jelenlegi vizsgálódás szempontjából nézve nem olyan fontosak. Ezért az elméletet általános jellemzőire tekintettel ismertetném.

Eszerint a valóban szabad döntéseknél a következő történik. Először is az ágens egynél több indokkal vagy indokhalmazzal rendelkezik, amelyek az adott szituációban különböző cselekedeteket támogatnak. Ezek az indokok kirajzolják a döntéshozó cselekvő előtt a lehetséges alternatívákat. Ám nem az egymásnak feszülő indokok egymáshoz képest mért motivációs ereje dönti el, hogy melyik döntés fog realizálódni. Hasonlóképpen, nem véletlenszerűen előre meghatározott agyi eseményeké a döntő szó. A döntés nincs előzetesen meghatározva indokaink és a döntéshozó természete által, s nem is az a helyzet, hogy véletlenszerűen dőlne el így vagy úgy. Az ágens-okozás elmélete szerint a fizikai-agyi eseményeken túl létezik maga az ágens, akihez az indokok és az agyi események tartoznak, és ő az, aki az indokok alapján (de nem azok által meghatározva) dönt valamelyik alternatíva mellett. Az ágens egy szubsztancia, akinek van oksági ereje arra, hogy az indokok alapján kontrollálja a döntést és befolyásolja az eseményeket.

Ez az ágens-okozás általános sémája. Jól látszik, hogy az elmélet igyekszik megőrizni a metafizikai szabadság minden elemét. Először is, libertáriánus elmélet lévén, ragaszkodik ahhoz, hogy mielőtt az ágens meghozná a döntést, több realizálható alternatíva áll előtte.

¹⁵ Chisholm 2004.

¹⁶ O'Connor 2000, Clarke 2003.

Másodszor pedig, ezzel szoros összefüggésben kijelenti, hogy az ágens ugyan az indokai alapján hozza meg a döntést, de a múlt eseményei még közvetett módon sem határozzák teljesen meg, hogyan fog dönteni, ő és csakis ő kontrollálja, melyik irányba igyekszik majd befolyásolni a világ eseményeit. Az ágens ilyen értelemben saját döntéseinek és a belőlük fakadó eseményeknek tulajdonképpeni eredete. A Napóleon példával a következőképpen tudnám illusztrálni a helyzetet. Isten, amikor megteremtette az ágens-okozást tartalmazó világot, legjobb esetben is csak annyit tudott tenni, hogy biztosítsa, az események oda fognak kulminálni, hogy Napóleont döntés elé állítsák, lerohanja-e Oroszországot vagy sem. Az teljességgel előre láthatatlan volt, hogyan fog Napóleon dönteni, de nem azért, mert Napóleonnak egy véletlenszerű agyi eseménye döntötte el, mi fog történni. Hanem azért, mert maga Napóleon rendelkezett olyan erős kontrollal az események felett, hogy teljesen rajta múlt volna, melyik döntést fogja meghozni. Ő volt az eredete ennek a döntésnek, nem pedig a véletlen, a múlt vagy Isten. Még ha sokkal szűkösebb keretek között is, Napóleonnak Istenhez hasonlatos szabadsága volt, dönthetett arról, milyen világot akar. Olyat, ahol Franciaország lerohanja Oroszországot, vagy olyat, ahol nem.

A fenti teória, bár – úgy gondolom – minden már említett elméletnél jobban megalapozza az erkölcsi felelősséggel és a szabad akarral kapcsolatos intuíciónk összességét, nagyon is támadható. Először is kétséges, hogy jelenlegi tudományos ismereteinkkel összeegyeztethető-e az elmélet. Másodszor – mivel valószínűleg valamiféle dualizmust implikál – nehéz belátni, az elmélet hogyan fér meg a fizikai okság zártságának metafizikai elvével. Harmadszor, ahogy erre Derk Pereboom felhívta a figyelmet, az ágens-okozás feltételezése könnyen ahhoz vezethet, hogy fel kell tételeznünk, hogy a döntések megszegik az indeterminisztikus törvényeket.¹⁷ Negyedszer nem világos, hogy egy szubsztancia hogyan képes események okozására, hiszen hagyományosan az oksági viszonyokat egynemű metafizikai kategóriák közti viszonyként szokták értelmezni. Ötödször pedig az ágens-okozás teoretikusai nem győztek meg mindenkit, hogy jól határozták meg az indokok és az ágens viszonyát.

Bár ezek égető problémák, most nem fogom őket tárgyalni. Ezek a kérdések, az utolsó kivételével, mind az ágens és az események közti interakció problematikusságából nőnek ki. Talán létezhet olyan elmélet, amely a metafizikai szabadságot nem ezeknek a fogalmaknak a segítségével akarja a világról szóló ismereteink keretei közé beilleszteni. Amennyiben egy ilyen elmélet előállna (bár nehéz elképzelni, milyen volna egy ilyen elmélet), az interakcióval kapcsolatos problémák eltűnnének (ám valószínűleg újabb problémák pedig előbuknának). Ugyanakkor bármelyik teóriának, amely a metafizikai szabadság fogalmát sértetlenül igyekszik beleilleszteni felfogásába (tehát nem úgy, mint a kompatibilista vagy az esemény-oksági libertarianizmus), szükségképpen el kell számolnia egy másik nehézséggel. Ezt a problematikát fogom a metafizikai szabadság

¹⁷ Pereboom 2013, 94-98. o.

kemény elgondolhatósági problémájának nevezni. Szemben az interakcióval kapcsolatos puha elgondolhatósági problémákkal, a metafizikai szabadság problémája nem megoldható vagy megkerülhető azzal, hogy kifejtjük, módosítjuk vagy helyettesítjük az ágens-okozás metafizikai elméletét. Bárkinek, aki úgy látja, hogy erkölcsi felelősség és szabad akarat csak akkor lehetséges, ha létezik a metafizikai értelemben vett szabadság úgy, ahogyan azt fentebb meghatároztuk, szembe kell néznie a problémával.

4. A kemény elgondolhatósági probléma. A szerencse-érv

A szabadság első fejezetben felvázolt definíciójának alternatíva-feltételét értelmezhetjük úgy, mint ami kizárja a metafizikai szabadság és a regulatív kontroll kompatibilista (félre) értelmezését. Az ágens-okozás libertáriánus elméletére pedig tekinthetünk úgy, mint ami egy új, harmadik kitétel kíván hozzátenni annak érdekében, hogy megvédje a metafizikai szabadságot attól, hogy az esemény-okozást támogató libertáriánusok véletlenszerű eseményekké degradálják a szabad választást. A harmadik kitétel valami hasonló volna:

(iii) ...olyan módon, hogy a t_2 -ben meghozandó döntés irányát (hogy végül mely alternatíva mellett szolt a döntés) X ágens/szubsztancia okságilag határozza meg. (determináció-feltétel)

A helyzet az, hogy a libertáriánusnak kettős feladata van, ha meg akarja őrizni a metafizikai szabadságot. Egyrészt el kell utasítania, hogy valami más legyen a végső forrása a döntéseknek, mint a döntéshozó, ehhez biztosítania kell, hogy a döntésben reális alternatívák álljanak fenn. Másfelől viszont nem szabad hagynia, hogy az alternatívák közötti választás a véletlen műve legyen, be kell vezetnie valamit, ami meghatározza, azaz determinálja, mi is fog történni. Eszköze a probléma megoldására nem más, mint a szubsztanciális ágens posztulálása. Ez a szubsztancia (és nem a jellem, az indokok, vagy bármi más, amelyek tartalma visszavezethető a múlt alakulására és a természeti törvényekre) határozza meg a döntést.

Az ágens bevezetésével valamit megold a libertáriánus: a végső forrása, eredete a döntésnek így már kétségkívül nem a múlt és a természeti törvények, hanem maga az ágens. Ám ezen a ponton felmerül a kemény elgondolhatósági probléma. Másképpen megfogalmazva, a libertáriánusnak itt kell megküzdenie a szerencse-érv (vagy Mind-érv)¹⁸ egy speciális változatával. Még ha el is fogadjuk, hogy az ágens volt az eredete annak, hogy éppen azt a döntést hozta, amelyiket, továbbra is kérdéses, az ágens miért

18 Peter van Inwagen nevezte el Mind-érvnek a szerencse-érv egy olyan formáját, amely gyakran megjelent a *Mind* című folyóiratban. Van Inwagen 1983, 126–152. o.

pont abba az irányba döntötte el a döntést, amelyik irányba megtette. E problémának három megfogalmazását mutatom most be.

Peter van Inwagen a következő példa segítségével kritizálja az ágens-okság elméletet.¹⁹ Aliz olyan helyzetbe kerül, hogy el kell döntenie, hazudjon vagy megmondja az igazat. Tegyük fel, hogy az ágens-okozás elmélete helytálló. Aliz amellet dönt, hogy megmondja az igazat, és Aliz okozta, hogy így döntött. Most képzeljük el, hogy Isten valahogyan visszaporgeti az időt, éppen ahhoz a pillanathoz, amikor Aliznak döntenie kell arról, hogy megmondja-e az igazat vagy hazudjon. Mivel sem a múlt, sem a természeti törvények, sem Aliz indokainak összessége nem határozza meg, hogyan dönt Aliz, elképzelhető, hogy ezúttal Aliz azt okozza, hogy hazudjon. Isten ezerszer visszaporgeti ugyanilyen módon az időt, és azt látjuk, hogy Aliz az esetek 52%-ban megmondja az igazat, míg 48%-ban hazudik. Nem úgy tűnik, hogy Aliz véletlenszerűen választja, amit választ? Kívülről nézve éppen olyannak tűnik a helyzet, mintha nem az ágens, hanem egy véletlenszerű agyi esemény döntene.

A szerencse-érv egy másik modern változata Alfred Mele nevéhez kötődik. Az ő példája a következő.²⁰ Képzeljük el, hogy Anna megígéri valakinek, hogy éjjélkor fel fog dobni egy érmét. Az aktuális világ, amiben Anna megteszi ezt az ígéretet, egy olyan indeterminisztikus világ, ahol léteznek olyan döntések, melyek kimenetelét nem határozzák meg a múlt és a természeti törvények. Anna éppen csak éjjél előtt egy pillanattal dönti el, hogy feldobja-e az érmét vagy sem. Ez azt jelenti, hogy a lehetséges világok nyelvén kifejezve a következő a helyzet. Vannak olyan lehetséges világok, ahol Anna amellet dönt, hogy feldobja az érmét, és vannak olyanok, ahol úgy dönt, hogy nem dobja fel. Úgy látszik, az merőben szerencse kérdése, hogy melyik lehetséges világ lesz az aktuális, mivel nincs semmi, ami meghatározná, melyik verzió megvalósulását okozza az ágens. Ha pedig nincs semmi, ami meghatározná, hogy milyen irányba befolyásolja az ágens a világ alakulását, akkor pusztá véletlen kérdése az egész.

A harmadik problémafelvetés klasszikus értelemben nem szerencse-érv, tehát elsősorban nem azt akarja megmutatni, hogy a libertáriánus koncepciók pusztá szerencse kérdésévé teszik, mit választunk. Inkább arról szól, hogy amennyiben nem szolgáltatjuk ki a szerencsének azt, hogyan választ a cselekvő, akkor az alternatív lehetőségek hiánya miatt elvész a morális felelősség. Galen Strawson szerint egy döntést vagy egy cselekvést akkor lehet magyarázni mint döntést/cselekvést, ha visszavezetjük a cselekvő hiteire, motivációira, preferenciáira, azaz a cselekvő mentális struktúrájára.²¹ Magyarán arra, ahogy Strawson plasztikusan kifejezi, hogy milyen a cselekvő. Ám úgy tűnik, hogy a hiteinkért és a motivációinkért nem vagyunk felelősek, így ha cselekedeteink abból levezethetőek, hogy milyenek egy adott

19 Van Inwagen 2002.

20 Jelentősen leegyszerűsítettem a példát, mert Mele egy olyan problémára is kitér a gondolat kísérlet segítségével, ami kiesik jelen tanulmány fókuszából. Mele 2005, Mele 2006, 58–78. o.

21 G. Strawson 2013.

szituációban a hiteink, motivációink és preferenciáink, akkor nem vagyunk felelősek a belőlük következő cselekedetekért sem. Sőt, még ha lehetséges is, hogy esetenként motivációnkat (esetleg hiteinket) valamely E eljárás alapján magunk alakítsuk ki, az sem változtat semmit az alaphelyzetben. Azért nem, mert E eljárást – amennyiben nem valamely külső hatás, hanem mi magunk változtattuk meg valahogyan preferenciáinkat – egy korábbi döntés alapján indította el a cselekvő, ezt a döntést azonban (ha tényleg a cselekvő döntése) megint csak a korábbi preferenciáiból és a hiteiből lehet levezetni, amelyért nem felelős. Ezen a helyzeten semmit sem segít, ha azt mondjuk, hogy a cselekvő mentális struktúrájából nem levezethető a döntés mikéntje, illetve a cselekvés, mivel ezzel csak azt érzjük el, hogy a döntés véletlenszerű lesz. Úgy látszik, két elméleti opciónk van, s egyik sem túlzottan gyümölcsöző. Döntéseink vagy mind levezethetőek abból, hogy milyenek vagyunk, vagy pedig teljesen önkényesek és véletlenszerűek, olyanok, amit senki sem kontrollál.

Az ágens-okozás védelmezői nem tudtak elméleteik keretein belül megnyugtató választ adni erre a problémára. *Újra és újra* felhívják a figyelmet arra, hogy amennyiben az ágens okozta, hogy melyik döntés, illetve intenció alakul ki, annyiban az ágens kontrollt gyakorolt az adott döntés felett.²² Ez azonban itt nem elegendő. Hiszen a kérdés nem az, hogy az ágens kontrollt gyakorolt-e, hanem inkább valami olyasmi, hogy kontrollálta-e, melyik irányba gyakorolt kontrollt. Lehet azzal válaszolni, hogy valahol véget kell érnie a láncnak, kell lennie egy olyan pontnak, ahol már nem lehet további magyarázatot adni. Ezzel viszont, úgy tűnik, nem magyaráztuk meg, hogy az ágens befolyásgyakorlása mennyiben nem véletlenszerű. Hiszen pontosan úgy nem lehet megmagyarázni az ágens okozásának irányát, mint bármely más véletlenszerű esemény bekövetkeztét. Ezen az sem segít, ha egyszerűen bevezetjük az önokozás fogalmát. Ha az ágens önokozással jelöli ki, hogy melyik irányba befolyásolja az eseményeket, akkor felmerül a kérdés, hogy vajon akkor az ágens két részre oszlik-e és így oldódik meg a probléma – de ez a megoldás egy végtelen regresszushoz vezet –, vagy hogy egyáltalán mit jelent az önokozás fogalma, hiszen az oksági viszony elvileg csak két, egymástól különböző esemény vagy talán szubsztancia között állhat fenn. Ha ragaszkodunk az önokozás fogalmához mint megoldáshoz, azzal csak annyit érünk el, hogy most már specifikusan az önokozás mechanizmusa lesz az, aminek lényegét nem tudjuk elgondolni.²³

Azt gondolom, hogy nemcsak az ágens-okosági libertarianizmus az, amelyik nem tudja kezelni a felmerülő problémát. Amennyiben egy elmélet megköveteli, hogy a döntés meghozatalát megelőző pillanatban két alternatíva álljon nyitva, rejtetten máris azt követeli tőlünk, hogy ne feltételezzük semmi olyasminak a létét, ami magyarázatot adna arra, hogy az ágens „A” helyett miért éppen „B”-t válassza s nem fordítva. Ám ha nincs magyarázat arra, hogy a döntés meghozója miért éppen úgy dönt, ahogyan, akkor

22 Lásd pl. Clarke 2003, 159-176. o.; Clarke–Capes 2013, 3. 2. szakasz.

23 Kane 2007, 22–23. o.

úgy látszik, e döntés és a véletlen esemény között nincs lényegi formai különbség. Hiszen a véletlen események is éppen olyanok, ahol nincs magyarázat arra vonatkozólag, miért következtek be, s nem valamely másik lehetséges alternatíva. Éppen ezért lehet ezt a problémát elgondolhatósági problémának nevezni. Úgy tűnik, nem tudjuk elgondolni a szabad döntéseket a véletlen eseményektől megkülönböztető metafizikai többletet.

5. Ellentmondás vagy kognitív zártság?

Az előző rész konklúziója az volt, hogy (iii)-t nem lehet olyan módon megfogalmazni, hogy az egyrészt ne sértse meg az alternatíva-feltételt, de ugyanakkor megmutassa, hogy mi is különbözteti meg a metafizikai szabadsággal átitatott döntéseket a pusztán véletlentől. A metafizikai értelemben vett szabadság és így a szabad akarat metafizikai leírása tehát lehetetlen küldetés. Ha egy feladat lehetetlennek látszik, akkor az három dolog miatt lehet. Az első lehetőség, hogy valamilyen korrigálható hibát vétettünk, vagy egyszerűen nem vettük észre a kínálkozó megoldási lehetőséget. Meglehetősen biztos vagyok abban, hogy nem ez a helyzet. A filozófusok közti disszenzus a szabad akarat kérdésével összefüggésben éppen azért áll fenn, mert a legélesebb eszű filozófusok sem voltak képesek olyan leírását nyújtani a metafizikai szabadságnak, a szabad akaratnak, valamint az erkölcsi felelősségnek, amely mindenki számára elfogadható lenne. Nehéz elképzelni, hogy a vita résztvevői egyszerűen csak nem figyeltek fel a nagybetűs Megoldásra, és hogy egyszer majd jön a szabad akarat metafizikájának Newtonja, aki egy mozdulattal helyre tesz mindent.²⁴ Bárhonnán próbáljuk megragadni a problémát, valami mindig kicsúszik ujjaink közül.

A második lehetőség, hogy a problémával van baj. Ez azt jelentené, hogy az erkölcsi felelősséggel, a metafizikai szabadsággal és a szabad akaratral összefüggő rejtélyek valójában álproblémák. Ezek a fogalmak talán hasznosnak bizonyultak valamely kontextusban, de úgy vannak „összetékolva”, hogy nincs mögöttük és nem is lehet valós tartalom, mert ellentmondással terhesek (még ha a mindennapi gyakorlat folyamán ez nem is tűnik fel). A negyedik rész utolsó bekezdése – könnyű volna így érvelni – csak azt mutatja, hogy miközben az erkölcsi felelősséget és az „igazi” szabadságot kutatjuk, valami olyasmit akarunk megtalálni, amit nem lehet, mert lehetetlen, hogy létezzen. Nem akarjuk, hogy a szabad döntések előre meghatározottak, de azt sem, hogy véletlenszerűek legyenek. Ezzel a kérdés el is dőlt, hiszen – érvelhetne a szkeptikus – e két lehetőségén kívül nincs más alternatíva.

²⁴ Egyetértek Tözsér Jánossal, aki szerint a filozófiában található disszenzus annak jele, hogy a filozófia a legfontosabb – főként metafizikai és etikai – kérdésekre nem képes filozófiai eszközökkel megbízható tudást adni. Tözsér 2013.

A harmadik lehetőség, hogy nem a kérdésfelvetéssel, hanem a problémamegoldó esz-közeinkben van a hiba. A szabad akarat, a metafizikai szabadság és az erkölcsi felelősség problémái „odakinn” valahogy meg vannak oldva, léteznek, csak éppen valamilyen okból mi vagyunk képtelenek felfogni, hogyan. Az emberi megértés korlátai egyszerűen nem teszik lehetővé, hogy kielégítően elkülönítsük egymástól a véletlent és a szabadságot. Ez, ha így van, azért lehetséges, mert az emberi megértés sémái szűkösek, egyszerűen nem illeszthetők rá a szabadságra. Amint valaki mégis megpróbálja a szabadságot megértésünk sémáiba beleerőltetni, a legtöbb, amit elérhet, hogy a szabadságot a megértés korlátai közé szorítva átalakítja, s valami olyasmit ragad meg, ami már egyáltalán nem nevezhető szabadságnak. Egy ilyen érvelésnek azt kellene bemutatnia, hogy milyen sémái vannak a megértésnek, s hogy miért éppen az egyike azoknak a területeknek, ahol csődöt kell mondania. Éppen erre törekedett Kant, s ha rendszerének nem is kell minden elemével egyetérteni, véleményem szerint jó nyomon indult el, és érdemes lenne kísérletét az analitikus filozófia keretei között is megújítani. Kant tézise az volt, hogy megértésünk azért van elzárva sok-sok metafizikai probléma megoldásától, mert sémái elsősorban arra alkalmasak, hogy az érzéki megismerés területére alkalmazzuk. Azzal a gondolattal nem foglalkoznék, hogy melyik terület a megismerésünk igazi közege. Röviden mondanék viszont valamit arról, hogy miért tűnik ésszerű feltételezésnek az, hogy az erős magyarázóerővel rendelkező sémáink száma igencsak szűkös.

Érdemes felfigyelni egy hasonlóságra. A matematikai és logikai bizonyításokat fölfoghatjuk úgy mint erős kontrasztív magyarázatokat. Erős kontrasztív magyarázaton²⁵ olyan magyarázatot értek, amelyik megmutatja, miért éppen „A” esete áll fenn valamely „nem A” tény helyett. A kontrasztív magyarázat nagyon erős magyarázat, mivel választ ad arra, miért „kell” valaminek éppen úgy lennie, ahogyan az van. Egy logikai–matematikai levezetés megmutatja, hogy amennyiben elfogadtuk a premisszák valamely halmazát, abban az esetben csak egyetlen állítás (esetleg állítások halmaza) lehet igaz, s annak negációja szükségképpen hamis. Ha jobban megfigyeljük, ugyanez a séma érvényesül azoknak a kontrasztív magyarázatoknak az esetében is, amelyek nem ilyen absztrakt, időtlen kérdésfelvetésekre válaszolnak, mint a logika problémái, hanem az időbeli keletkezéssel kapcsolatban teszik fel a kérdést, hogy miért éppen „A” történt „nem A” helyett. A múltnak valamely leírása helyettesíti a matematikai és logikai premisszákat és speciális törvények társulnak a hagyományos levezetési szabályokhoz, amelyek segítségével levonjuk a konklúziót, azaz azt a következtetést, hogy az adott múlt és törvényszerűségek mellett miért „A” és nem valami más történt. Nagyon sokféle időbeli keletkezéssel kapcsolatos magya-

25 Bizonyos értelemben alkothatunk olyan kontrasztív magyarázatokat, amelyek ugyan választ adnak arra, hogy miért éppen „A” esete áll fenn „B” helyett, de nem magyarázzák meg, miért „A” esete áll fenn „C” helyett. Az ilyen kontrasztív magyarázatokat, amelyek csak bizonyos vonatkozásban tekinthetők sikeres kontrasztív magyarázatoknak „gyenge kontrasztív magyarázatoknak” nevezem, és a továbbiakban nem foglalkozom velük.

rázatot el tudok képzelni, elfogadom, hogy egészen sokféle történeti magyarázat létezhet, de nekem úgy tűnik, hogy az időbeli eseményekre adott kontrasztív magyarázatok mind ilyen – Hempel híres megfogalmazásával élve – deduktív–nomologikus modellt követnek.²⁶ Véleményem szerint az a tény, hogy az időbeli és időtől egészen független kérdések megválaszolására ugyanazt a modellt alkalmazzuk, elültetheti bennünk a gyanút, hogy az időbeli változással kapcsolatban – különösen a szabad cselekedetekkel összefüggésben – túlságosan szűkös magyarázati modellt alkalmazunk, olyat, ami elszegényíti a valóságot. Bár a logikában és a matematikában talán tényleg csak önkényes (esetleg szükségyszerű) előfeltevések, levezetési szabályok, valamint már ezekben eleve benne rejlő konklúziók lehetségesek, ám talán lehetséges, hogy a valóságban léteznek olyan nem véletlenszerű, de mégsem levezethető események, amelyek amellet, hogy nem foglalhatóak keretbe a deduktív–nomologikus séma segítségével, mégsem a véletlen művei.

Persze ez a legutóbbi megállapítás már nem a magyarázatok és a megértés bármiféle elemzésének a terméke, hanem pusztá spekuláció, hiszen azt nem lehet pontosan megragadni, milyenek is volnának ezek a nem véletlenszerű, de mégis levezethetetlen elemek. Ha kognitíve tényleg el vagyunk zárva ennek megértésétől, akkor nem is léphetünk túl érdemben ezen a spekuláción. Talán egy olyan fenomenológiai elemzés adhatna alapot az ezzel kapcsolatos gondolatoknak, ami felmutatná, hogy valamiképpen érezzük, képesek vagyunk a szabad aktusokban ilyen nem levezethető, de mégsem véletlenszerű eseményeket létrehozni. Azt hiszem, egy ilyen fenomenológiai vizsgálódás talán gazdagíthatná a szabadságról alkotott fogalmunkat, de az említett okok miatt a megértést egy ilyen kísérlet sem tehetné teljessé.

Érdemes-e egyáltalán küzdeni a metafizikai szabadság, a szabad akarat, valamint az erkölcsi felelősség fogalmiért? Azt hiszem igen, tekintve, hogy rengeteg érték bizonyulna illozörikusnak, ha kiderülne, hogy ezek a fogalmak megalapozatlanok.²⁷ Ráadásul úgy vélem, nem nagy ár azt felvállalni, hogy léteznek a valóságban olyan dolgok, amit az emberi értelem képtelen kielégítően modellezni. Hiszen ez anélkül is igen valószínűnek látszik, hogy szembesülnénk azokkal a problémákkal, amelyeket a szabadság állít elénk.

Befejezés

Amellet érveltem, hogy amennyiben a metafizikai értelemben vett szabadság nélkülözhetetlen a szabad akarathoz és az erkölcsi felelősséghez, akkor nem érthetjük meg, miben is áll egészen akaratunk szabadsága és mi teszi lehetővé az erkölcsi felelősséget. Ennek oka,

26 Hempel 2006.

27 Clarke rengeteg különböző értéket felsorol, amit érinthet a szabad akarat létezésének kérdése. Clarke 2003, 5–7. o.

hogy a metafizikailag szabad és a véletlenszerű döntéseket/eseményeket nem tudjuk egymástól konceptuálisan elválasztani. Ám ez a probléma véleményem szerint inkább arról árulkodik, hogy az emberi megismerésnek van egy vakfoltja, s nem arról, hogy nem létezik a szabad akarat. Úgy látom, hogy a metafizikai szabadság védelmezőinek mára már nem annyira a libertariánus metafizika cizellálásán kellene munkálkodniuk (hiszen metafizikai eszközökkel a szerencse-érvet és a kemény elgondolhatósági problémát úgysem tudják megoldani), hanem azt kellene megmagyarázniuk, hogy miért nem meglepő, hogy nem tudjuk megvilágítani a szabad döntések és a véletlen események közti lényegi különbséget.

Bibliográfia

- Chisholm, Roderick M. 2004, „Az emberi szabadság és az én.” In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern metafizikai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest. 175–187. o.
- Clarke, Randolph – Capes, Justin 2013, „Incompatibilist (Nondeterministic Theories of Free Will.” In Zalta, Edward (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Stanford, [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incompatibilism-theories/>] (2014. 01. 23.)
- Clarke, Randolph 2003, *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford University Press, Oxford.
- Fischer, John M. 2007, „Kompatibilism.” In J. M. Fischer – R. Kane – D. Pereboom – M. Vargas. *Four Views on Free Will*. Blackwell Publishing, Oxford, 44–84. o.
- Ginet, Carl 1989, „Reasons Explanation of Action: An Incompatibilist Account.” *Philosophical Perspectives* 3, 17–46. o.
- Helm, Paul 2004, „God Does not Take Risks.” In M. L. Peterson – R. J. Vanarragon (szerk.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Blackwell Publishing, Oxford, 228–238. o.
- Hempel, Carl G. 2006, „Az általános törvények szerepe a történettudományban.” In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.), *Történelem II*. Osiris, Budapest. 451–463. o.
- Kane, Robert 2007, „Libertarianism.” In J. M. Fischer – R. Kane – D. Pereboom – M. Vargas, *Four Views on Free Will*. Blackwell Publishing, Oxford, 7–43. o.
- Mele, Alfred 2006, *Free Will and Luck*. Oxford University Press, Oxford.
- Pereboom, Derk 2013, „Determinizmus al Dente.” Ford. Bárány Tibor. In Réz Anna (szerk.), *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Gondolat Kiadó, Budapest. 80–115. o.
- O’Connor, Timothy 2000, *Persons and Causes*. Oxford University Press, Oxford.
- Strawson, Galen 2013, „A hiányzó alap érve.” Ford. Bárány Tibor. In Réz Anna (szerk.), *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Gondolat Kiadó, Budapest. 116–136. o.
- Strawson, Peter 2013, „Szabadság és neheztelés.” Ford. Veres Máté. In Réz Anna (szerk.), *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Gondolat Kiadó, Budapest. 239–264. o.
- Tözsér János 2013, „Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméleteinkben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/1., 159–172. o.

- van Inwagen, Peter 1983, *An Essay on Free Will*. Calendron Press, Oxford.
- van Inwagen, Peter 1989, „When Is the Will Free?” *Philosophical Perspectives* 3, 399–422. o.
- van Inwagen, Peter 1998, „The Mystery of Metaphysical Freedom.” In P. van Inwagen D. W. Zimmerman (szerk.), *Metaphysics: The Big Questions*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 365–374. o.
- van Inwagen, Peter 2002, „Free Will Remains a Mystery.” In R. Kane (szerk.), *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press, Oxford. 158–177. o.
- Ziegler Zsolt 2009, „Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve – a Frankfurt-típusú példák.” *Elpis* 5, 123–147. o.