

Költségek és kockázások*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18685>

I. BEVEZETÉS

Különös élmény volt Bernáth László *Létezik-e a szabad akarat?* című könyvét olvasnom. Esetemben ugyanis az az érdekes helyzet állt elő, hogy filozófiai, világnézeti polarizációjával és „ha »x« akkor »y«” típusú állításaival szinte maradéktalanul egyetértettem, mindeközben majdhogynem a lehető legélesebben ellenkező filozófiai pozíciót érzem magaménak – vagyis radikálisan mást gondolunk arról, hogy mi is az, ami van. Tanulmányomban a bernáthi koncepciót érintő három fő problémámat (egy metodológiai és két tartalmi) mutatom be, ezek mentén többé-kevésbé Bernáth és saját filozófiai pozícióm is körvonalazódni fog. Állításaim a következők:

(1.) Bernáth, bár felvázolja, nem foglalkozik kellő alaposággal az akaratszabadság melletti pozíció filozófiai implikációinak költségeivel. Márpedig ezen súlyos költségek – elsősorban Isten létezésének posztulátumára és a pszichofizikai harmóniára gondolok – *éppannyira* részei az elméletnek, mint a sokkal könnyebben megvehető, nagyobb meggyőzőerejű elemei – mint például az akarat szabadság –, így módszertani hiba, hogy a mellettük való alaposabb érvelés elmarad.

(2.) Bernáth kitüntetett szerepet ró a lelkiismeretre. Elmélete szerint ahogyan a külvilág elmefüggetlen létezőként való megjelenése igazolja a külvilág létezésébe vetett hitet, éppúgy, a feltétlen felszólítások lelkiismeretünk belső tapasztalatában történő megjelenése igazolja azok létét. Én azonban úgy látom, a lelkiismeret jelensége sokkal ingatagabb lábakon áll, s emiatt nem tartom megalapozottnak azt az általános érvényre igényt tartó antropológiát és etikát, amelyet Bernáth rá kíván építeni – s melyen aztán akaratszabadság melletti második érve nyugszik.

* Jelen tanulmány a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-23-3 kódszámú *Új Nemzeti Kiválóság Programjának* a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

(3.) Bernáth gondolatmenete azzal a belátással zárul, hogy az akaratszabadság kapcsán vitázó szemben álló felek patthelyzetbe kerülnek. Senkinek sincsen kényszerítő erejű érv a birtokában. Bernáth szerint azonban az ebből a helyzetből fakadó ún. szkeptikus kihívás – vagyis annak kérdése: milyen alapon tarthatok ki mindennek ellenére filozófiai nézeteim mellett – azt sugallja, hogy végső soron mégiscsak racionálisabb az akaratszabadság melletti, mint elleni pozíció. Míg előbbi ugyanis számot tud vetni azzal, hogyan tud felelősen elköteleződni nézete mellett, utóbbi vállalja, hogy világnézeti pozíciója egyféle „kockázás”. Én másként látom; nekem inkább úgy tűnik, hogy a Bernáth által (is) *implicit* módon támogatott metafizikai keret, az ekvilibrizmus alapján nem csupán az akaratszabadságot tagadó „kockázik”, hanem mindannyian – csak hogy ennek elfogadása épp hogy a bernáthi pozíció számára nehézkes.

II. KÉT DIAGONÁLIS VILÁGNÉZET

Problémáim világos kibontásához elengedhetetlen, hogy röviden vázoljam a bernáthi ontológia, világnézet néhány főbb jellemvonását, majd röviden saját, diagonális pozíciómat.

Bernáth ontológiájának része a fizikai világ a maga fizikai entitásaival. Azonban ez nem fizikalista ontológia: vannak a fizikai entitásokon *túl* létező dolgok is. Ilyen a nem-fizikai lényeggel bíró *én* is. Egy emberi lény tehát, bár egyértelműen fizikai entitás, valami más *is*. S hogy valami más is, az kitüntetetten akkor világlik fel számára, amikor gyakorolja azon képességét, amellyel a fizikai világ entitásai nem rendelkeznek: az akaratszabadságot. Az, hogy az ember képes – legalábbis bizonyos pillanatokban – szabadon akarni és dönteni, kiragadja a fizikai entitások determinisztikus vagy akár indeterminisztikus gúzsából. Erre a fenomenológiai élményre épül Bernáth első érve az akaratszabadság mellett: úgy látja, ez a tapasztalat nagyobb bizonyossággal tájékoztat minket az akarat szabadságának robusztus létéről, mint a természettudományos és filozófiai elméletek annak tagadásáról. Ezen szabadságára olykor sajátos módon döbben rá az ember: a lelkiismeret hangja szólít fel rá, mely tudatára adja, hogy feltétlen felszólítások címzettje, vagyis egy objektív morális rend része, melynek törvényeit akaratszabadsága révén követheti, vagy épp meg is sértheti – erre épül Bernáth második, morális érve az akaratszabadság mellett. Végül világossá teszi, hogy ez a metafizikai, etikai világtrend valami olyan, amelyet nem hozhatunk létre vak fizikai törvények. Az ember univerzumban betöltött kitüntetett szerepe, a moralitás normatív-teleologikus rendje, és mindenekelőtt a fizikai és nem-fizikai szféra mindenkor összhangoltsága az irányba mutat, hogy ezen jelenségek mögött egy tudatos teremtő, tervező és fenntartó lény, vagyis Isten áll. Így Isten is része ontológiájának. Bernáth saját pozícióját „konzervatív metafizikus”-nak nevezi.

Az én világgépem döntően különbözik ettől, ontológiája sokkal szegényesebb, vagy ha úgy tetszik, takarékosabb. Bár elismerem, hogy az emberi agy és szüleményei kimagaslóan komplex rendszereket alkotnak, filozófiai világnézetem egyik alapja, hogy az ember nem kategorikusan kitüntetett létezője az univerzumnak, s nem létezik transzcendens teremtő és fenntartó, vagyis Isten. Egy fizikalista, monista ontológiát tudok magaménak, ám a természettudományokba vetett kvázi-vallásos hit nélkül. Épp ezért nem tudok maradéktalanul azonosulni a Bernáth által „progresszív, szcientista metafizikus”-nak keresztselt pozícióval – mely a konzervatív metafizikus pozíció autentikus ellenpólusaként és tulajdonképpen vitapartnereként körvonalazódik munkájában –, ugyanis, bár fizikalista világnézetemben nincs hely az akaratszabadság bernáthi elképzelésének, hiányzik belőle az a metodológiai hurráoptimizmus, amelyet Bernáth az ellenpólusnak tulajdonít. Nem vagyok tehát szcientista. Még azt is elfogadom, hogy a fizikalizmus nem tudja maradéktalanul és kielégítően feltárni saját ontológiai alapját (lásd Hempel-dilemma), s nem köteleződök el amellett sem, hogy a természettudományok minden jelenség teljes magyarázatát fogják tudni a jövőben. Vagyis míg például nem hiszek sem az emberi kitüntetettségben, sem a specifikus, emberi akaratszabadságban, nem állítom, hogy egy majdani tudomány megkérdőjelezhetetlenül be fogja tudni bizonyítani utóbbi cáfolatát. De az akaratszabadság fenomenológiai élményével – amire Bernáth első érve épül – így is el tudok számolni: azért tűnik szabadnak a dilemmatikus szituációkban hozott döntésem, mert a döntési mechanizmus lezajlása előtt nem tudtam annak eredményéről. Vagyis még ha egy Turing-gép determináltságával is működik az agyam, akkor sem tudom a mechanizmus végkimenetelének kiderülte előtt, hogy mi lesz az eredmény. Ez az, amit Popper az önjóslás lehetetlenségének nevez.¹ Világgépembe a bernáthi moralitás elemei sem kerülnek be: nincsenek benne sem feltétlen felszólítások, sem objektív moralitás, sem szubsztanciális, valódi felelősséggel rendelkező én, s a lelkiismeret és a lelkiismeret-furdalás sem egy kitüntetett érzékként, hanem az ember – sőt, egyéb más állatok – mint evolúciósan és kulturálisan is normakövetésre kondicionált társas lény pszichoszociális képességeként van értve.

¹ Érzésem szerint Bernáth művének hiányossága, hogy erről a megoldási javaslatról nem beszél részletesebben. Csak a 43. lábjegyzetben tesz említést róla E. Szabó László filozófiája kapcsán, ahol is egyetértően idézi, hogy „nem zárható ki, hogy a szabad akarat belső tapasztalata kialakulhat egy determinisztikus világban is” (Bernáth 2023. 204). Csakhogy ha ezzel egyetért, akkor szerintem ennek komoly következményei vannak az első érv meggyőzőerejét tekintve. Így mindjárt felértékelődik a második érv szerepe, amellyel kapcsolatban azonban – mint azt a következőkben demonstrálni kívánom – szintén felvethetők aggályok.

III. ISTEN

A bernáthi metafizika talán legradikálisabb és szerintem helyes lépése az az állítás, hogy akaratszabadság és objektív moralitás akkor lehetséges, ha létezik egy, a pszichofizikai harmóniát megteremtő és fenntartó és a morális törvényeket az ember számára megismerhetővé és követendővé tévő Isten.² Mivel egy ilyen Isten mellett történő elköteleződés ontológiailag és egzisztenciálisan is költségesebb, mint pusztán az akaratszabadság mellett elköteleződni – ugyanis számos fontos intuícióval, tudományos-filozófiai érvel, individuális és történelmi tapasztalattal áll összeütközésben –, ezért szerintem a bernáthi vállalkozásnak érvelés-stratégiai problémája, hogy elégnek érzi, hogy az akaratszabadság mellett érveljen, hisz vélekedéscsomagjának *nem* az legsérülékenyebb pontja. Az Isten-posztulátum belátására a gondolatmenet (és a könyv) végén kerül sor, s a szöveg nem sokat időzik mindennek megemésztésével. Bernáth azt írja:

Bár az akaratszabadságba vetett hit már-már maga után vonja az Istenbe vetett hitet, mégsem mondhatjuk, hogy azon áll vagy bukik, hogy valaki hisz az akaratszabadság létezésében, hogy hisz-e Istenben. Hiszen az Istenbe vetett hit egyáltalán nem vonja maga után az akaratszabadságba vetett hitet, különösen, ha valaki úgy véli, hogy maga Isten sem rendelkezik azzal, amit én akaratszabadságnak nevezek. (Bernáth 2023. 198.)

Nem világos, Bernáth miért használja a „már-már” kifejezést. Konceptiójának ugyanis nincs más válasza a szférák összehangoltságára és az objektív moralitás eredetére – vagyis az akaratszabadság nem „már-már”, hanem egész egyszerűen magával vonja az istenhitet. Akaratszabadság akkor létezik, ha létezik Isten – vagyis *ebben az értelemben* mégiscsak azon áll vagy bukik, hogy mit gondolunk Isten létezéséről.

Ennél azonban fontosabb elméletének ontológiai költségéről szót ejteni. Úgy tűnik, Bernáth is elfogadja, hogy az akaratszabadság problémájának fonalát követve arra a következtetésre jutni, hogy létezik Isten, egy olyan plusz elméleti, világnézeti adalék, amely sokak számára *no-go* lehet – és ezért inkább mégis lemondanak az akaratszabadság doktrínájáról, dacára annak, hogy akár számos akaratszabadság melletti érvel szimpatizálnak. Isten létének elfogadása tehát nagyobb eltántorító erővel bírhat, mint amennyi vonzerővel rendelkeznek az

² A moralitás gyakorlati tapasztalatából, a feltétlen felszólítások által saját szabadságunkkal való szembesülés élményéből és a morális világrend teleológikus struktúrájából Isten létezésének posztulálására ugrani nem példa nélküli gondolkodói hagyományunkban, mindenekelőtt természetesen Kant *A gyakorlati és kritikája* c. művét érdemes ennek kapcsán megemlíteni. Bernáth filozófiatörténeti értelemben e helyütt sajnos nem szituálja saját gondolatmenetét, így nem derül ki, ő mit gondol, milyen viszonyban áll például a kanti gondolkodás e nagy hatású lépésével.

akaratszabadság melletti érvek. Minderre Bernáth azt mondja: ez már világnézetek dolga, s filozófiailag fel nem oldható. Csakhogy nem világos, miért ezen a ponton kell megállni, és e helyütt miért nem inkább abba kéne belekezdenie, hogy az előző lépések filozófiai precíziójával megmutassa, hogy egy ilyen teizmus melletti elköteleződés miért nem *no-go*? Hol lehet meghúzni – ha egyáltalán lehet – ontológia és világnézet között a határt? Ha már eleve elkönyveltnek veszi, hogy erről senkit sem lehet meggyőzni, de legalábbis eltántorítani a tagadásától, akkor szerintem ezzel ő maga fest kevésbé vonzó képet arról a pozícióról, amit el akar nekünk adni, mint eddig tette.

Összefoglalva tehát: a bernáthi koncepció az azzal való szembesülést mulasztja el, hogy a végpontról kiindulva retrospektív módon *újra* végiggondolja magát – ha ezt megtenné, szerintem jobban látná, hogy elméletének egésze szempontjából elengedhetetlen, hogy a teizmust érintő széles körű elutasítással is kezdjen valamit. Az ugyanis elméletének talán legsérülékenyebb, ugyanakkor legkevésbé kidolgozott része. Félreértés ne essék: nem állítom, hogy ez kivitelezhetetlen. Nem állítom, hogy ne lehetne filozófiailag képviselni a teizmust. Csupán annyit állítok, Bernáth gondolatmenetének *módszertani* hibája, hogy ezzel nem foglalkozik kellően – könnyen lehet, minderre egy másik szövegben, ezt a könyvet kiegészítendő kerül majd sor.

IV. LELKIISMERET

Mindez átvezet minket második problémámra, a lelkiismeret kérdésére. Bernáthnak két fő érve van az akaratszabadság mellett: egy fenomenológiai és egy morális. Most hadd beszéljek csak utóbbiról. Bernáth szerint belső életünk tanúbizonysággal szolgál afelől, hogy léteznek erős morális kötelességek. Ezek a kötelességek feltétlen felszólításokká tudnak alakulni, márpedig egy ilyen felszólítás címezte csak az lehet, aki rendelkezik szabad akaráttal. Vagyis mivel léteznek morális kötelességek, létezik szabad akarat. A lelkiismeret – mint arra már fentebb utaltam – kitüntetett szerepet tölt be ebben a koncepcióban. A következőket olvassuk:

A belső tapasztalattól függetlenített észszerű morális elvekből magukból azt soha nem lehet levezetni, hogy azoknak nekem is engedelmeskednem kell függetlenül attól, hogy mire vágyok, mit akarok, mik a preferenciáim és a céljaim tárgyai. Ugyanis a gyakorlati észszerűtlenségét semmilyen morális alapelv megszegésének nem lehet megmutatni, amíg vannak egészen önző preferenciáim, vágyaim vagy céljaim. És még ha meg is lehetne mutatni, az sem jelentene semmit. Azaz a feltétlen felszólítás fogalmát semmilyen morális alapelv tartalmának elemzéséből nem lehet kinyerni, csakis a lelkiismeret belső tapasztalatából. (Bernáth 2023. 132.)

Továbbá:

A lelkiismeret szava és a lelkiismeret-furdalás nem is úgy mutatja fel egy-egy kötelesség vagy hiba feltétlenségét, mintha azt nagy etikai elméletek megértésén vagy morális levezetésekén keresztül értenénk meg, hanem úgy, mintha úgy éreznénk ezt a feltétlenséget, ahhoz hasonlóan, ahogy a fülünkkel a hangok teltségét. (Bernáth 2023. 135.)

Végezetül:

Úgy vélem, a belső morális tapasztalat, a feltétlen felszólítások megjelenése belső életünkben önmagában igazolja ennek [ti. az erős morális kötelességek] létezését éppen úgy, mint ahogy a külvilág elmefüggetlen létezőként való megjelenése igazolja a külvilág létezésébe vetett hitet. (Bernáth 2023. 135–136.)

Bernáth szövegének és elméletének van egy izgalmas – és számomra egyébként egyáltalán nem zavaró – korszerűtlensége.³ Mondatait olvasva rendre az az érzésem támadt, mintha a 18. századi morálfilozófia klasszikusait – mindenekelőtt a *moral sense* iskola képviselőinek, Lord Shaftesbury, Hume, Rousseau, Hutcheson sorait – olvasnám. Némi túlzással azt mondanám, a következő, *Erkölcsi levelekből* való Rousseau-idézetet különösebb nagy gond nélkül illeszthetnénk Bernáth bekezdései közé:

Minden lélek mélyén ott lakozik tehát az erkölcsi igazságosság és igazság velünk született eszméje, mely minden nemzeti előítéletet és minden nevelési maximát megelőz. Ez az elv az önkéntelen szabály, melynek alapján, tulajdon maximáink ellenére, jónak vagy rossznak ítéljük a magunk vagy mások cselekedeteit, és ennek az elvnek adom a lelkiismeret nevet. [...] Lelkiismeret, isteni ösztön, halhatatlan égi hang, biztos vezére egy tudatlan és korlátozott, de értelmes és szabad lénynek, csalhatatlan bírója jónak és rossznak [...]. (Rousseau 1975. 97–101.)⁴

³ Ez nem csupán a lelkiismeret kapcsán igaz. Az anyagi-fizikaira redukálhatatlan fenomenális élmény építőköként való felhasználása Descartes, az Isten által fenntartott pszichofizikai harmónia Leibniz, a világnézetek közti fogadás Pascal, az Isten-posztulátum pedig Kant filozófiáját idézi erőteljesen. Ami a szóban forgó kérdést, a lelkiismeret érzetét illeti, e téren Bernáth elmélete a legszorosabb rokonságban a *moral sense* iskolán belül is talán Hutcheson elméletével van, akivel még az Isten által természetbe oltott morális teleológia tanával is rokon. Lásd Bernáth 2023. 196–198.

⁴ Bernáthhoz hasonlóan Rousseau érve is a belső tanúbizonyosságra és annak kitüntettségére épül: „[...] A filozófusok, akik harcolnak amaz elv [ti. a lelkiismeret] ellen, egyáltalán nem bizonyítják be róla, hogy nem létezik, hanem beérik az állítással; ha mi azt állítjuk, hogy létezik, ugyanott tartunk, ahol ők, és ráadásul mellettünk van a belső tanúbizonyosság egész ereje, s a lelkiismeret hangja, mely önmagáért tanúskodik.” Rousseau 1975. 99–100. Ez még inkább egy olyan sor, amely a *Létezik-e szabad akarat?* sorai közé volna ékelhető.

A gondom Bernáth elképzelésével nem az, hogy korszerűtlen, hanem hogy érzéketlen azokra a kritikákra, amelyek már születésük óta érték ezen etikai elgondolásokat. Márpedig – én legalábbis úgy látom – igen sok és nagy hatású kritika kívánta azt demonstrálni, hogy a lelkiismeretet ekképp középpontba állító naturalizáló-normativizáló filozófiai antropológia nem az univerzális emberség egyik mindenkori pillérét tárja fel, hanem egy vallásilag, társadalmilag, kulturálisan stb. meghatározott specifikus normarendszereből fakad s így annak bár örök érvényre igényt tartó, valójában történetileg szituált jellemvonásait általánosítja. Különösebben alapos részletezés és rendszerezés nélkül hadd soroljak most fel pár, a lelkiismeret-központú etikával szemben felhozott aggályt.

Mindenekelőtt: van olyan belső élet, amely egész egyszerűen *nem ismeri* az ekként vázolt erős lelkiismeretet. Nem igaz, hogy minden ember úgy hallja lelkiismeretével a feltétlen felszólításokat, mint fülével a rigó fütytyét. Kérdés, hogy azt, akinek nincs efféle lelkiismeret-élménye, Bernáth – a *moral sense* iskola bevett gyakorlatának megfelelően – a fül sükettségének mintájára a patologizáló *moral insanity* kategóriájába teszi, vagy csak annyit mond, hogy ez az ember valamilyen oknál fogva elfojtja, elhallgattatja az amúgy benne megszólaló hangot. Csakhogy a problémát tovább mélyíti, hogy azok között is, akik hallani vélik a lelkiismeret szavát, hatalmas disszenzus áll fenn azzal kapcsolatban, *mit* is mond ez a hang. Ezek nem spekulációk, hanem diffúz emberi valóságunk tényei, melyekkel elméletének komolyabban volna érdemes számot vetni. Vannak kisebb, bár makacs különbségek, már ezek is aggasztók, s alapjaiban kérdőjelezik meg a nézet plauzibilitását. De továbbmenve számos történelmi és jelenkori példát lehetne mondani az inkvizíción keresztül a náciizmuson át a vallási fundamentalisták által elkövetett terrorcselekményekig bezárólag, amikor bizonyos hagyományosan morálisan elfogadhatatlannak minősülő dolgokat tettek emberek és őszintén részint a bennük lévő lelkiismeret normatív iránytűjét nevezték meg őket orientáló erőként.⁵ Természetesen meg lehet próbálni valamiféle hamis tudattal, valódi lelkiismeretüket elhomályosító káros hatásokkal, pszichés torzulásokkal és „külső” befolyásoló tényezőkkel magyarázni elvakultságukat, de ettől még a lényegi probléma nem illan el: nem világos, hogy ezen természetű nézetkülönbségeket miként lehetne rendezni, ha egyszer a bernáthi koncepció szerint nincs valódi, hiperracionalizált moráltudomány – mely állításával egyébként teljesen egyetértek. Honnan tudja akkor Bernáth, hogy az ő lelkiismerete ragadta meg helyesen az objektív felszó-

⁵ Érdekes az isteni hang esete is – kiváltképp egy teista világkép számára. Jó kérdés ugyanis, ha a lelkiismeret sajátos képessége és a moralitás törvényei végső soron Istentől erednek, akkor mi a helyzet abban az esetben, ha ugyanezen Isten a lelkiismerettel szemben szólít fel minket valamire. Ábrahám esetét elemezve például Kant *A fakultások vitájában* arra jut, hogy Ábrahám morálisan helytelenül járt el, amikor hajlandónak bizonyult fiát feláldozni – nem rendelkezett kellő igazolással ugyanis azzal kapcsolatban, csakugyan Isten szólott-e hozzá. Mint ismert, Kierkegaard ellentétes következtetésekre jut.

lításokat? Mivel lehet igazolni, hogy a bennünk megszólaló hang csakugyan az objektív, rajtunk túlnyúlóan létező jó és rossz rendszeréből derivált felszólítás, és a másik bensőjében csak egy gonosz démon szólott? Mit lehet tehát mondani azoknak, akik éppily meggyőződéssel állítják saját lelkiismeretük diktálta igazukat, *ad absurdum*, akár például a tömeggyilkos Andreas Breiviknek, aki sziklaszilárdan kitart amellett, hogy tettét a helyesen értett lelkiismeret diktálta?

Ha viszont a lelkiismeret státuszával ez a helyzet – vagyis hogy egyfelől távolról sem mindenki számára szól, másfelől akikhez igen, azoknak viszont nem ugyanazt mondja –, akkor nem tűnik kellően megalapozottnak a fenomenológiai konzervativizmus módszertanát alkalmazni rá. Bernáth érve ugyanis nagyjából arra épül, hogy *ahogyan* elemi, belső, közös emberi tapasztalatunk, hogy úgy tűnik nekünk, létezik külvilág, s hogy *ahogyan* elemi, belső, közös emberi tapasztalatunk, hogy úgy tűnik nekünk, léteznek dilemmatikus helyzetek, melyekben szabad akaratunkban áll választani, *éppúgy* ilyen tapasztalat a feltétlen felszólítások hallása is. Csakhogy míg az első két eset szerintem csakugyan erős alapanyagot szolgáltat a fenomenológiai konzervativizmusnak – ugyanis valóban pervazív és meghatározó tűnésekről van szó –, addig a lelkiismeret esetén nincs ilyen mérvű közös, átfogó emberi tapasztalat. Vagyis nem hiszem, hogy jó ötlet erre építeni a szabad akarat melletti második érvet. Bernáth szerint „éppen a moralitás az, ahol a fenomenológiai konzervativizmus egészen megkerülhetetlennek tűnik, s nehéz bármilyen rivális elvet komolyan venni” (Bernáth 2023. 124). A mondat második felével egyetértek. Csakhogy szerintem a fenomenológiai konzervativizmus sugallta elvet – miszerint a lelkiismeret minden emberben ott rejlve diktálja az objektív moralitás rendjét – sem könnyű komolyan venni.

V. KOCKAJÁTÉK

Bernáth könyvének vége felé polarizálni igyekszik a felvehető pozíciókat. Úgy látja, egyfelől van az általa képviselt konzervatív metafizika: ez az akaratszabadság fenomenológiai élményére és a feltétlen kötelességek létre építve elköteleződik az akaratszabadság létezése mellett; s a mindezzel járó ontológiai, etikai költségeket is vállalja. Vele átellenben foglalják el világnézeti pozíciójukat a progresszív metafizikusok: ők javarészt természettudományos (és filozófiai) belátásokra alapozva tagadják az akaratszabadság létét.

Vitájuk Bernáth szerint filozófiai eszközökkel végérvényesen fel nem oldható: egyik álláspont sem tud felülemelkedni a másikon, nincsenek ugyanis birtokában kényszerítő erejű érveknek sem saját igazuk, sem a másik tévedését illetően. Így jelenik meg a szkeptikus kihívás, melynek problémáját és eredet-

tét Bernáth Tőzsér János metafizikájából kölcsönzi.⁶ Eszerint, bár a filozófia olyan episztemikus vállalkozás, amelynek célja, hogy kényszerítő erejű érvek lefektetésével szubsztantív igazságokra jussunk, a filozófia hosszú története lényegében teljesen mentes efféle igazságok lefektetésétől. A filozófiát végző racionális, felkészült, magas elméleti minőséget képviselő felek között permanens disszenzus uralkodik, s abban sem érdemes reménykedni, hogy ez a jövőben megváltozik. Ebben a helyzetben szegeződik nekünk a metafizikai, ám egyszersmind mélyen személyes kérdés: vajon nem kellene-e mindennek fényében felfüggeszteni az ítéletünket? Milyen joggal tartunk ki továbbra is saját igaznak vélt pozíciónk mellett?

Azt látjuk, éppilyen pathhelyzet alakult ki az akaratszabadsággal kapcsolatos vita esetén is: hogy ki melyik nézetet választja, úgy tűnik, azon múlik, hogy már előzetesen milyen világnézettel rendelkezett, vagy legalábbis milyen világnézet felé táplál inkább affinitást. Bernáth azonban amellet érvel, hogy mégiscsak van egy aszimmetria, ami miatt az akaratszabadság-párti nézet összességében racionálisabb. Ez pedig nem más, mint magára a szkeptikus kihívásra adható válaszuk: állítása szerint míg ezzel a problémával a progresszív metafizika híve semmit sem tud érdemben kezdeni, addig a konzervatív metafizikus igen, s ez az aszimmetria végső soron racionálisabbá teszi utóbbi álláspontját. Gondolatmenete szerint mivel a progresszív metafizikus nem tud kényszerítő erejű érvet felmutatni saját ismeretelméleti pozíciója mellett, egy radikális megoldáshoz kell nyúlnia. Tekintve, hogy a progresszív metafizikus szerint saját rendszere alapján nincsenek valódi feltétlen felszólítások és kötelességek, ezért sem az episztemikus, sem a morális kötelességeket nem valódi önjoguknál fogva létező kötelességekként, hanem sokak által be- és fenntartott, társadalmilag létrehozott konstrukciókként értelmezi. Így a szkeptikus kihívás – szól a progresszív metafizikus – sem olyan súlyos, mint amilyennek elsőre tűnik. Hisz az egyéni döntések voltaképpen amúgy is illuzórikusak – nem lévén sem szuverén én által gyakorolt akaratszabadság, sem objektív normativitás. Végső soron tehát a szkeptikus kihívásból fakadó kérdés – mit *kell* tennem ennek fényében? – elveszíti normatív hangoltságát, s így voltaképpen élet is. *Kelleni* ugyanis sosem kell tennem semmit.

Bernáth szerint a konzervatív metafizikus ennél különb választ tud adni. Mindenekelőtt érdemes feltárni, miért igaz, hogy a szkeptikus kihívásnak csak akkor van valódi súlya, ha létezik akaratszabadság. Ha ugyanis nincsen, akkor nincsenek valódi felszólítások sem, sőt, akkor nem a gondolkodó, cselekvő egyén rögzíti, hogy milyen hiteket alakít ki, hanem azok a rajta túlnyúló törvények, folyamatok, véletlenszerű események, amelyek őt valamilyenné alakították. A konzervatív metafizikus így kijelenti: kiindulópontjául azt a ténytet teszi meg,

⁶ Lásd Tőzsér 2018. Erősen revideált álláspontját először itt (Tőzsér 2021), majd végül emitt (Tőzsér 2023) bontja ki.

miszerint léteznek olyan feltétlen felszólítások, amelyek normatív erővel rendelkeznek, s így a szkeptikus kihívás is valódi súlyt kap. És itt rejlik az aszimmetria alapja. Ezt a lépést ugyanis – érvel Bernáth – nem kritizálhatja a progresszív metafizikus, mert bár az ő világképéből hiányoznak a feltétlen felszólítások:

a 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).

Ezzel szemben a konzervatív metafizikus kritizálhatja a progresszív metafizikust: felhívhatja rá a figyelmet, hogy hatalmas ismeretelméleti kockázatot vállal. Ha ugyanis nincs eszközünk annak megítélésére, hogy a filozófiai patthelyzetben kinek van igaza, ám ugyanakkor leértékeljük az ebből fakadó szkeptikus kihívás súlyát, az nem más, mint „egyfajta kockázás” (Bernáth 2023. 224). Ha igaza van, persze intellektuálisan helyesen járt el, de ha nem, hibázott és felelőtlen volt: figyelmen kívül hagyott egy olyan felszólítást, amellyel foglalkoznia kellett volna. Vagyis, összegez Bernáth:

A konzervatív metafizikus meg tudja mondani, miért nem függeszti fel az akaratszabadságot tartalmazó világnézetébe vetett hitét. Ha téved, és nincs akaratszabadság, akkor a szkeptikus kihívás nem értelmezhető olyan (az ítéletfelfüggesztésre vonatkozó) felszólításként, melyet feltétlenül figyelembe kellene vennie. Ha igaza van, akkor pedig mindvégig jó nyomon járt akkor, amikor a belső tapasztalatban bízva hitt az akaratszabadság létezésében. Ezzel szemben a [szcientista] progresszív metafizika képviselőjének nincs különösebben erős érve arra, hogy miért ne lehetne az egész metafizikai rendszere elhibázott, és miért ne az lenne a helyzet, hogy a szkeptikus kihívás hatására neki fel kellene függesztenie a vélekedését. (Bernáth 2023. 223–224.)

Mit lehet erre válaszolni? Mindenekelőtt azt, hogy Bernáth aszimmetria-érve egyáltalán nem tűnik körbenforgás-mentesnek. Nem tűnik túl sokatmondónak és diadalmasnak megnyerni egy olyan versenyt, amelynek egyedül mi szabjuk meg és tartjuk be a játékszabályait, márpedig Bernáth lényegében ezt teszi. Megteheti kiindulópontul, hogy léteznek normatív felszólítások, és e normatív felszólítások halmazába tartozik a szkeptikus kihívás is, s akkor persze, a normativitás-játékban éppenséggel le lehet győzni a progresszív metafizikust. De hát épp az a lényeg a progresszív metafizikus szerint, hogy a normativitás-játék nem létezik. Lehet azzal vádolni a progresszív metafizikust, hogy körbenforgó, amiért nem akar beszállni a normativitás-játékba, de lássuk be, semmivel sem *inkább* körbenforgó, mint Bernáth. Talán csak éppannyira körbenforgó mind ő, mind Bernáth, amennyire minden gondolkodás, legyen akármi reflexív, önkritikus és eloldott – egy konkrét ugródeszkáról kellett hogy felemelkedjék.

A progresszív metafizikus azért nem tud mit kezdeni az *ekként* megfogalmazott szkeptikus kihívással, mert az már *eleve* feltételez egy olyan normatív keretet, amely számára egész egyszerűen nemlétező.⁷ Igen, a progresszív metafizikus csakugyan nem tud semmi „különösebben erőset” mondani arról, hogy „miért ne lenne szabad” kiindulópontul választani a normativitást affirmáló konzervatív metafizikát – de hát nincs is ilyen előzetes normatív természetű igénye, ezért felesleges ezt számonkérni rajta. Bernáth úgy tesz, mintha független alapot talált volna, ahol végre ki lehet mutatni az aszimmetriát a két nézet között – erről azonban szó sincs, voltaképpen ugyanazt a kört futják le itt is, mint az eddigiekben, csak itt metafizikázásba csomagolva. És igen, a progresszív metafizikus ismeretelméleti pozíciója csakugyan kockázás, de hát ez megint csak annak számára probléma, aki valamiféle robusztus felelősségre áhítozik, s aki nem akarja elfogadni ennek hiányát. A progresszív metafizikusra ez nem áll: nézete szerint nem létezik sem akaratszabadság, sem felelősség, így értelemszerűen saját maga sem lehet felelős nézeteiért. A progresszív metafizikus tehát nyugodtan vállalhatja, hogy kockázik – hisz ha jobban belegondolunk, nézete szerint nemcsak ebben az esetben teszi azt, hanem valójában mindig azt teszi, sőt, ha igaza van, mindig mindenki kockázik.

A körbenforgásnál azonban van valami nagyobb gond is. Úgy látom, Bernáth szkeptikus kihívásra adott implicit metafizikai válasza valójában éles ellentmondásban áll az általa képviselt filozófiai nézetekkel. Amellett érvelek, hogy Bernáthnak is – ha következetes – el kell ismernie, hogy valójában az ő pozíciója is kockázás, ez számára azonban, ellentétben a progresszív metafizikussal, igen zavarba ejtő. Ezt megvilágítandó röviden idézzük vissza a *normatív* természetű szkeptikus kihívást, mely a filozófia sikertelenségének *deskriptív* analízisével szembesülve szegeződik nekünk: mit tegyek saját filozófiai nézeteimmel? Milyen episztemikus státuszt tulajdoníthatok saját nézeteimnek? Tőzsér szerint erre a kihívásra négy metafizikai válasz adható, amik lefedik a logikai teret.

- (1.) A kései Wittgenstein, aki a nyelv félreértéséből fakadó értelmetlen álproblémákként azonosítja a filozófiai problémákat, s azt javasolja, szabaduljunk meg tőlük.
- (2.) A metaszeptikizmus, mely szerint az egyetlen következetes válasz az, ha minden filozófiai nézetünket felfüggesztjük.
- (3.) Az ún. „I’m the only one” nézet, amely szerint dacára a filozófusok közötti permanens disszenzusnak, nyugodtan és magabiztosan kitarthatunk saját nézetünk episztemikus feljebbvalósága mellett – vagyis nyugodtan állíthatjuk és gondolhatjuk, hogy igazunk van, és helyesen okoskodunk, kényszerítő erejű érveket hoztunk fel álláspontunk mellett, csak egész

⁷ Arról, hogy a Tőzsér által megfogalmazott – és Bernáth által komoly változtatás nélkül átvett – szkeptikus kihívás *előfeltételez* egy normatív keretet, részletesebben írok Tőzsér 2023-as könyvéről írott recenziómban. Lásd Váncza 2023.

egyszerűen a többi velünk egyet nem értő nem ért fel a mi episztemikus szintünkre.

- (4.) Az ekvilibrizmus szerint pedig érdemes a filozófiának szerényebb célokat kitűznie, s saját nézeteink episztemikus státuszát is ennek fényében kezelni. Habár csakugyan nincsenek kényszerítő erejű érvek a filozófiában, ez még nem ok arra, hogy feladjuk annak művelését. A filozófia célja, hogy alapvető intuícióinkat egy azokkal egyensúlyban lévő, azokon épülő koherens és magas minőségű elméletté formálja.

Bár Bernáth nyíltan nem köteleződik el e felosztás helyessége mellett, s nem ír ezen kérdésekről, egyéb lépéseiből nem tűnik megalapozatlannak arra következtetnünk, hogy alapvetően egyetért Tőzsér nézeteivel, s így talán e válaszlehetőségek kategorizálásával is.⁸ Amennyiben Tőzsérnek igaza van, érdemes lenne megkeresni, hogy maga Bernáth, aki egyértelműen olyan filozófus, aki szembesült a szkeptikus kihívással, melyik kategóriába tartozik. (1.) és (2.) rögtön kizárható, hisz a szerző – már csak a könyv megírásával is – evidensen filozófiát művel és értelmesnek tartja tevékenységét. (3.)-at is ki lehet zárni: Bernáth több ízben is egyértelművé teszi, hogy akaratszabadság melletti érvei nem kényszerítő erejűek, s nem állíthatja, hogy birtokolja az igazságot, esetleges tévedésének lehetőségét reálisak tartja.⁹ Bernáth tehát a (4.) opció, az ekvilibrizmus fényében műveli a filozófiát: a tévedés lehetőségének fenntartása mellett saját, személyes nézőpontjából kiemelten fontos intuícióit, élményeit, világnézeti pilléreit formálja egy magas minőségű filozófiai rendszerre.

Miért problémás mindez? Azért, mert az ekvilibrizmussal pont az az (episztemikus) felelősség porlad el, amely pedig Bernáth számára kitüntetett jelentőségű. Erre a zavarba ejtő feszültségre pedig Bernáth nem reflektál. Az ekvilibrizmus víziója szerint ugyanis filozófiai vélekedéseinket racionálisan fenntarthatjuk úgy is, hogy elismerjük, vélekedésünk igazolását nem tudjuk kényszerítő erejű érvekkel elvégezni. Vitapartnereink pedig – bár miénkkel inkompatibilis – megalapozottságukat tekintve többé-kevésbé velünk azonos episztemikus státuszú elméletek képviselői, vagyis nem irracionálisak. Indoklásunk így elveszti deontológiai élet: nem gondoljuk, hogy vitapartnerünknek mindenképpen azt *kell* gondolnia egy probléma kapcsán, mint mi. Nézeteink mellett tehát kényszerítő erejű érvek nélkül is kitartunk, kitarthatunk. Mondhatjuk, hogy ez már csak azért is helyénvaló eljárás, mert egyfelől nem reális, hogy teljesen fel tudnánk függeszteni nézeteinket, másfelől, akármilyen állhatatosan gyakoroljuk is az episztemikus szerénység erényét, elkerülhetetlennek tűnik, hogy a (meta)filozófia-csinálás során ne tulajdonítsunk saját érveinknek, nézeteinknek nagyobb súlyt, mint a velünk egyet-nem-értőkéinek. Másutt így fogalmaztam ezt meg:

⁸ Ezt látszik alátámasztani Bernáth–Tőzsér 2020; Bernáth–Tőzsér 2021.

⁹ Lásd Bernáth 2023. 231–233.

Olyanok [...] vagyunk, akik nem tudják transzcendálni saját nézőpontjukat, azaz szükségképpen egocentrikusak vagyunk: saját nézőpontunk egyszerre kitüntetett és korlátozott abban az értelemben, hogy nem tudjuk nem azt gondolni, amit gondolunk, és nem tudjuk nem azt gondolni, hogy amit gondolunk, az igaz, még úgy is, hogy azt gondoljuk, könnyen megeshet, hogy amit gondolunk, az nem igaz. Ha ez episztemikus skizofrénia, akkor vállalom, hogy szükségszerűen egyfajta episztemikus skizofréniában szenvedünk. (Váncza 2022. 195.)

Ennek ugyanakkor messzemenő következményei lesznek; Tőzsér szerint ugyanis amennyiben elfogadjuk az ekvilibrizmus vízióját, akkor egyszersmind azt is el kell hogy fogadjuk, nem vállalhatunk felelősséget saját filozófiai vélekedéseinkért sem.¹⁰ Ezzel pedig nem biztos, hogy az ekvilibrizmus képviselői könnyen szembe tudnak nézni. Ezt kiemelten igaznak tartom Bernáthra vonatkoztatva. A feszültség a személyes nézőpont filozófiai elméletalkotásban betöltött meghatározó szerepéből következik. Az ekvilibrizmus szerint ugyanis döntő szerepet játszanak filozófiai nézeteink kialakulásában bizonyos nem-filozófiai természetű tényezők. Ez azért kell hogy így legyen, máskülönben nem volna magyarázat arra, hogy egy-egy terület felkészült szakértői nagyjából ugyanazon szövegek, érvek, összefüggések alapos ismerete és megértése dacára miért gondolnak olykor homlokegyenesen különböző dolgokat. A különbözőzés magyarázata nem rejthet a diskurzus tiszta mezejében – az ugyanis közös.

Úgy tűnik tehát, olyanok vagyunk, akiknek filozófiai álláspontját döntően meghatározzák – olykor még magunk elől is elrejtve bennünk munkálkodó – prefilozófiai zsigeri meggyőződéseink, intuícióink, előítéleteink, megérzéseink, érzelmeink; egyszóval individuális karakterünk mélystruktúrája. Csakhogy e tényezők – s ezt Bernáth is hangsúlyozza Tőzsérrel közösen jegyzett cikkeiben¹¹ – nem az objektív filozófiai igazság minél precízebb letapogatása végett működnek bennünk, hanem attól tökéletesen függetlenül, *esetlegesen*. Vagyis az, hogy milyen meghatározó filozófiai nézeteink lesznek, nagy részben múlik azon, hogy milyen prefilozófiai intuícióink vannak, ám hogy milyen prefilozófiai intuícióink vannak, az nem rajtunk múlik, tehát végső soron nem rajtunk múlik, hogy milyen döntő filozófiai nézeteink lesznek. Mindennek elfogadása alapvető feszültségben áll Bernáth filozófiájának egyéb célkitűzéseivel. Ő ugyanis azt írja: „a szkeptikus kihívás éppen azt a feltétlen felszólítást intézi a konzervatív metafizikushoz, hogy vigyázzon, mert mint a vélekedésciért felelős én maga felel azért, hogy megfelelő vagy nem megfelelő hiteket formál-e meg.” (Bernáth 2023. 231–232.) Csakhogy a szkeptikus kihívásra adott (implicit) metafilozófiai válasza, az ekvilibrizmus – ha helyesen okoskodtam – épp azt tárja fel, hogy

¹⁰ Tőzsér 2023. 130.

¹¹ Bernáth–Tőzsér 2020; s még inkább: Bernáth–Tőzsér 2021. Részletesen erről lásd Tőzsér 2023. 170 skk.

filozófiai nézeteinkért nem lehetünk olyan szigorúan episztemikus felelősek, azok keltetői ugyanis olyan pre-filozófiai intuíciók, amelyek reflektív kognitív tevékenységünk előtt már bennünk munkálkodnak. E metafizikai diagnózis szerint tehát valójában *mindannyian kockázunk*, amikor filozófiai nézeteink mellett köteleződünk el – csak hogy ennek megemésztése a konzervatív metafizikus számára felettébb problémás. Összességében tehát úgy látom, a szkeptikus kihívással való számvetés nem lesz jó arra, hogy az ellentétes világnézeteket a patthelyzetből kibillentvén racionálisabbá tegye a konzervatív metafizikus álláspontját. Sőt, még inkább úgy tűnik, metafizikai keretével való belső feszültsége épp hogy a progresszív metafizikát tünteti fel kedvezőbb színben.

Ez az olvasat további magyarázatokat is megnyit. Ha ugyanis kívülről értelmezni akarnánk Bernáth filozófiáját, akkor például különösebben merész spekuláció nélkül meg lehet kockáztatni, hogy ő azért (is) köteleződik el nézetsomagja mellett, azon túl, hogy csakugyan egy filozófiailag magas fokon kidolgozott elméletbe ágyazta, mert olyan személy, akinek karakteréből fakadóan fontos a felelősség vállalása, érzékeny a moralitás különböző zöngéire, s egyértelműen úgy tűnik neki, hogy lelkiismerete bizonyos helyzetekben feltétlen felszólítások formájában egy objektív rendet tolmácsol neki, melynek követése vagy elutasítása szabad akaratán múlik.

Ezzel szemben az én esetemben a metafizikai vizsgálódásokból nyert ekvilibrizmus és világnézeti csomagom egyéb más elemei – fizikalista-monista ontológia, teizmus és antropocentrizmus elutasítása, normatív antirealizmus, akaratszabadság tagadása, szuverén, felelős, valamiféle szubsztancialitással bíró én létének tagadása stb. – nem állnak feszültségben egymással, sőt koherensen kiegészítik egymást. Metafizikám alapján vállalom, hogy nem én, hanem rajtam túl lévő, tőlem független, engem megelőző folyamatok alakítottak olyan ná, amilyené, hisz eleve nem hiszem sem azt, hogy szubsztanciális énnel, sem azt, hogy bármilyen komolyabb értelemben vett felelősséggel rendelkeznék. És például azt is érzem, hogy ezen filozófiai hiteimnek személyes karakterem is kiemelten fontos keltetője. Mindemellett vállalom és elfogadom azt is, hogy ha esetleg tévedek – ami előfordulhat, például úgy, hogy saját morális romlottságomból vagy nemtörődőmségemből fakadóan nem hagyom az elvileg bennem lévő és engem eredendő szabadságomra felhívó lelkiismeretet megszólalni –, akkor csakugyan elkárhozom, alighanem nem csupán intellektuális, hanem üdv-tani értelemben is. De még ez sem tántorít el attól, hogy ne úgy lássam: ez az egész egy hatalmas kockajáték.

IRODALOM

- Bernáth László 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Kalligram.
- Bernáth, László – Tőzsér, János 2020. Epistemic Self-Esteem of Philosophers in the Face of Philosophical Disagreement. *Human Affairs*. 30/3. 328–342. <https://doi.org/10.1515/humaff-2020-0029>
- Bernáth, László – Tőzsér, János 2021. The biased nature of philosophical beliefs in the light of peer disagreement. *Metaphilosophy*. 52/3–4. 363–378. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>
- Rousseau, Jean-Jacques 1975. Erkölcsi levelek. Ford. Kis János. In Ludassy Mária (szerk.) *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Budapest, Gondolat. 88–102.
- Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram.
- Tőzsér János 2021. Két év „távlatából”. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 421–461.
- Tőzsér, János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers are not Entitled to their Beliefs*. London, Bloomsbury. <http://dx.doi.org/10.5040/9781350340077>
- Váncza Kristóf 2022. Agonális világvázlatok vagy bummbummok? *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/4. 188–200.
- Váncza Kristóf 2023. A megsebzett filozófia. *BUKSZ*. 35/2. 137–145.