

A foglyul ejtett szabadság: ellentmondások és paradoxonok

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18683>

I. BEVEZETÉS

Egyes analitikus filozófusok szerint a szabad akarat fogalma paradoxonon alapul. Ebbe a megközelítésbe beilleszthető Bernáth László „*Létezik-e szabad akarat?*” (Bernáth 2023) című tanulmánya is, aki a fenomenológiai konzervativizmust képviselve, a paradoxonhoz vezető egyik állítás tagadásán keresztül jut el a könyvében képviselt mérsékelt libertáriánus állásponthez. Mivel szerinte az egymásnak ellentmondó alapelvek megválasztása miatt a vele ellentétes beállítódású progresszív szcientista filozófus ugyanolyan indokoltan tarthatja fenn saját álláspontját, a vitapartnerek között patthelyzet jön létre, olyan episztemikus szituáció, amelyben – feltéve, hogy meg kívánnak felelni a „hitek etikája” előírásainak – a szkeptikus kihívásnak eleget téve fel kell függeszteniük az alapelvek megválasztásával és így végső soron a szabad akarat létezésével kapcsolatos ítéletüket. A vita azonban itt nem ér véget: Bernáth saját álláspontjának érvényesítéséhez a patthelyzetből kivezető utat egy „metaszintű”, részben szemantikai-pragmatikai, részben ismeretelméleti, prudenciális jellegű érvben véli megtalálni, ennek segítségével jut el a vita számára előnyös végállapotába.

Írásomban egyrészt megpróbálom megmutatni azt, hogy 1) Bernáth a patthelyzetből kivezető út keresése során indokolatlanul lép át a pragmatikus érvek terébe; másrészt azt, hogy 2) a patthelyzet feloldására tett kísérlete végeredményben sikertelennek bizonyul: vagy egy dogmatikus ismeretelméleti beállítódást példáz, vagy egy újabb paradoxonhoz vezet, amely miatt a libertáriánus álláspont Bernáth-féle változata ismeretelméleti szempontból instabillá válik.

II. AZ AKARATSZABADSÁG PARADOXONA

Több analitikus filozófus (Urmson 1993; Cornman–Lehrer–Pappas 1992. 91; Schiffer 2003 és 2006. 235; Searle 2002 stb.) fejtette már ki azt a véleményét, miszerint a szabad akarat problémája abból ered, hogy a fogalom konkrét ese-

tekre való alkalmazását három, hallgatólagosan elfogadott, ám együttesen inkonzisztens halmazt alkotó¹ proposíció irányítja. Ezek az alábbiak:

- 1) Időnként szabadon cselekszünk.
- 2) Minden cselekvésünket rajtunk kívül álló tényezők² okozzák.
- 3) Ha minden cselekvésünket rajtunk kívül álló tényezők okozzák, akkor soha nem cselekszünk szabadon.

Noha ezek a proposíciók nem teszik olyan mértékben ellentmondásossá a fogalmat, mint amennyire a „négyszögletű kör” fogalma ellentmondásos (mivel nem kell mindegyiküknek szükséges feltételként teljesülnie a fogalom teljes alkalmazási körében), mégis, a szabad akarat fogalmának „működési hibája”³ miatt a használata során hol az egyik, hol a másik proposíciót vagyunk kénytelenek „elnyomni” magunkban.⁴

A szabad akarat kérdésében elfoglalható háromféle „klasszikus” álláspont közül az inkompatibilista determinizmus képviselői 1)-et tagadják, a (szintén inkompatibilista) libertarianizmuséi 2)-t, míg a kompatibilizmuséi 3)-at. Ebbe az értelmezési keretbe illesztve Bernáth elemzését elmondhatjuk, hogy ő a fenomenológiai belső tapasztalásban számára evidensen megjelenő tényeket használja fel arra, hogy segítségükkel megindokolja 2) tagadását és ennek megfelelően a libertariánus álláspont helyességét.

III. A PATTHELYZETIG VEZETŐ ÚT

Bernáth bemutatásában a patthelyzet azért alakul ki, mert egyrészt a libertariánus konzervatív metafizikus a tudományos és a fenomenológiai meggondolásokat, belátásokat egyaránt felhasználja álláspontjának alátámasztására; a hétköznapi, úgynevezett „Buridán-féle” döntések tekintetében elfogadhatónak tartja a tudományos magyarázatokat, csupán a dilemmatikus morális döntési szituációkra vonatkozóan tartja fenn azt a – belső tapasztalaton alapuló – meggyőződését, hogy bennük az akaratunkat nem határozzák meg előzetes okok (~2). Másrészt a progresszív szcientista metafizika képviselőjének szintén erős és tudományosan megalapozott induktív érvei vannak a libertariánus állásponttal ellentétes determinizmus (2) mellett, miközben ő is tisztában van azzal, hogy a tudomány jelenlegi szintjén egyelőre még nem képes igazolni az akarat általános, teljes mértékű meghatározottságát.

¹ Az együttesen inkonzisztens állításokról lásd Tőzsér (2023) könyvét.

² „factors over which we have no control”.

³ „glitch”, lásd Schiffer 2006. 236.

⁴ Uo.

Közelebbről, Bernáth szerint az álláspontok képviselői közti különbség már a kiindulópontul szolgáló alapelvek megválasztásánál is szembetűnő: bár eredetileg mindketten a belső tapasztalatból (ami alapján a dolgok „valamilyennek tűnnek” számunkra) indulnak ki, egészen másnak szavaznak bizalmat. A szcientista számára a tudományok sikerei és haladása elegendőnek látszik ahhoz, hogy leértékelje a belső tapasztalat szerepét még a saját énünk vonatkozásában is. A természettudományos érvek (amelyek a tudomány jövőbeli haladását prognosztizáló, „zsugorodó ágencia” típusú, történeti narratíván és optimista indukción alapulnak) annak az ismeretelméleti alapelvnek az elfogadásához vezetnek, hogy a belső tapasztalat még a dilemmatikus morális döntési szituációkban is meghaladható és felülbíráható, „a saját belső tapasztalataink helyett még saját énünk tekintetében is inkább a tudományban kell megbíznunk” (Bernáth 2023. 25).

A konzervatív metafizikus szerint ellenben a belső tapasztalatot kiindulópont jellege, valamint az a tulajdonsága, hogy közvetlen hozzáférést biztosít az énhez, olyannyira kitüntetetté teszi, hogy ő emiatt saját magával kapcsolatban mindaddig elfogadja mindazt, amit ilyen módon tapasztal, amíg nem szólnak ellene kőkemény érvek. A fenomenológiai érvelés kiindulópontja tehát az az ismeretelméleti alapelv, hogy énünk vonatkozásában elsősorban saját belső tapasztalatunk az, amelyet mérvadónak kell elfogadni. Ezen alapul a konzervatív fenomenológiai megismerés szabálya is, amelynek a „híhetőségi elv” (*Principle of Credulity*)⁵ elnevezésű változata így szól: Ha *S*-nek úgy tűnik, hogy *X* jelen van, akkor *X* megdöntőinek (*defeaters*) hiányában *X* valószínűleg jelen van (ezért *S* rendelkezik valamilyen mértékű igazolással *X* vonatkozásában”).

A fenomenológiai érvnél erősebb morális érv konklúziója – ti. hogy rendelkezünk szabad akarattal – részben a „rendelkezünk (erős felszólításokba átfordítható) morális (illetve episztemikus) kötelességekkel” premisszán alapul (Bernáth 2023. 141). Ez azért van így, mert a belső tapasztalatban megjelenő, nyers (további igazolásra nem szoruló) fenomenológiai tények alapján tudjuk, hogy erős morális (episztemikus) kötelezettségeket, normákat tartalmazó feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk. Az érv második premisszájában megfogalmazott szemantikai-pragmatikai értelmességi kritérium (a továbbiakban: Cr) szerint az ilyen erős kötelességet tartalmazó, feltétlen erejű szkeptikus felszólítás csak akkor értelmes – és ennél fogva csak akkor lehetünk címzettjei az olyan esetekben is, amikor nem a felszólítás által előírt módon cselekszünk –, ha létezik szabad akarat: ha képesek vagyunk saját döntésünk szerint eleget tenni vagy ellenszegülni a normák előírásainak, ami Bernáth szerint annak a megtapasztalásával jár együtt, hogy „akarataink nincs valami által előzetesen rögzítve”. A döntő megfontolás itt az, hogy szerinte értelmetlen olyasvalakit felhívni valaminek a megtételére, akinek az akarata determinált.

⁵ Swinburne 2003. 254.

A morális érv konklúzióját KM mindaddig fenntartja, amíg nem találkozik olyan, nagyon erős érveléssel, amelynek konklúziója ennek ellentmond. PSz viszont vagy el sem jut ezeknek a fenomenológiai tényeknek a megtapasztalásáig, vagy ha el is jut, számára ezek eleve már az alapelvéből adódó saját meggyőződéseivel „átszíneződött” módon prezentálódnak, ami miatt leértékeli azok jelentőségét. A morális érv, és tágabban, a fenomenológiai tények vonatkozásában például elképzelhetjük, hogy a Dennett-féle heterofenomenológiai módszertan alapján PSz azt gondolja, hogy a tudományos, objektívabb, harmadik személyű nézőpontból is mindent megtudhatunk az én-ről, illetve az elméről általában. Mivel az ellentétes alapelvek elfogadása miatt nem közelíthetők egymáshoz az álláspontok, KM és PSz között patthelyzet alakul ki.

Ennek mélyebb oka Bernáth szerint az, hogy az episztemikus alapelveket nem bizonyítékok alapján választjuk meg, mivel már eleve azt is az általunk választott episztemikus elv alapján döntjük el, hogy bármely adott bizonyíték mennyire számít erősnek (szélsőséges esetben: hogy valami bizonyítéknak számít-e vagy sem). Bernáth ugyan nem tér ki erre, de szerintem emiatt mondhatjuk azt is, hogy az alapelvek már kezdettől fogva egyfajta sajátos torzító tényező (*bias*) szerepet töltenek be, hiszen az adott kérdés vonatkozásában az elfogadásuktól függ, hogy KM, illetve PSz mekkora súlyt tulajdonítanak a „Létezik szabad akarat” állítás mellett, illetve ellene szóló evidenciáknak. Ezért nem dönthető el az, hogy „a természettudományok sikerein felbuzdulva le kellene-e fokozni a belső tapasztalat jelentőségét vagy sem” (Bernáth 2023. 215).

A patthelyzetben – állítólag – a William K. Cliffordtól származó „hitek etikájának” egyik (levezetett) elve érvényesül, aminek értelmében ha egy adott állítás (vagy alapelv) mellett és ellen szóló bizonyítékok egyensúlyban vannak, fel kell függesztenünk az igazságával kapcsolatos ítéletünket. Bernáth szerint a vita kontextusában ennek a szkeptikus kihívásnak úgy tudunk megfelelni, hogy felfüggesztjük ítéletünket az ismeretelméleti alapelvek megválasztásával, és végső soron a „Létezik szabad akarat” állítás igazságával kapcsolatban. A paradoxon alapú megközelítésben az ítélet felfüggesztése nyilván azzal jár, hogy a paradoxont eredményező három proposíció egyikét sem fogadjuk el igaznak vagy hamisnak.

IV. A PATTHELYZETBŐL KIVEZETŐ ÚT KM ÉRTELMEZÉSÉBEN

1. Előzetes megjegyzések

A patthelyzetből kivezető lépés logikai szerkezetét rekonstruálhatjuk úgy, mint ami azon a triviális tautológián (diszjunkción) alapul, hogy a feltétlen felszólításoknak vagy van súlyuk, vagy nincs súlyuk, vagy lehetünk a címzettjeik, vagy nem (és ebből eredően vagy vannak erős episztemikus kötelelességeink, vagy nincsenek). Ha van súlyuk (és így léteznek erős episztemikus kötelelességeink), akkor Cr miatt el kell fogadnunk, hogy létezik szabad akarat. Ha viszont nincs súlyuk, akkor – mivel ez esetben érvényét veszti a hitek etikája is – tetszőlegesen állításban hihetünk anélkül, hogy ezzel normaszegést követnénk el. Ezért – bár nincsenek bizonyítékaink mellette – Bernáth szerint fel vagyunk jogosítva arra, hogy (racionálisan?) higgyünk a feltétlen felszólítások (és így a morális érv alapján a szabad akarat) létezésében, még akkor is, ha ilyen felszólítások nem léteznek.

A helyzet Bernáth értelmezésében így fest: KM képes „beintegrálni magába a szkeptikus kihívást”. Az erős episztemikus normák létezése mintegy visszaigazolja KM kiinduló meggyőződését és megerősíti a szabad akarat fenomenológiai tapasztalatát. Nem-létezésük esetén viszont továbbra is hihet a feltétlen felszólítások létezésében és az akaratszabadságban, mert ha nincsenek normatív episztemikus előírások, akkor nincsen semmilyen feltétlen kötelezettsége bármi másban hinni, mint amit kiindulópontjául választott. Ezzel szemben KM szerint PSz-nek a szkeptikus kihívásnak eleget téve fel kell adnia a progresszív szcientista meggyőződését. Súlyos következményekkel járna ugyanis, ha azt a stratégiát választaná, hogy tagadja a szkeptikus kihívás normatív súlyát, hiszen ha így tesz, akkor ezzel egy irracionális – ismeretelméleti szempontból könnyen lehet, hogy alapvető norma megsértésével járó –, „rendkívül kockázatos” döntést hoz a kérdéses szituációban, hiszen előfordulhat, hogy téved az episztemikus normák létezését illetően. Bernáth szerint ezért ebben a szituációban a feltétlen felszólítások létezését alapelveként elfogadó KM jobban teljesít, „különb választ ad” a kihívásra.

2. KM érvelésének logikai szerkezete

A fentiek alapján KM-nek a patthelyzet feloldására tett kísérlete logikai szerkezetét az alábbiak szerint rekonstruálhatjuk, kezdve egy segéd-tétellel és egy segédkövetkeztetéssel:

(Cr) Értelmetlen olyasvalakit felszólítani valaminek a megtételére, akinek az akarata determinált (szemantikai-pragmatikai értelmességi kritérium, segéd-tétel).

(P1) Ha a szkeptikus kihívásnak van súlya, akkor vannak erős episztemikus kötelességek (mint amilyen a szkeptikus kihívás tartalma) és nekik megfelelő feltétlen felszólítások.

(P2) Ha vannak értelmes feltétlen felszólítások, akkor létezik szabad akarat. (Cr miatt)

(C0a) Ha a szkeptikus kihívásnak van súlya (vannak erős episztemikus kötelességek), akkor létezik szabad akarat. (P1, P2 láncszabály)

(C0b) Ha nem létezik szabad akarat, akkor a szkeptikus kihívásnak nincs súlya (nincsenek erős episztemikus kötelességek, nincsenek feltétlen felszólítások, amelyeknek címzettjei lehetnének). (C0a kontrapozáltja.)

Majd KM a C0a előzetes konklúzió levonása után ezzel folytatja:

(P0) A feltétlen felszólításoknak vagy nincsen súlyuk, vagy van súlyuk. (diszjunktív tautológia)

(P1) Ha a szkeptikus kihívásnak nincs súlya (vagyis nincsenek erős episztemikus kötelességek), akkor a szabad akarat létezésében való hit episztemikus normasértés nélkül fenntartható. (evidens, mert általánosan bármely hitre érvényes)

(H1) A szkeptikus kihívásnak nincs súlya (nincsenek erős episztemikus kötelességek). (P0 első alternatívája)

(C1) A szabad akarat létezésében való hit episztemikus normasértés nélkül fenntartható. (P1, H1, modus ponens)

(P0) A feltétlen felszólításoknak vagy nincsen súlyuk, vagy van súlyuk. (diszjunktív tautológia)

(H2) A szkeptikus kihívásnak van súlya (ezért vannak erős episztemikus kötelességek). (P0 második alternatívája)

(P2) Ha a szkeptikus kihívásnak van súlya (vannak erős episztemikus kötelességek), akkor létezik szabad akarat. (ez C0a)

(C2a) Létezik szabad akarat. (H2, P2, modus ponens)

(C2b) A szabad akarat létezésében való hit episztemikus normasértés nélkül fenntartható. (bármely igaz és bizonyított állításba vetett hitre igaz).

3. Kitekintés – KM és a prudenciális érvek

Bernáth fenti érve a prudenciális érvelés hagyományába illeszkedik. A prudenciális érvek kiindulópontja az, hogy az igen ritka események valószínűsége nem számítható ki, előfordulásuk esélyei nem ismerhetők meg. Ezért az ilyen érvek előterjesztői arra kérnek minket, hogy figyelmünket inkább arra irányítsuk, hogy az említett események bekövetkezésének milyen következményei, ránk

gyakorolt hatásai lehetnek, mert erről világos elképzelésünk lehet akkor is, ha nem tudjuk megítélni, mekkora az előfordulásuk valószínűsége.⁶

Prudenciális érvet használt fel például Pascal⁷ Isten létezésével kapcsolatos érvelésében: eszerint nem tudhatom, hogy Isten létezik-e vagy sem, azt viszont tudom, hogy ha nem létezik, akkor semmit sem nyerek azzal, ha nem hiszek benne, ellenben ha létezik, mindent elveszíthetek.

Pascal kritikusi szerint azonban a helyzet ennél bonyolultabb. Elfogadják ugyan, hogy nem ismerhetjük isten létezésének valószínűségét, ugyanakkor egy jószágos isten létezését feltételezve újraértékelik a cselekvési alternatívákat, felhasználva azt, amit a jó (emberi) természetről már tudunk: ha tehát isten létezik, akkor igen nagy az esélye annak, hogy jó, ámde ha így van, akkor jósa nem engedi meg számára, hogy a benne hívőket pusztán hitükért jutalmazza, a hitetleneket pedig hitük hiánya miatt büntesse:⁸ sokkal inkább az alapján dönt majd egy adott (mentálisan egészséges) személyről, hogy az erényes életet élt-e vagy sem. Ezért számunkra az egyetlen helyes magatartás az, ha erkölcsileg jók vagyunk, vagy legalábbis állandóan erre törekszünk, függetlenül attól, hogy hitetlenek vagy hívők vagyunk-e.

A prudenciális érvelést feltételes valószínűségeken alapuló érveléssel helyettesítő fenti gondolatmenet számomra azért érdekes, mert mint látni fogjuk, az én érvelésem is hasonló szerkezetű.

V. A PATTHELYZETIG ÉS TOVÁBB – EGY KRITIKAI ELEMZÉS VÁZLATA

1. Lehetséges-e egyáltalán patthelyzet?

Előadásom fő tézise volt, hogy az állítólagos patthelyzethez vezető út járhatatlan: valójában nemhogy patthelyzet, hanem emiatt „szkeptikus kihívás” sem létezik; nemcsak az imént bemutatott gondolatmenet hibája miatt gondolom ezt,

⁶ Taleb (2003) szerint Pascal érvének gondolatmenete „a tudásról alkotott valamennyi elképzelésünket a feje tetejére állítja. Szükségtelenné teszi vágyunkat arra, hogy megismerhesük a kiszámíthatatlant. Arra ösztönöz inkább, hogy egy-egy váratlan esemény bekövetkeztével az azzal járó előnyökre koncentráljunk. [A Pascal-féle fogadási stratégia szerint] ahhoz, hogy megfelelő döntéseket hozzassunk, inkább az események lehetséges következményeire (a megismerhetőre), mintsem előfordulásuk esélyeire (a nem megismerhetőre) kell figyelmet fordítanunk”.

⁷ Pascal 1670/1978.

⁸ Baggini (2003. 34–35) szerint a pokoltól aligha kell tartanunk: valószínűtlen, hogy isten, ha létezik, a gonoszokat pokolra ítélné, inkább átformálni, átnevelni próbálná őket, hiszen a legtöbb (vagy az összes?) gonosztevő súlyos lelki sérült, beteg ember. Azt is furcsa lenne feltételezni istenről, hogy tőlünk, emberektől elvárja azt, hogy imádjuk őt. Azzal se törődne sokat, hogy hiszünk-e benne, hiszen ha a tőle kapott értelmünk használatával arra jutunk, hogy nem létezik, és ezért nem hiszünk benne, akkor nagyon nem lenne fair, ha emiatt büntetne minket.

hanem azért is, mert amennyire meg tudom ítélni, az akarat determináltságát alátámasztó tudományos érvek és evidenciák hatóköre a dilemmatikus morális döntések körére is kiterjed.⁹ Ezenkívül szerintem Bernáthnak a KM és PSz álláspontját összehasonlító értékelése sem helytálló. A tudomány sikereit és haladását lehetővé tevő megbízhatóságnak ugyanis – szemben a belső tapasztalat jellemzőivel – viszonylag jól meghatározott kritériumai vannak. Ezek:

- objektivitás (interszubsztivitás): a tudományos adatok megszerzése kísérletek során történik, és e kísérletek bárki más számára bármikor megismételhetők, így kizárható az elfogultság, az emlékezet vagy az egyén korábbi érzékszervi tapasztalatainak, torzításainak befolyása az eredményekre. Az énről szóló belső tapasztalatokat mindezek a tényezők befolyásolhatják.
- a legtöbb tudományos hipotézis laboratóriumi körülmények között, kontrolláltan és szisztematikusan tesztelhető, amivel kizárható bizonyos nemkívánt zavaró tényezők. Az énről vonatkozó tapasztalatok nem tesztelhetők így, mivel speciális körülmények együttállása kell a megszerzésükhöz.
- a tudományok megállapításai reprezentatív mintavétel esetén általánosíthatók a nagyobb populációra. A saját énemre vonatkozó tapasztalataimat nem tudom általánosítani (illetve csak akkor, ha már eleve hallgatólagosan elfogadok egy „mini-tudományos” hipotézist, amely szerint mások ilyen jellegű tapasztalatai hasonlóak a releváns vonatkozásokban az enyémhez).¹⁰
- a tudományos eredmények számszerűsíthetősége lehetővé teszi a növekvő pontosságú mérési eredményeket, ami szintén a megbízhatóságukat növeli. Az énről vonatkozó tapasztalatok nem ilyenek.
- a tudományos hipotézisek fogalmai jól definiáltak, egyértelműek, így biztosított, hogy mindenki egyformán érti azokat. Ezzel szemben az „én” fo-

⁹ Ezek közül a legerősebbnek a jellemet alakító tényezőket tartom, így a gyermekkori környezet, a kultúra és a nevelés hatásait. Például kimutatták (Sapolsky 2017. 195–196), hogy azok a személyek, akik gyermek/serdülőkorukban viszontagságos, bizonytalan körülmények (háború vagy annak veszélye) között és/vagy nélkülözésben éltek, rendszerint jellemzően más döntéseket hoznak, és másképp indokolják döntéseiket – feltehetően morális dilemmatikus döntéseiket is –, mint azok, akik stabil, rendezett körülmények között, jólétben nőttek fel. Ennek okai között említhető az agyuk döntéseket kontrolláló prefrontális lebenyének csökkent befolyása az impulzív-érzelmi viselkedést generáló amygdalára, illetve az, hogy (a dorzoterális prefrontális lebeny gátolt aktivitása következtében) tipikusan a rövid távú jutalmakat részesítik előnyben a hosszú távúakkal szemben. Ezek és hasonló megfigyelések miatt a fenomenológiai megismerés megbízhatósága kétségbevonhatóvá válik, mivel feltételezhetjük azt is, hogy a feltétlen felszólítások az ilyen életelőköröket átélő személyek belső tapasztalatában ugyanúgy mindenfajta kényszerítő erő nélkül jelennek meg, mint a kedvező körülmények között töltött gyermekkori felnőttek számára.

¹⁰ Skorupski (1989. 239–240): szerint ez azonban igencsak problematikus, mivel lehetetlen a saját szubsztív belső tapasztalatomból kiindulva induktív módon igazolni más személyek tudatos tapasztalatainak létezését, mindössze ezekre alapozva nem következtethetünk érvényes módon más elmék létezésére.

galmát még senkinek sem sikerült definiálni; Vimal (2009) a vele szorosan összefüggő, tudományosabbnak tűnő „tudat” fogalmának 40-féle (!) meghatározását gyűjtötte össze a szakirodalomból.

A továbbiakban engedékeny leszek, azaz (majdnem) teljes mértékben eltekintek a fenti problémáktól, és azt próbálom megmutatni, hogy Bernáth érvelése még akkor sem állja meg a helyét, ha a fentiek ellenére elfogadjuk a patthelyzet létezését.

2. A patthelyzet tudományos alapú feloldásának lehetősége

Szerintem a patthelyzetben PSz-nek nemhogy nem kell feladnia álláspontját a szkeptikus kihívás miatt, hanem elfogadhatja a determinizmus tézisé (2) anélkül, hogy emiatt ismeretelméleti téren hátrányba kerülne más irányzatokhoz képest. Ugyanakkor ennek ára van: fel kell adni azt az elképzelést, hogy léteznek (a többek között a szkeptikus kihívást is lehetővé tevő) normatív erejű feltétlen episztemikus felszólítások és nekik megfelelő erős episztemikus kötelességek. Ezt azért gondolom így, mert szerintem – *pace* Bernáth – a patthelyzetben PSz számára az észszerű választás nem a prudenciális érv elfogadása, hanem ehelyett azt kell megvizsgálni, hogy mekkora az esélye az episztemikus normák létezésének az ismereteink alapján lehetségesnek tartott alternatív szituációkban, azaz lehetséges világokban. Ennek vizsgálatához azonban a feltétlen felszólítások, illetve a nekik megfelelő episztemikus normák létezését nem tekinthetjük kiindulópontnak, „nyers tény”-nek, hanem empirikusan ellenőrizhető hipotézisekként kell kezelni őket.

PSz szerint számos metafizikai állítás besorolható az alábbi két típus valamelyikébe:

1. közvetlen empirikus következményekkel járó metafizikai állítások (pl. „A tobozmirigyben található lélek a mirigy mozgatásával mozgatja a vérben levő életszellemeket”, „Az anyag végtelenségig osztható”),
2. közvetetten (következményeiken keresztül) tesztelhető metafizikai állítások: ilyen pl. a „Létezik lélek” (Musolino 2015), és ilyen lehet az erkölcsi normák létezése is (ehhez lásd Mackie [1977] hibaelméletét, amelynek kidolgozása során az erkölcsi normák létezése ellen érvelve a „furcsaságukra” (*queerness*) és az erkölcsi relativizmusra hivatkozik).

Mivel az erkölcsi normák analógiájára el tudjuk gondolni, hogy a „Léteznek (feltétlen felszólításként értelmezhető) episztemikus normák” állítás közvetett módon ugyan, de empirikusan tesztelhető, ehhez az állításhoz is priort (kezdeti valószínűséget) lehet rendelni. Ennek eredményeként PSz egy négyes fel-

osztáshoz jut, amelynek alapján a lehetséges világok szóba jöhető osztályait figyelembe véve – az alábbi táblázatban összefoglalt – négyféle lehetőséggel kell számolni:

	A) <i>Determinált világok</i>	B) <i>Libertáriánus világok</i>
1) Léteznek feltétlen felszólítások/követendő episztemikus normák	0,25	0,25
2) Nem léteznek feltétlen felszólítások/követendő episztemikus normák	0,25	0,25

A *Közömbösség elvét* alkalmazva erre a négyes felosztásra, a kezdeti valószínűségeket egyenlően kell felosztani a lehetőségek között, ezért egyformán 0,25-ös kiinduló értéket kapnak a világok osztályai, más szóval a négyféle kimenetel mindegyikéhez 25%-os kezdő valószínűségi értéket kell rendelnünk. Ennek alapján PSz megállapíthatja, hogy – legalábbis kezdetben, kiinduláskor – mindössze 25% az esélye (B1) az olyan feltétlen felszólítások (és belőlük eredő erős episztemikus kötelelességek) létezésének, amelyek értelmesen vonatkoztathatók ránk, ezzel szemben 75% annak a valószínűsége (A1, A2, B2), hogy nem léteznek ránk értelmesen vonatkoztatható feltétlen felszólítások/erős episztemikus kötelelességek.

A fenti gondolatmenettel kapcsolatban azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy a vizsgált világtípusokkal összehasonlítva kevésbé valószínű az olyan determinált világok létezése, amelyekben léteznek episztemikus normák. Ugyanakkor ezek valószínűsége nem lehet elhanyagolható sem, hiszen vannak filozófusok, akik szerint (szemben Bernáth érvelésével) abból, hogy valamely norma által kötelezve vagyunk egy adott cselekvésre $O(p)$ -ből nem következik a szabad akaratot tartalmazó világoknak az a jellemzője, hogy bennük cselekedhetnénk másképp is, mint ahogyan ténylegesen cselekszünk,¹¹ vagyis a determinált világokban is vannak kötelelességeink. Tegyük fel ezért, hogy az A1-hez 0,25-nél kisebb, mondjuk csak 0,1-es értéket rendelünk, és A1-et is olyan világosztálynak tekintjük, ahol (felelősségre vonhatóan) hibázhatunk: ekkor a maradék 0,9-et egyenlően szétosztva a másik három világosztály között azt kapjuk eredményül, hogy A1-ben (0,1) és B1-ben (0,3) hibázhatunk, vagyis annak, hogy hibázunk, a valószínűsége 40%, ami még mindig kevesebb, mint annak a valószínűsége ($A2 + B2 = 0,6$, ami 60%), hogy nem hibázunk.

KM-nek ezen a ponton szerintem mindössze két választása marad, feltéve, hogy ragaszkodik álláspontjához. Az egyik, hogy valamennyire ugyan „belemegy a játékba”, és elfogadja, hogy a feltétlen felszólítások/episztemikus normák létezése empirikusan ellenőrizhető, de a *Közömbösség elvét* figyelmen kívül hagyva rendkívül nagy priort tulajdonít az ilyen normák létezésének. A másik,

¹¹ Elzein 2020.

hogy továbbra is elvi kiindulópontnak, empirikusan tesztelhetetlennek tekinti az episztemikus normák létezéséről szóló állításokat, azaz teljes egészében elutasítja a valószínűségi érvelést. Az alábbiakban ezt a két lehetőséget vizsgálom részletesebben.

3. Következetlenség és/vagy normasértés?

Lássuk először az első alternatívát, azaz tegyük fel, hogy KM rendkívül nagy priort tulajdonít a „Léteznek feltétlen felszólítások” állításnak amellet, hogy empirikusan tesztelhető hipotézisnek tekinti azt. Ez lehetne az – elemzésemben kétértelművé váló – „kiindulópontul választás” kifejezés egyik jelentése. Bernáth szerint

[...] ha hiányoznak [ti. a feltétlen normatív erővel rendelkező felszólítások, mint amilyen a szkeptikusé az ítéletünk felfüggesztésére], akkor a szcientista progresszív metafizika képviselője nem mondhat semmi különösebben erőset arról, hogy a konzervatív metafizikusnak miért ne lenne szabad kiindulópontul azt az állítást választania, hogy a szkeptikus kihívás egy feltétlen felszólítást rejt magában vélekedéseink felülvizsgálatára (Bernáth 2023. 222–223).

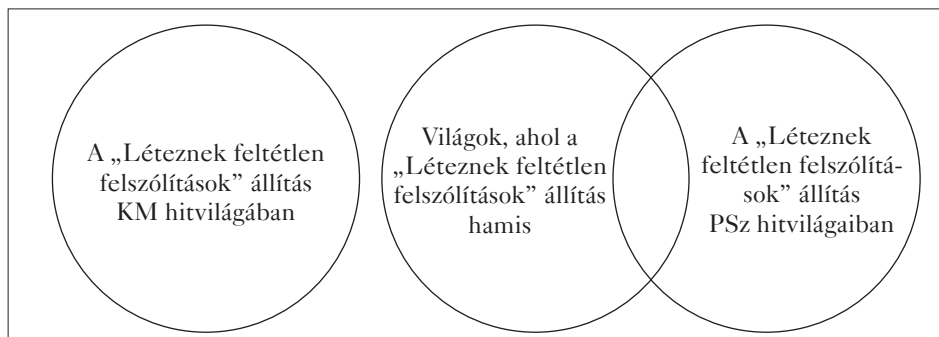
Nos, igaz, hogy ha „erős”-ön normatív erejű kritikát értünk, illet a normák létezését elutasító PSz nyilvánvalóan nem mondhat. Annyit azonban mondhat – és az ő álláspontjához mérten ez a *lehető legerősebb* kritika, – hogy a mi világunkban a megismerő szerephez hozzátartozik a bayesiánus ismeretelmélet¹² elfogadása. Ennek egyik – a megismerő attitűdnek megfelelően axiómának tekintett – alaptézise a már említett *Közömbösség elke*, amely éppen a túl nagy priorok hozzárendelését hivatott megakadályozni:¹³ ennek ellenére KM a „Léteznek episztemikus normák” állításnak indokolhatatlanul nagy priort, azaz (közel) 1-nek megfelelő valószínűségi értéket tulajdonít. Mindemellett: PSz szerintem nem hibáztatná ismeretelméleti értelemben KM-et, mindössze annyit állapítana meg, hogy KM attitűdje nem megismerő.

¹² Előadásomban amellet érveltem, hogy a bayesiánus ismeretelmélet „versenyben marad”, mert képes válaszolni a külvilág-szkepticizmus jelentette kihívásra, ezért betöltheti a „független ismeretelméleti alap” (Bernáth 2023. 216) szerepét. Lásd ehhez Shogenji 2021, Aune 1991, Bradley 2024. A bayesiánus magyarázati séma univerzális érvényességéről lásd: Chiver (2024). Arról, hogy az ekvivalens elméletek közti választási kritériumok között a bayesiánus megközelítésen belül miért van kitüntetett, elsődleges szerepe az egyszerűségnek/takarékosságnak, lásd Boudry–Fishman (2013).

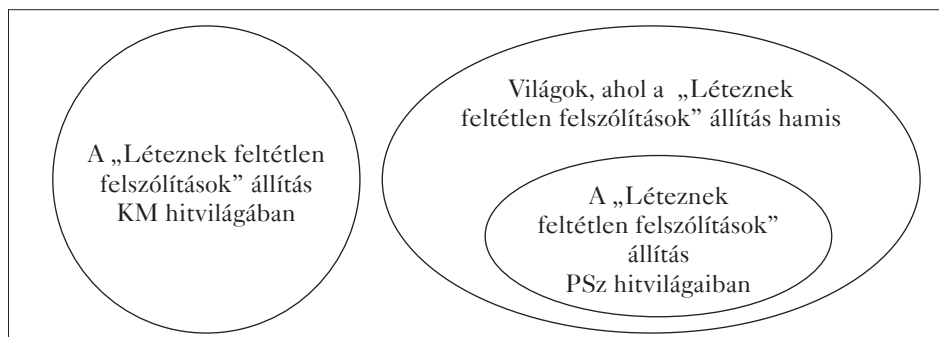
¹³ Carroll 2016. 79–80.

PSz „megismerő”-n azt az episztemikus attitűdöt érti, hogy egy p állítás igazságának felismerése esetén/annak tudatában az S szubjektumnak p -ben való hite alakul ki (illetve ha egyből nem is alakul ki, ennek kialakítására törekszik).

Az eddigieket az alábbi (1) és (2) ábrák szemléltetik,¹⁴ amelyeken KM-nek, illetve PSz-nek a „Léteznek feltétlen felszólítások” állításra vonatkoztatott episztemikus helyzete látható az újabban beérkező negatív evidenciákkal való frissítést megelőzően, illetve a velük való frissítés után.



1. ábra. KM és PSz episztemikus helyzete a „Léteznek feltétlen felszólítások” állítás (hipotézis) negatív evidenciákkal történő frissítését megelőzően.



2. ábra. KM és PSz episztemikus helyzete a „Léteznek feltétlen felszólítások” állítás (hipotézis) negatív evidenciákkal történő frissítését követően.

A bayesiánus ismeretelméletben az ismeretek a hitek igazoltsági fokával összefüggésben bővülnek, az újabb evidenciákkal (vagy ellen-evidenciákkal) történő ismételt frissítések eredményeként. Általában feltételezik, hogy az igazolásnak van egy olyan küszöbértéke, amelynél – amikor az evidenciák mennyisége átlépi azt – felette már nem egyszerűen hitről, hanem evidenciákkal megalapozott ismeretről, tudásról beszélhetünk.

¹⁴ Az ábrák formális szemantikai értelmezéséhez lásd Portner (2009. 161–175).

PSz a frissítés eredményeként az ábrákon látható módon, agnosztikus helyzetből megismerő helyzetbe jut, ezzel szemben KM episztemikus helyzete változatlan marad a kiinduló helyzetéhez képest. Ennek oka természetesen az, hogy KM olyan magas értékű kiinduló priort rendel a „Léteznek feltétlen felszólítások” állításhoz, ami elhanyagolhatóvá teszi az evidenciákkal történő frissítés hatását.

A bayesiánus PSz nézőpontjából azonban aki nem fogadja el a *Közömbösség elvét*, az lemond arról a fajta megismerő szerepről, amelyet PSz a hétköznapiak során és a tudományos megismerésben is paradigmaticusnak tekint. Mivel ő nem-normatív elveket követ, *nem* állítja (mert nem állíthatja) azt, hogy az ő bayesiánus logikája/ismeretelmélete minden szempontból felülbírdandó másféle logikáknál/megismerési módoknál: mindössze ezt teszi meg (saját maga és a hozzá hasonlóan gondolkodók számára) a nem-normatív megismerés és racionalitás mércéjévé. A bayesiánus PSz ezért meg van győződve arról, hogy ő KM-nél racionálisabban áll a kérdéshez – pontosabban az ő nézőpontjából KM attitűdje se nem racionális, se nem irracionális, hanem aracionális. Hozzátehetjük: a hétköznapi gondolkodásunk ettől eltérő véleménynel van KM ismeretelméleti hozzáállásáról, mivel hétköznapi fogalmaink szerint KM-nek a hitek fenntartására vonatkozó beállítódása az összeesküvés-elméletek sémáját példázza.

A már említett W. K. Clifford (és követői) szerint az úgynevezett „evidencializmus” feladása minden körülmények között helytelen.¹⁵ Ezzel szemben én úgy látom, hogy PSz szcientista megközelítésében a helyes/helytelen skálán nem értékelhető ki, mindössze csupán a racionális/irracionális dimenzióban, amely azonban a PSz-hez hasonlóan gondolkodó filozófusok szerint nem normatív, hanem pragmatikus elveken alapul. Az evidencializmus feladásának igényét ezenfelül az is alátámasztja, hogy a tudománytörténetben előfordultak már olyan esetek, amelyekben a bizonyíték nélkül elfogadott és fenntartott hipotézisekről későbbi tesztelésük során derült csak ki, hogy valójában nem hibásak, sőt, éppen ellenkezőleg, magyarázóerejükben felülmúlják az addig elfogadott hipotézist.¹⁶

Az evidencializmus feladásából viszont első pillantásra látszólag könnyen levezethető az, amit Bernáth így összegez:

[PSz] felemlégetheti azt, hogy egy ilyen hozzáállás (ti. a feltétlen felszólítások létezését kiindulópontul választó KM hozzáállása) nem feltétlenül hasznos [...], de nem mondhat semmit arról, hogy [...] a hasznosság szempontja [...] miért kellene érdekelje a konzervatív metafizika képviselőjét (Bernáth 2023. 223).

¹⁵ Clifford (1877/1999): “It is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything on insufficient evidence.”

¹⁶ Ilyen volt Millikan olajcsepp-kísérlete az elektron töltésének megmérése: ez az esettanulmány egyben arra is rámutat, hogy a tudományos kutatás folyamata bonyolultabb a Popper-féle falszifikációs modell „kiinduló sejtés (hipotézis) megfogalmazása – a hipotézis megcáfolására tett kísérletek – ezek alapján a hipotézis elutasítása vagy fenntartása” sémájánál (Wolpert 1993. 96–97).

Ez azonban szerintem téves értékelés. PSz mondhatja azt, hogy a természet-tudományos magyarázatokat azért érdemes (bár nem kötelező!) elfogadni, mert egyedül ezek elfogadása teszi lehetővé a természetben rendszeresen előforduló események olyan – matematikai alapú – reprezentációját, amelynek segítségével egy adott eseménytípusba tartozó eseménypéldányok a tudományos kísérletek és a tudományok eredményeinek gyakorlati felhasználása során megbízhatóan replikálhatók, megismételhetők (mint arra már a kétféle álláspont összehasonlításánál fentebb utaltam), és ez a sajátosságuk ráadásul *kultúráktól független*.¹⁷ Ennyiben pedig – *pace* Bernáth – vitathatatlanul hasznosabb a tudományos beállítódás, mint a tudományos megismerés vonatkozásában megbízhatatlan belső tapasztalat ingatag talaján álló fenomenológiai konzervativizmus elfogadása.

4. Egy újabb paradoxon

Dolgozatom befejezéseként a KM számára adódó másik lehetséges stratégiát vizsgálom meg. Ezt a stratégiát választva, a „kiindulópontul választás” kifejezés másik jelentésének megfelelően KM nem fogadja el, hogy empirikusan ellenőrizhető hipotézisként lehetne kezelni a feltétlen felszólítások létezéséről szóló állítást (amelyet szerinte a konzervatív fenomenológia „Hihetőségi elv”-nek is nevezett módszerével felfedezhető, nyers fenomenológiai tény tesz igazzá), és továbbra is ragaszkodik annak alapelv státuszához. Egyúttal választ keresek arra a fentebb nyitva hagyott kérdésre is, hogy vajon hogyan lehetne közvetett módon tesztelni az ilyen felszólítások (illetve a nekik megfelelő erős episztemikus kötelességek) létezését kifejező állításokat.

Visszatekintve a szabad akaratnak a dolgozatom elején ismertetett paradoxon-alapú felfogására, első pillantásra úgy tűnhet, hogy KM számára sokkal előnyösebb ennek a második alternatívának az elfogadása. Úgy tűnhet, elmondhatja magáról: sikeresen teljesítette a küldetést: bár a fenomenológiai és a morális érv viszonylag erős indokokat szolgáltat a szabad akarat létezése mellett, az elmentéses világképek okozta feszültségből a valódi kiutat egy racionális stratégiaként számára mégis a prudenciális érv elfogadása jelenti, aminek segítségével bemutatta, hogy igazolás nélkül is fel van jogosítva a szabad akaratban való hitre, vagyis megmutatta, hogy – speciális körülmények között ugyan, de – a három együttesen inkonzisztens állítás közül (2) hamisnak bizonyul. Mindeközben – szemben az előző alternatívával – sikerült neki elkerülnie, hogy komolyabb engedményt tegyen a progresszív szcientizmusnak, hiszen végig következetesen kitartott a világképének keretét meghatározó alapelv nem-empirikus státusza mellett.

¹⁷ Williams 1978. 248.

Véleményem szerint azonban az imént felvázolt helyzet valójában ennél összetettebb, és egyáltalán nem kedvez azoknak, akik az említett második alternatíva mellett kötelezik el magukat. Bernáth ugyanis nem veszi észre, hogy az eredeti paradoxon feloldására irányuló érvelése során három olyan – immár nem metafizikai, hanem ismeretelméleti-metafilozófiai – állítást fogad el, amelyek együttesen inkonzisztensek, így egy újabb paradoxont eredményeznek. Ezek az alábbiak:

- A) Csak akkor lehetünk olykor feltétlen felszólítások címzettjei [azokban az esetekben is, amikor végül nem úgy cselekszünk, ahogy azt szóban forgó morális kötelességeink előírják], ha rendelkezünk szabad akaratral (Bernáth 2023. 141).
- B) Ha nincsenek feltétlen felszólítások, akkor [...] bárkinek bármikor ismeretelméleti jogában áll feltenni, hogy ő igenis fel van szólítva ilyen feltétlen felszólítások által (Bernáth 2023. 226).
- C) Ha a bizonyíték olyan erős, hogy a determinizmus elfogadására kényszerít minket [függetlenül attól, milyen episztemikus perspektívát veszünk fel], akkor mind a szkeptikus kihívás, mind a determinizmus hamisságát igazoló okfejtések erejüket veszítik (Bernáth 2023. 234).

A), B) és C) együttes inkonzisztenciája könnyebben belátható, ha A) helyett (C0b)-nek azt a változatát vesszük, amely A)-val ekvivalens:

- (C0b) Ha nem létezik szabad akarat, akkor nincsenek feltétlen felszólítások, amelyeknek olykor címzettjei vagyunk.

Azt kapjuk, hogy C0b-ből és B)-ből a láncszabállyal levezethető a

- (D) „Ha nem létezik szabad akarat, akkor jogunkban áll feltenni, hogy ilyen feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk.”

állítás. Ez részben kifejezi azt a meggyőződést, hogy a „Feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk” állítás empirikusan nem tesztelhető alapelv, avagy keretállítás.

A paradoxon akkor jön létre, ha azt a kérdést tesszük fel, hogy vajon abban az esetben, amelyben belátjuk, hogy nem létezik szabad akarat, ismeretelméleti jogunkban áll-e fenntartani azt a hitünket, hogy léteznek feltétlen felszólítások, amelyeknek címzettjei vagyunk. (D) szerint erre a kérdésre igenlő választ adhatunk. (C0b) szerint viszont – mivel a „Nem létezik szabad akarat” állítás elfogadását eredményező bizonyítékok ereje öröklődik a belőle és a „(Valószínűleg) Nem létezik szabad akarat” állításból modus ponens használatával levonható „Nem léteznek feltétlen felszólítások” állításra is – a kérdéses esetben ugyan-

olyan kényszerítő erővel, illetve ugyanakkora nagyfokú valószínűséggel látnánk be azt, hogy nincsenek feltétlen felszólítások, mint amekkora erővel azt látnánk be, hogy nem létezik szabad akarat, ezért a kérdésre nemleges választ kell adnunk. Mindebből következően (D) alapján igaz, C0b alapján viszont nem lehet igaz az, amit Bernáth így fogalmaz meg:

...akkor sem kötelességem feladni a feltétlen felszólításokba vetett hitemet, ha nincsenek ilyen feltétlen felszólítások, de akkor sem, ha vannak. Tehát [...] igazol[t], hogy e hitet akkor is fenn lehet tartani, ha egyáltalán nem igazolt. (Bernáth 2023. 227–228.)

Gondolatmenetem zárásaként szeretném közreadni azt a sejtésemet, hogy miért jön létre ez az újabb paradoxon: szerintem azért, mert ismeretelméletileg inkohereus álláspontra helyezkedik az, aki úgy tart egy adott állítást empirikusan tesztelhetetlen alapulvnek, hogy egyúttal igazságának szükséges feltételeként egy olyan másik állítást fogalmaz meg, amely empirikusan tesztelhető. Ekkor ugyanis az empirikusan tesztelhető állítás az empirikusan tesztelhetetlen alapulv megdöntőjévé (*defeater*) válik, ami miatt az alapulv elveszíti alapulv státuszát.

IRODALOM

- Aune, Bruce 1991. *Knowledge of the External World*. London, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203323021>
- Baggini, Julian 2003. *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192804242.001.0001>
- Bernáth László 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Pesti Kalligram Kft.
- Boudry, Martin – Yonatan Fishman I. 2013. Does Science Presuppose Naturalism? *Science & Education*. 22/5. 921–949. <https://doi.org/10.1007/s11191-012-9574-1>
- Bradley, Darren 2024. Objective Bayesianism and the Abductivist Response to Scepticism. *Episteme*. 21/1. 64–78. <https://doi.org/10.1017/epi.2020.54>
- Carroll, Sean 2016. *The Big Picture: On The Origins of Life, Meaning, and the Universe Itself*. Dutton, Imprint of Penguin Random House.
- Chivers, Tom 2024. *Everything is Predictable: How Bayesian Statistics Explain Our World*. New York, Atria – One Signal Publishers.
- Clifford, William K. 1877/1999. The ethics of belief. In Thomas Madigan (szerk.) *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst/MA, Prometheus.
- Cornman, James W. – Keith Lehrer – George S. Pappas 1992. *Philosophical Problems and Arguments – An Introduction*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. New York, Little Brown.
- Elzein, Nadine 2020. Determinism, „Ought” Implies „Can” and Moral Obligation. *Dialectica*. 74/1. 33–60. <https://doi.org/10.48106/dial.v74.i1.03>
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. New York, Penguin Books.
- Musolino, Julien 2015. *The Soul Fallacy: What Science Shows We Gain from Letting Go of Our Soul Beliefs*. Prometheus Books.

- Portner, Paul H. 2005. *What is Meaning? Fundamentals of Formal Semantics*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Sapolsky, Robert 2017. *Behave. The Biology of Humans at Our Best and Worst*. New York, Penguin Press.
- Schiffer, Stephen 2003. *The Things We Mean*. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0199257760.001.0001>
- Schiffer, Stephen 2006. Vagueness. In Michael Devitt – Richard Hanley (szerk.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language*. Oxford, Blackwell Publishers. 225–243. <https://doi.org/10.1002/9780470757031.ch12>
- Searle, John R. 2001. Free Will as a Problem in Neurobiology. *Philosophy*. 76/298. 491–514. <https://doi.org/10.1017/S0031819101000535>
- Shogenji, Tomoji 2017. *Formal Epistemology and Cartesian Skepticism. Routledge Studies in Contemporary Philosophy*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203703779>
- Skorupski, John M. 1989. *John Stuart Mill*. London, Routledge.
- Swinburne, Richard 1991. *The Existence of God (Revised Edition)*. Oxford, Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/0198239637.001.0001>
- Taleb, Nassim Nicholas 2012. *A fekete hattyú*. Ford. Boris János és Goddard Zsuzsanna. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Tózsér, János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are not Entitled to their Beliefs*. London, Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350340077>
- Urmson, James O. 1993. Akaratszabadság. In: Bánki Dezső (szerk.) *Filozófiai kislexikon*. Budapest, Kossuth Kiadó. Budapest.
- Vimal, Ram 2009. Meanings Attributed to the Term 'Consciousness': An Overview. *Journal of Consciousness Studies*. 16/5, 9–27.
- Williams, Bernard – John Cottingham 1978. *Descartes. The Project of Pure Inquiry*. London, Penguin Books.
- Wolpert, Lewis 1992. *The Unnatural Nature of Science*. London, Halcyon Books.