

Szabadságot a zombiknak!

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18684>

I.

Első ránézésre semmilyen fogalmi ellentmondást nem tartalmaz az az elképzelés, hogy egy fenomenális tudatosság nélküli zombinak is lehet szabad akarat. Miért ne dönthetne úgy a zombi, hogy jobbra, esetleg balra indul, vagy akár inkább először körbetekint akkor, amikor éppen kimászik a sírból? Ennek megfelelően úgy vélem, ha létezik egy zombi ikrem a fenomenális tulajdonságokat teljesen nélkülöző zombi-világban, az nemcsak pontosan ugyanúgy viselkedik, mint én – ettől nevezzük őt az én zombi ikremnek –, hanem ha ezt a viselkedést az én esetemben a saját szabad döntéseim idézik elő, akkor ez rá is igaz lesz. Ha komolyan vesszük ezt a lehetőséget, akkor a Libet-féle és más hasonló kísérletekben szereplő előzetes agyi állapot – amely tehát szisztematikusan megelőzi a döntés pillanatát – nem feltétlenül cáfolja a szabad akarat, a szabad döntések jelenlétét. Maga ez az előzetes neurális tevékenység ugyanis, – vagyis a Libet-féle „Readiness Potential” – lehet a döntés maga. Ebben az értelmezésben az a tény, hogy a tudatos döntést időben megelőzi, betudható pusztán annak, hogy a döntés tudatosulása később megy végbe. Arra, hogy bizonyos mentális események tudatosulása időben elcsúszhat az események bekövetkeztétől, amúgy is független tudományos bizonyítékaink vannak, legjobb tudomásom szerint.

Bernáth László szerint azonban mindez nem lehetséges, a szabad döntésnek, a szabad akarat megnyilvánulásának mindig fenomenálisan tudatosnak kell lennie. Hogy ez miért volna így, arra egyetlen helyen hoz egy érvet a könyvben, amely így szól:

[A] tudatosságnak központi szerepe van a szabad döntések meghozatalában és az akarat szabadságban. [...] [H]a abból indulunk ki, hogy [...] a szabad akarat nem más, mint az, hogy egyes létezők saját változásuk folyamának medrét maguk tudják szabályozni, akkor világos, hogy a létezőben lévő tendenciák tudatos ismerete kell ahhoz, hogy ezeknek a folyamatoknak a szabályozása lehetséges legyen. Másképpen megfogal-

mazva, ha a szabad döntés a már meglévő folyamatok szabályozásában áll, annak meghatározásában, hogy melyik jut érvényre, akkor világos, hogy az ágensnek tudnia kell ezekről a folyamatokról ahhoz, hogy a döntés valóban szabad legyen [...] (193.)¹

Számomra ez az érv azonban nem túl meggyőző. Ahhoz ugyanis, hogy információval rendelkezünk saját tudattalan folyamatainkról, a bennünk tetten érhető és a jövő lehetőségeit meghatározó tendenciákról, nem szükséges, hogy fenomenálisan tudatos állapotban legyünk. Tudomással rendelkezni ezekről ugyanis más módon, a tudatosság olyan más fajtáinak a révén is lehet, mint például az úgynevezett hozzáférési vagy a monitorozási tudatosság.² Ilyesfajta tudatossággal pedig egy zombi, vagy akár egy gép is rendelkezhet. Egy robot képes lehet saját belső állapotait, a benne zajló folyamatokat és tendenciákat monitorozni, és akár képes lehet arra is – ha úgy alkották meg –, hogy a monitorozás eredményeképpen előálló reprezentációk befolyásolják viselkedése alakulását. Mindezek alapján úgy vélem, semmilyen jó okunk nincsen elvetni azt a feltételezést, hogy a szabad akarat megnyilvánulásai, a szabad döntések nem feltétlenül fenomenálisan tudatosak.

II.

Ha igazam van, és a szabad döntések nem feltétlenül fenomenálisan tudatosak, akkor ebből az következik, hogy tudatos tapasztalataink e döntésekről és a nyomukban létrejövő cselekvésekről nem döntenek el azt a kérdést, vajon a döntések maguk szabadon, nagyjából az ágens által meghatározottan jönnek-e létre. Ennek az állításnak az igazságát azonban más megfontolások alapján is beláthatjuk. Induljunk ki abból, Bernáth maga hogyan határozza meg a szabad akaratból létrejött döntések mibenlétét. Mivel ő úgy gondolja, hogy a szabad akarat leginkább tartható fogalma az úgynevezett dilemmatikus helyzetekben történő döntéseink belső tapasztalatából származik, ezért a meghatározásánál e tapasztalatra hivatkozik, méghozzá ekképpen:

[A] mindennapi belső tapasztalat egy része úgy mutatja be a valóságot, hogy abban mi olyan szabad lények vagyunk, akik az akarat irányát a döntés pillanatában határozzuk meg úgy, hogy közben igaz az, hogy a döntés pillanatában dönthettünk volna másképpen, mint ahogy döntöttünk. Ezek azok a döntések, ahol legalább két cselekvési lehetőségre jelentős mértékben motiválva vagyunk, mivel legalább két cselekvési lehetőséget jónak látunk más és más szempontból nézve. (126.)

¹ Az idézetek és a hozzájuk tartozó oldalszámok – ha külön nem jelzem – mindig Bernáth 2023-ból származnak.

² Lásd Block 2002.

E meghatározásból egy kételemű definíció bontakozik ki, amely szerint a valóban szabad döntések két feltételnek kell hogy eleget tegyenek. Egyrészt annak, hogy a) létezzenek cselekvési alternatívák (ezt Bernáth lehetőség-feltételnek hívja), másrészt annak, hogy b) én legyek az, aki meghatározza, hogy ezen alternatívák közül végül melyik valósul meg (ez volna az úgynevezett kontroll-feltétel). Nos, szerintem ez a meghatározás teljes mértékben plauzibilis: valószínűleg tényleg így kell gondolnunk a szabad akaratból származó döntésekre és cselekvésekre, és még azzal is egyetértek, hogy a fogalom legvalószínűbb forrása bizonyos döntéseink és cselekedeteink belső tapasztalata. Úgy vélem azonban, hogy önmagában az, hogy ilyen tapasztalattal rendelkezünk, még nem dönti el azt a kérdést, hogy az e fogalomnak megfelelő szabad akarati döntések valóban léteznek-e vagy sem. Ehhez ugyanis arra volna szükség, hogy kétséget kizáróan meggyőződjünk róla, a két feltétel valóban fennáll. Ezt azonban álláspontom szerint nem végezhetjük el pusztán belső tapasztalatunk vizsgálatával. Itt ugyanis olyan tényezők is szerepet kapnak, amelyek első ránézésre nem tartoznak szoros értelemben a tapasztaló énhez, mint például az, hogy valóban léteznek-e az ágens előtt nyitva álló alternatívák, vagy hogy nem állnak-e fenn a döntést determináló tudattalan, vagy az alanyhoz képest külső oksági tényezők. Hiszen az, hogy a világ olyan állapotban van-e, hogy az események alakulásának ténylegesen több alternatív metafizikai lehetősége áll az alany előtt egy adott időpillanatban, vagy sem, éppen annyira nem pusztán a saját tapasztaló énünkről szóló kérdés, ahogy Bernáth egyik példájában az, hogy a Hold valóban ugyanakkora-e, mint a Nap. Ezekben a kérdésekben is számít természetesen az, nekünk hogyan tűnnek a szóban forgó dolgok tapasztataink során, ám ennek igazoló erejét viszonylag könnyen felülírja a valóságról szóló valamilyen tudományos bizonyíték. Ugyanezt lehet elmondani azokról a kérdésekről, hogy tudatos döntésünk ténylegesen mennyire determinált tudattalan folyamatok, vagy külső tényezők által, illetve mennyire képes valóban maga kontrollálni a belőle származó cselekvést. Mindezek alapján nekem úgy tűnik, hogy döntéseink és cselekvéseink belső tapasztalatának fenomenológiája sokkal inkább egy kompatibilistának nevezhető szabadságkonceptiót támaszt alá, mintsem a libertariánust. Hiszen azt talán valóban megtapasztaljuk, hogy bizonyos döntéseink és a belőlük származó cselekvések abban az értelemben szabadok, hogy semmifajta külső kényszer nem áll fenn, amikor végrehajtjuk őket, és semmifajta ellenállhatatlan belső motívum nem uralja tetteinket. E tapasztalat persze bizonyos értelemben és bizonyos mértékig alátámasztja a libertariánus konceptiót is, hiszen annyit, úgy tűnik, igazol, hogy legalább a nyilvánvaló külső és belső kényszerítő erőket kizárhatjuk, mint amelyek tényleg nincsenek jelen bizonyos döntési szituációkban. Ám ahhoz a telivér libertariánus szabad akarathoz, amelynek létezése mellett Bernáth síkra száll, e tapasztalatra nem elég hivatkozni, hiszen az messze többet kíván meg, mint az empirikusan megjelenő nyilvánvaló külső és belső kényszerítő körülmények hiányát.

III.

A fenti meghatározásból szerintem az is kiolvasható, hogy a szabad akarat libertáriánus fogalma egy alapvetően funkcionális fogalom. Azt mondja nekünk, hogy akkor beszélhetünk szabad akaratról vagy szabad döntésekről, ha igaz az, hogy bizonyos strukturális feltételek fennállása esetén ilyen és ilyen kimenetek következnek be. Konkrétan akkor van szó szabad döntésről e meghatározás szerint, ha több valóban rendelkezésre álló alternatív cselekvési lehetőség közül az alany határozza meg, melyik valósuljon meg. Az akaratszabadság tehát ebben az értelemben nem fenomenológiai fogalom úgy, ahogy a fájdalom vagy a szédülés, vagy más ilyesfajta testi érzetek, esetleg egyes érzelmek fogalmai azok. Ez utóbbiak esetében ugyanis maga a jelenség, amire a fogalom vonatkozik, pusztán fenomenológiai jelenség, vagyis lényege abban áll, milyen megtapasztalni azt, hogy az alany az adott állapotban van. Természetesen nem azt akarom mondani, hogy a szabad döntéseknek nem lehetséges fenomenológiája, akár sajátos, csak rájuk jellemző fenomenológiája. Nem akarok tehát állást foglalni a kognitív fenomenológia lehetőségét illetően, ugyanis elképzelhetőnek tartom, hogy kognitív állapotaink – mint amilyen a mérlegelés és a döntés is – fenomenális karakterrel rendelkezzenek. Ugyanakkor, még ha rendelkeznek is, ebből nem következik az, hogy maguk ezek a kognitív állapotok lényegüknél fogva fenomenálisak lennének, vagyis mivoltuk abban állna, milyen megtapasztalni, átélni őket. Éppen ellenkezőleg: a kognitív állapotok nagyon is jól leírhatók funkcionális állapotokként, függetlenül attól, mit gondolunk tapasztalati megjelenésükről. Ha nem így volna, ha a kognitív állapotok maguk is lényegüknél fogva tapasztalati fenomenális állapotok lennének, akkor természetesen a zombik – akik semmiféle fenomenálisan tudatos állapottal nem rendelkeznek – soha nem volnának semmilyen kognitív állapotban. Ebben az esetben kizárólag a viselkedésük volna a miénkkel teljesen megegyező, vagyis szűk értelemben vett behaviorista zombik lennének. Talán mondanom sem kell, hogy az elmefilozófiai szakirodalomban nem így szokás a zombikra gondolni. Teljes a konszenzus azügyben, hogy belső funkcionális állapotaik is, és így kognitív állapotaik is megegyeznek a mieinkkel. Így hát ismét csak oda lyukadunk ki, semmilyen fogalmi akadály nem látszik annak, hogy elismerjük: ugyanolyan szabad döntéseket hoznak, mint mi – már ha mi tényleg szabad döntéseket hozunk.

IV.

Mivel a szabad döntés libertáriánus fogalma egy alapvetően funkcionális, kognitív folyamatra utaló fogalom, ezért lehetnek olyan aspektusai, amelyek nem tárnak föl a döntést végrehajtó alany számára. A szabad, dilemmatikus helyzetekben meghozott döntések belső tapasztalatának fenomenológiája tehát nem

feltétlenül nyújt teljes információt az ilyen döntések összes jellemzőjéről. Éppen ezért Bernáthtal ellentétben úgy vélem, nem evidens, hogy erre a jelenségre kiterjed a fenomenológiai konzervativizmus mint módszertani elv erős változata. Ez utóbbit, és a gyengébb verziótól való eltérését Bernáth ekképp határozza meg:

[A] fenomenológiai konzervativizmus egy erős [...] változat[a] szerint a belső tapasztalat tanulságát [sic!] csakis valamilyen rendkívül erős érv írhatja felül, amennyiben nem a külvilágról, hanem a belső világról van szó, azaz arról, hogy milyen a belső tapasztalattal rendelkező én, illetve mit is tapasztal. Azért, mert a belső tapasztalattal rendelkező énről, illetve a belső tapasztalatról magáról csakis a belső tapasztalat nyújt közvetlen információt, minden más csak közvetett érvekkel tud szolgálni. (202–203.)

Mert az igaz, hogy ahol a belső tapasztalat csak közvetett tanulsággal [sic!] tud szolgálni, például a külvilág tárgyaival kapcsolatban, ott a tudománynak könnyen nagyobb súlya lehet (már csak azért is, mert különleges módszereivel és eszközeivel a tudomány több információt tesz hozzáférhetővé, mint amire a belső tapasztalat magában képes lenne). Ám ha olyan területről van szó, melyhez a belső tapasztalatnak közvetlenebb hozzáférése van, mint a természettudománynak, akkor jól tesszük, ha továbbra is a belső tapasztalatra, mintsem a tudományos elméletek és az azokból nyerhető világkép sugalmazásaira hallgatunk. (209.)

Vagyis az én a saját tapasztalatainak fenomenológiája által feltárt tények tekintetében igen erős episztemikus pozícióban van, hiszen ezekkel kapcsolatban maga a tapasztalat komoly igazolóerővel rendelkezik, amit csak valamilyen egészen elementáris erejű ellenbizonyíték képes megkérdőjelezni. Világos azonban, hogy még a tapasztaló én összes aspektusa és jellemzője sem sorolható teljesen ezen episztemikusan védett területre, hiszen nem mindről rendelkezünk közvetlen belső tapasztalattal, gondoljunk csak a tudattalan folyamatokra. Mármost, ha a fent kifejtett gondolatmenet legalább részben igaz, a szabad döntésekre is az utóbbi áll, vagyis ezek sem tartoznak teljes egészükben a szóban forgó módszertani elv hatókörébe. Kognitív állapotok, folyamatok esetében ez nem túl meglepő, gondoljunk csak arra, hogy általában a kognitív fenomenológia létezése körüli vitákban is nyilvánvalóvá vált, hogy önmagában ezen állapotok tapasztalatának introspekciója nem dönt arról, hogy a kognitív állapotok során fellépő fenomenális minőség minek tudható be: a szóban forgó kognitív állapotnak, az azt kísérő, vele egyidejű, és egyben átélt szenzorikus állapotnak, vagy esetleg együttesen mindkettőnek.³ Éppígy: a fenomenológiai konzervativizmus erős változatára, és ennek iránymutatása szerint kizárólag a belső tapasztalatra nem támaszkodhatunk annak eldöntésében, vajon a libertariánus szabad akarati

³ Lásd Chudnoff 2015. 24–25.

döntés valóban létezik-e. És mivel ez fontos pontja Bernáth tág értelemben vett szabad akarat melletti argumentációjának, ezért ez, azt hiszem, fontos kritikája is, hiszen egyik érve a szabad akarat létezése mellett éppen az, hogy egyes döntési helyzetek belső tapasztalata igazolja ezt.

V.

De nem jár sokkal jobban másik érve sem, amely az abszolút kötelességek teljesítésére hívó feltétlen felszólítások jelenlétén alapul. A feltétlen felszólítások tapasztalatát ugyanis csak akkor vehetjük teljesen komolyan, ha meg vagyunk győződve róla, tényleg léteznek azok az abszolút kötelezettségek, amelyek teljesítésére felhívunk minket. Azonban az abszolút kötelezettségek létezését Bernáth épp a feltétlen felszólítások tapasztalatára, illetve e tapasztaltnak – megint csak a fenomenológiai konzervativizmus erős változata által garantált – nagyon erős igazolóerejére alapozza. Saját szavai szerint:

[A] belső morális tapasztalat, a feltétlen felszólítások megjelenése belső életünkben önmagában igazolja ennek létezését éppen úgy, mint ahogy a külvilág elmfüggetlen létezőként való megjelenése igazolja a külvilág létezésébe vetett hitet. Ezért e fenomenológiai jellegű morális érv is közvetetten, de támaszkodik a fenomenológiai konzervativizmusra. (135–136.)

Bernáth szerint tehát a morális felszólítások (vagy legalábbis egy részük) feltétlen jellegű, vagyis úgy szólítanak föl bizonyos cselekvések végrehajtására vagy az azoktól való tartózkodásra, hogy nincsenek tekintettel az egyéni különbségekre, vagyis céljainkra, hajlamainkra, érdekeinkre. Sokan jellemezték már így – mondjuk Kanttal az élen – a morálfilozófia történetében az erkölcsi felszólítások, parancsok lényegi sajátosságát, és e jellemzés valóban plauzibilisnek is tűnik annak fényében, amit ténylegesen tapasztalunk, amikor ilyen döntési helyzetekbe kerülünk. Azonban mindebből csak akkor következtethetünk az abszolút kötelességek objektív létezésére, ha nemcsak a felszólítások, de az alapjukul szolgáló abszolút kötelezettségek létezésére is érvényesen következtethetünk e tapasztalataink alapján. Azonban ez közel sem evidens. Itt talán még egyértelműbb a helyzet, mint az előző érv esetében, hiszen az abszolút kötelességek, ha léteznek, nem a tapasztaló énhez tartoznak, hanem – gondolom ezzel Bernáth is egyetért – a valóság metafizikai bútorzatának az alanytól független tartozékai. Éppen ezért létezésük kérdésében – bár tagadhatatlanul ad némi igazolási muníciót – nem döntő a feltétlen felszólításokról szóló belső tapasztalat: az lehet akár illúzió is. Idézzük föl például Wittgenstein szavait az etikáról szóló előadásában, amelyben a morál mibenlétét Bernáth-tal teljesen analóg módon valamiféle abszolút kötelességekre való felszólításként értelmezi:

Nézzük hát meg, mit érthetnénk azon a kifejezésen, hogy az abszolút jó út. Azt hiszem, ez volna az az út, amelyen mindenkinek, ha egyszer megpillantotta, logikai szükségszerűséggel el kell indulnia, ha pedig nem indul el, szégyellnie kellene magát. Ugyanez áll az abszolút jóra: ha ez valamilyen leírható tényállás volna, akkor olyan tényállás lenne, amit mindenki, függetlenül mindenkori ízlésétől és hajlamaitól, szükségszerűen létrehozna, vagy ha nem, akkor büntudatot érezne, amiért nem tette. Én azt mondanám, hogy ez agyrem. Nincs olyan tényállás, amely – hogy úgy mondjam – egy abszolút bíró kényszerítő erejével rendelkezne. (Wittgenstein 1965/1990. 9.)

Hogy miért nem lehetséges ilyesfajta tényállás, tehát miért nem lehetségesek abszolút kötelességek, azt Wittgenstein nem igazán fejti ki, valószínűsítem, hogy főként arra gondolhatott, hogy egy ilyesfajta tényállás valamiképpen intrinzikus módon olyan erős motiváló-, cselekvésirányító erővel kell hogy rendelkezze, ami lehetetlenné teszi, hogy ha valaki világosan megragadja őket elméjében, az mégse ismerje el ezt a motivációt, és ne legyen késztetve rá, hogy kövesse a kötelesség szavát. Márpedig, folytatódik a gondolatmenet, ez bármely ismert tényállás esetében elképzelhető, így nagyon furcsa feltételezni egy ilyesfajta közvetlen és feltétlen motiválóerővel rendelkező tényállás létezését. Bárhogyan vélekedjünk is erről az érvelésről, talán nem túlzás azt mondani, hogy e kérdés a 20. század elejétől fogva a metaetikai viták egyik fő célpontja, és eldöntéséhez biztosan nem elegendő a feltétlen felszólítások tapasztalati megjelenésére hivatkozni.

VI.

Lehet azonban, hogy valamit félreértek Bernáth argumentációjában. Egy helyen ugyanis a külvilág-szkepszissel kapcsolatban így ír:

Például azt a vélekedést, hogy „nekem van testem”, mindenki úgy igazolja (mert hát hogyan is igazolná másképpen?), hogy megállapítja azt a tényt, hogy úgy mutatkozik meg számára a világ, mintha abban lenne egy test, ami hozzá tartozik és bizonyos értelemben egyenesen ő maga. Ez a vélekedés egészen addig igazoltnak tekinthető, amíg mondjuk egy filozófus be nem bizonyítja kellően erős érvekkel, hogy valójában a mátrixban senyvedő, testetlen agyak vagyunk a tartályban. Ám amíg ez nem történik meg, a fenomenológiai konzervativizmus képviselője szerint mindenki, akinek így mutatkozik meg a belső tapasztalatban, nyugodtan hihet abban, hogy van teste. (114.)

Míg tehát korábban a fenomenológiai konzervativizmus erős verziójáról azt tudtuk meg, hogy hatóköre a saját tapasztaló énünk, a saját tapasztalataink határain ér véget, itt most úgy tűnik, a külvilág tényeire is érvényesnek tekinti azt Bernáth. A saját testünk ugyanis hagyományosan a tapasztaló énhez képest értel-

mezett külvilág része, ám a fenti idézetben Bernáth a szóban forgó módszertani elvet erre is kiterjeszteni látszik, amikor azt állítja, csak valamiféle nagyon erős ellenkező bizonyíték felmutatása esetén válik episztemikus kötelezettségünk-ké feladnunk a saját testünk létezésébe vetett hitünket. Mintha ehhez a jól ismert szkeptikus érvek, az érzékszervek csalóka működését fölvető argumentáció vagy a hallucináció lehetőségére alapozott érvelések, önmagukban nem volnának elegendőek. Mindez számomra azért különös, mivel azt sugallja, valójában nem kell túlságosan komolyan venni a szkeptikus kihívást, vagy akár bármilyen filozófiai probléma felvetését. Mintha a szkeptikus érvek nem épp arról akarnának minket meggyőzni, hogy tényleg nem tudhatjuk, létezik-e a testünk, vagy a szabad akarat lehetőségének megkérdőjelezését célul kitűző filozófiai argumentációk valójában nem arról akarnának meggyőzni mindannyiunkat, hogy nem lehetünk biztosak benne, a valóságban ténylegesen rendelkezünk olyasfajta szabad akarattal, mint amilyenről tapasztalatunk tanúskodik. Mintha ezek a kérdésfelvetések pusztán elmeélciszoló játékok volnának, ahol húzunk egy kártyát, amin az áll: „filozófus vagy? Akkor a) bizonyítsd be, hogy a hallucinációból vett érv ellenére igazoltan hihetünk testünk létezésében; b) mutasd meg, hogy a kemény determinista argumentáció ellenére mégis igazoltan hihetjük, hogy rendelkezünk szabad akarattal.” Mintha tehát mindezeket a dolgokat biztosan tudhatnánk, és a kérdés csak az volna, tudunk-e gyártani hozzájuk elég jól működő kidolgozott argumentációt. Nos, én nem így gondolok a filozófiára. Szerintem a filozófiai problémák valódi kihívások: szigorú filozófiai értelemben valóban nem tudhatjuk, hogy létezik-e a külvilág, benne a testünk, vagy hogy van-e szabad akaratunk. Persze abban egyetérték Bernáthtal, hogy a hétköznapiakban ritkán megkérdőjelezzük meg ezeket az állításokat. Ám én ezt nem azzal magyaráznám, hogy a filozófiai kihívások pusztán jól csiszolt igazolások kidolgozására felszólító játékos rejtvények, hanem inkább az ismeretelméleti kontextualizmushoz fordulnék, és valami olyasmit állítanék, hogy más igazolási sztemerek működnek a hétköznapiakban, mindennapi diskurzusaink során, és mások a filozófiában és a tudományokban.

A szabad akarat létezésének kérdése tehát, a külvilág létezésének kérdéséhez hasonlóan, inkább a fenomenológiai konzervativizmus gyenge változatának a hatókörébe esik. Ami azt jelenti, bár kiindulásként valóban elfogadhatjuk hétköznapi tapasztalataink tanúságát, amely szerint rendelkezünk az alternatív lehetőségek közötti saját magunk által meghatározott szabad döntés képességével, ám ahhoz, hogy e tapasztalati bizonyosságban kételkedjünk, elegendőek olyan *prima facie* plauzibilis empirikus vagy metafizikai meggyőződések alapján tett ellenvetések, amelyek megkérdőjelezzik e bizonyosságot.

A kérdés tehát az, léteznek-e ilyen ellenvetések? Természetesen léteznek, hiszen ezek teszik ki a szabad akarattal kapcsolatos metafizikai diskurzus jelentős részét. Néhányukkal Bernáth is foglalkozik könyve IV. fejezetében, még hozzá meglehetősen innovatív módon. Az alábbiakban én kettőt emelnék ki ezek kö-

zül, némileg más hangsúlyokkal ismertetvén az ellenvetéseket, mint ahogy azt Bernáth teszi.

Az első ezek közül azt firtatja, vajon komolyan hihetünk-e abban, hogy valóságunkban létezik olyan jelenség, amelynek működését semmiféle, se determinisztikus, se indeterminisztikus törvények nem szabályozzák. Álláspontom szerint rendkívül furcsa volna ilyesfajta jelenség valóságos létezését komolyan állítani, hiszen az általunk megismerhető empirikus valóságról nem nagyon tudunk másképp gondolkodni, mint úgy, hogy annak működését valamiféle, akár determinisztikus akár indeterminisztikus törvényszerűségek irányítják. Rendkívül furcsa volna tehát az akaratlagos cselekvéseinket és a hozzá vezető oksági folyamatot úgy elképzelni, mint amely egyfajta független elemként kilóg, szigetként elkülönül az empirikus valóság egészéből. Ez persze nem volna fogalmi ellentmondás, mint azt a hasonló ellenvetés állítja, amellyel már találkoztunk, de legalábbis nagyon komolyan veendő metafizikai aggály. Hogy mennyire, azt maga Bernáth is jelzi:

[A]z akaratszabadság nem összeegyeztethető sem azzal, hogy determinisztikus, sem azzal, hogy indeterminisztikus természeti törvények hatálya alá essen, így nem összeegyeztethető sem a naturalizmussal (legalábbis, ha úgy értjük e tézist, amely szerint mindennek a viselkedése leírható a tágon felfogott természettudományok törvényszerűségeivel), sem a fizikalizmussal, nem is beszélve a determinizmus bármilyen formájáról. (189.)

Szerintem azonban itt nemcsak a naturalizmussal vagy a fizikalizmussal való összeegyeztethetőség a kérdéses, hanem általában véve az empirikus valóságról szóló hétköznapi metafizikai képünkkel. A törvényszerű működést ugyanis értelmezésem szerint mindenfajta empirikusan megismerhető jelenség esetében feltételezzük, és e tekintetben teljesen mindegy, hogy fizikainak vagy bármi másnak soroljuk be e jelenségeket. Szándékos cselekedeteink és a hozzájuk vezető oksági folyamatok pedig nyilvánvalóan ezen empirikus valóság részei, amit legjobban az bizonyít, hogy létezése melletti legerősebb érv, ahogy azt már többször láttuk, saját tapasztalatunk.

A másik komoly metafizikai ellenvetés, amelyet röviden megemlítek, azzal kapcsolatos, hogy a libertáriánus szabad akarat koncepció mintha egyfajta sajátos semmiből teremtetést, pontosabban önteremtetést involválna, amelyről azonban szintén nehéz elképzelni, hogy ilyesfajta folyamatok ténylegesen végbemenjenek empirikus világunkban. Bernáth maga így írja le azt a folyamatot, amikor a folytonos dinamikus változásban lévő szubjektum szabad döntésével meghatározza saját maga történetének további alakulását:

[É]rdemes lenne úgy elképzelni a cselekvő ént, mint egy olyan létezőt, amely mindig motiválva van, mindig akar, amíg él, mindig tör előre, akár egy „lelki” folyam, s olykor bizonyos akadályok hatására ahhoz, hogy mindent elérjen, amit akar, ketté kellene válnia, ám ez lehetetlen. És ekkor ... e folyó maga határozza meg, melyik mederben haladjon tovább. A szabad döntéssel nem egy tőle független új akaratot hoz létre a cselekvő én, hanem saját maga integritását őrzi meg. Saját magában hoz létre változást azzal, hogy elhatározza önmagát, és saját egységét őrzi meg azzal, hogy elhatárolja magát egy iránytól, amelyre eredetileg motiválva volt. (191.)

A kérdés persze az, hogyha az én mindig motiválva van, akkor vajon mi motiválja arra, hogy e döntési szituációkban így vagy úgy határozza meg saját akaratának további irányát. Ha semmi sem motiválja erre, akkor úgy tűnik, mintha itt a semmiből törne elő a végül irányadó akarat, mintha az én saját akaratát és ezen keresztül saját történetének folytatását a semmiből teremtené meg és irányítaná. Ha azonban mégis volt valami, ami motiválta a döntést, akkor persze ez nem történik teljesen függetlenül mindenfajta előzetesen fennálló ténytől, és így a libertáriánus értelemben nem teljesen szabad. Míg az utóbbival valóban szemben áll egyes hétköznapi döntési szituációk saját belső tapasztalata, addig az előző lehetőség esetében alig-alig vagyunk képesek felfogni, hogyan volna lehetséges a számunkra ismert, empirikusan adott valóságban.

VII.

Összefoglalva tehát úgy vélem, nagyon is vannak komolyan vehető metafizikai vagy tudományos alapokra építő ellenvetések, amelyek megkérdőjelezzik, mennyire bízhatunk a szabad döntések belső tapasztalata által feltárt fenomenológiai képben. Szerintem voltaképpen e két, többé-kevésbé egyaránt jó igazolást nyújtó ismeretforrásból származó ellentétes megfontolások ütköztetése és mérlegelése a szabad akarat filozófiai vitájának lényege. Éppen ezért a magam részéről motiválatlannak érzem Bernáth gondolatmenetének azon részét, amely amellet köteleződik el, hogy itt egymással összeegyeztethetetlen, sőt sokszor inkább összeférhetetlen tágabb ismeretelméleti, mi több, világnézeti koncepciók ütköznek, amelyek realizálását teljesen reménytelen racionális érvek segítségével megpróbálni eldönteni. Én nem hiszem, hogy a szabad akarat vitában valójában valamiféle progresszív szcientista világkép ütközne egyfajta konzervatív vallásos meggyőződéssel. Bár nyilván nem dédelgetek hamis reményeket az ügyben, hogy a szabad akarat létezése körüli évezredes vitát a közeljövőben valamifajta konkluzív racionális érveléssel le lehetne zárni, ebből nem következik, hogy a racionális érveknek egyáltalán ne lehetne szerepet tulajdonítani a vita alakulásában, és az sem, hogy itt valamifajta összemérhetetlen koncepciókról, egymás meg nem értéséről volna szó. Arról sem vagyok teljesen meggyőződve,

hogy a tudományosság, a tudományos módszertant alapul vevő filozófiai érvelés mindenképpen a szabad akarat ellen szólna. Bár talán nehéz ezt most elképzelni, önmagában semmiféle fogalmi akadályát nem látom annak, hogy valamilyen esetleg empirikus tudományos bizonyítékokra tegyünk szert a szabad akarat létezése mellett. Meggyőződésem, hogy a tudomány nyitott, és sem eddigi eredményei, sem az azokból levonható módszertani vagy metafizikai elvek nem szabják meg teljes mértékben, milyen irányba haladjon. A filozófia pedig – fel fogásom szerint – éppen azon legáltalánosabb, a valóság alapvető természetéről szóló kérdések megvitatásának a terepe, amelyeket Bernáth az V. fejezet első felében sokszor racionálisan megvitathatatlanak, eldönthetetlennek minősít, az e kérdések mentén szemben álló álláspontokat pedig összeegyeztethetetlennek vagy összemérhetetlennek állítja be. Nos, bár mindenkit meggyőző megoldást várni kétségtől naivitás, azért ennyire mégsem rossz a helyzet.

IRODALOM

- Bernáth László 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Kalligram.
- Block, Ned 2002. Concepts of Consciousness. In David Chalmers (szerk.) *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford, Oxford University Press, 206–219.
- Chudnoff, Elijah 2015. *Cognitive Phenomenology*, New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315771922>
- Wittgenstein, Ludwig 1965/1990. Előadás az etikáról. Ford. Babarczy Eszter. *Nappali ház.* 1990/1. 7–11.