

A szabadság kockázata*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.18686>

Mindenekelőtt szeretném megköszönni Békefi Bálintnak, Eszes Boldizsárnak, Márton Miklósnak és Váncza Kristófnak, hogy kritikusan megvizsgálták *Létezik-e szabad akarat?* című írásomat, és részletekbe menően meg is írták ellenvetéseiket. Nemcsak az ellenvetések pusztá létezéséért vagyok hálás, hanem azért is, mert ezek az ellenvetések nem koncepcióm egy-egy marginális részletét veszik célba, hanem mindegyik írás az elmélet elevenébe vág, ezért aztán ez alkalmat ad arra, hogy olyan fontos pontokat tisztázzak, amelyeket elmulasztottam korábban.

Noha négy kritikusom ellenvetései között vannak átfedések (furcsa volna, ha nem volnának), mégis külön-külön válaszolok nekik, mert az írásaik fókuszja különbözik egymástól. Márton elsősorban a szabad akarat létezésével kapcsolatos elsőrendű érvekre koncentrálok, addig Eszes és Váncza érdeklődését főleg a konzervatív és a szcientista progresszív világképek közti összeütközés köti le. Eszes kritikájának középpontjában az a kérdés áll, hogy vajon a két fél közötti patthelyzet egyáltalán fenn áll-e úgy, ahogy én azt állítottam, míg Váncza főként azt vitatja, hogy ebből a patthelyzetből a szabad akaratot elfogadó konzervatív metafizikus jobban tudna-e kijönni, mint ellenfele. Békefi legfontosabb ellenvetése viszont egészen globális természetű, mivel szerinte főként az ad aggodalomra okot, hogy a különböző tanulmányokban szereplő állításaim és a könyvem nem állnak össze szerves egésszé.

A válaszaim sorrendje is ezt a logikát követi: először Mártonnak, majd Eszesnek és Vánczának, végül Békefinek válaszolok. Ugyan válaszaimban korábbi álláspontomat úgy igyekszem megvédeni, hogy lényegileg – azt gondolom – nem változtattam rajta, de arra sikerült kritikussaimnak rákényszeríteni, hogy bizo-

* Ez alkalommal szeretném megköszönni a *Létezik-e szabad akarat?* című könyvem köré szervezett workshop szervezőjének, Tózsér Jánosnak, valamint a workshop összes előadójának és minden megjelentnek, hogy észrevételeikkel és kérdéseikkel segítettek a könyv hibáinak és erényeinek jobb felismerésében. A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00464/24/2), valamint a K132911 és a K146597 jelű OTKA pályázatok támogatásával készült.

nyos megfogalmazásokat pontosabbakra cseréljek le, illetve olyan új érveket vagy gondolatmeneteket fejtsék ki, amelyek a könyv írásakor még vagy nem álltak készen, vagy nem ismertem fel kellőképpen a jelentőségüket.

I. A SZABAD AKARAT FENOMENOLÓGIÁJA ÉS A METAFIZIKA HOMOGENITÁSA

Sok mindennel egyetértek abból, amit Márton felvet. Egyetértek azzal, hogy könyvemben nem érveltem kielégítően amellett, hogy a fenomenális tudatosság szükségszerű feltétele a szabad akaratnak. Egyetértek azzal is, hogy a szabad akarat – ahogy én definiálom – funkcionális fogalom (abban az értelemben neveztem fenomenálisnak, hogy a megfelelő szabadakarat-fogalmak hűek a szabad akarat belső tapasztalatához, mivel az az ismeretelméleti eredetű). Mindebből következően egyetértek azzal is, hogy a könyvem nem mutatta meg, hogy a filozófiai zombiknak ne lehetne szabad akaratuk. (Zárójeles megjegyzés: úgy vélem, hogy a filozófiai zombiknak nem lehet szabad akaratuk, de nincs röviden összefoglalható érvem emellett, így majd egyszer más helyütt kell az érveket bemutatni.) Abban sincs vita köztem és Márton között, hogy a fenomenológiai konzervativizmus és a szabad akarat fenomenológiája nem dönti el a szabad akarat vitáját – jóllehet Márton mintha azt feltételezné, hogy amellett érvelek, a fenomenológiai érvelés alkalmas arra, hogy teljes bizonyosságot nyújtson. Ám Márton itt nyitott kapukat döngtet, hiszen már a könyvben is úgy fogalmazok, hogy „a fenomenológiai és morális [...] érvek teljes bizonyosságot nélkülöző tudást biztosítanak a determinizmus hamisságáról” (Bernáth 2023a. 234).¹

¹ Márton alighanem azért hozza szóba a bizonyosság témáját, mert egy helyen amellett érvelek, hogy a szabad akaratallal összefüggésben a fenomenológiai konzervativizmus egy erős változata érvényesül (azaz csak igazán erős ellenérvek írhatják felül a belső tapasztalatot), mivel a belső tapasztalat közvetlen módon nyújt ismereteket az Énről, minden más csupán közvetetteket. Az Én a belső tapasztalatban közvetlenül önmagának a tárgya, minden más (például a viselkedés) közvetetten utal arra, hogy milyen is lehet az Én (az Énről szóló egyes szám első személyű beszámolókat kivételnek tekinthetjük, de ez pedig nyilvánvalóan függ a belső tapasztalattól, hiszen tulajdonképpen azt írja le). Ugyan nem állítom, hogy a belső tapasztalat biztossá teszi a szabad akarat létezését (mert lehet, hogy rosszul értelmezem a belső tapasztalat tartalmát, vagy akár az is lehet, hogy a belső tapasztalat hibásan ábrázolja az Ént), de még mindig megbízhatóbb ismeretforrásnak tűnik, mint az Énnel összefüggésbe hozott jelenségekből kiinduló „találgatások” (most szándékosan fogalmaztam ilyen röviden és provokatívan). Márton talán azért hiszi azt, hogy szerintem a fenomenológia, azaz a belső tapasztalat az Énről teljes bizonyossággal szolgál, mert úgy értelmezi az általam emlegetett közvetlenséget, hogy a belső tapasztalat – szerintem – nem egy képet ad az Énről, hanem egyszerűen úgy mutatja be, ahogyan van. Ezzel szemben én a közvetlenséget úgy értettem, hogy míg a belső tapasztalat valóban az Ént magát mutatja be valamiként (vagy tévesen, vagy helytállóan), addig minden alternatív alapokon nyugvó érvelés olyasmiből próbál az Énről következtetéseket levonni, amiről nem mondhatjuk, hogy így vagy úgy ábrázolja az Ént (a viselkedésből következtethetünk arra, hogy milyen az Én, de ahogy nézzük valakinek a viselkedését, nem az illető Énjének egyfajta reprezentációját látjuk). Ez olyan, minthogy az

Mártonnak három ellenvetése van,² amelyekkel egyáltalán nem tudok egyet-érteni. Mindhárom érv végső soron azt célozza, hogy világossá váljon, igenis léteznek olyan érvek, amelyek elvben objektíven, mindenféle világnézeti alapvetéstől függetlenül belátható módon megmutatják, hogy jelen episztemikus helyzetünkben kellően jó indokaink vannak a szabad akaratba vetett hit elutasítására. Az első ellenérv tulajdonképpen a cél elérését kívánja megalapozni úgy, hogy cáfolja az egyik episztemikus elvet és a rá támaszkodó ismeretelméleti következtetéseimet: az Énre vonatkozó erős fenomenológiai konzervativizmust. Az ellenvetés szerint a szabad döntések belső tapasztalata az Ént csak annyiban ábrázolja, hogy a döntés során mentes mindenféle nyilvánvaló külső és belső kényszertől – de arról nem szól semmit, hogy vajon tudatalatti vagy más, kevésbé nyilvánvaló erők nem kényszerítik-e az erre vagy arra irányuló akaratnak a kialakítását. Így az a benyomásunk, hogy egyébként a világ nyitott lehetőségekkel van tele, pusztán a világról szóló fenomenológiai benyomásunk, és éppen úgy könnyen felülírható, mint az a világról szóló benyomásunk, hogy a Nap nagyjából ugyanakkora, mint a Hold. Ezért téves az az állításom, hogy a szabad akarat összefüggésben érvényesülhetne egy olyan erős fenomenológiai konzervativizmus, amely szerint a szabad akaratra vonatkozó belső tapasztalatokat nehezen írhatják felül más típusú érvek, mivel ezek a tapasztalatok az Énről szólnak.

Azt nem vitatom, hogy még a szó szoros értelmében vett szabad döntések tapasztalata sem rendelkezik olyan vonással, amely szó szerint arról szólna, hogy nincsenek tudatalatti determináló tényezők. Mégis, közvetetten szól erről, mert éppen az *Ént* úgy ábrázolja ez a tapasztalat, hogy az ellentmond ilyen tudatalatti determináló faktorok létezésének. Ugyanis a belső tapasztalat (például a morális kísértés során) úgy ábrázolja a döntést és a döntéshozó Ént, mintha számára *egyformán* lehetséges lenne, hogy *saját akaratát* ennek vagy annak a cselekvésnek a végrehajtására irányítsa. Viszont ha a nem-tudatos determináció tézise igaz lenne, akkor nem lenne egyformán lehetséges mindkét akarat megformálása (hiszen akkor csak az egyik lenne megvalósítható tekintetbe véve tudatalatti állapotaimat, a másikról csak azt hinném, hogy képes vagyok akarni az adott szituációban). Másképpen megfogalmazva: a tudatalatti determináció elméletéből

önarcképek a legjobb kiindulópontok arra vonatkozóan, hogy megfestésük idején körülbelül hogyan nézhetett ki a festő, hiszen ezeknek a festményeknek közvetlen tárgya a festő kinézete. Ezzel szemben a többi festményéből kiindulva csak ilyen-olyan következtetések segítségével mondhatunk bármit a kinézetéről (például azon az alapon, hogy az ecsetkezelés viszonylag nagyobb tenyérre utal, vagy hogy újra és újra ugyanaz az arc felbukkan minden képen egy-egy mellékszereplő formájában stb.). Az a gyanúm, hogy Mártont akaratlanul is félrevezettem ezen a ponton.

² Márton szövege egyébként nagyon gazdag különböző érvekben és megjegyzésekben, képtelenség lett volna a jelenlegi terjedelmi korlátok között akárcsak a többségükkel érdemben foglalkozni. Ezért azt a három érvet választottam ki, amelyekkel kapcsolatban a leginkább eltér a véleményünk (márcsak azért is, mert ezek azok a meglátások, amelyek nemcsak Márton tanulmányában kapnak központi szerepet, de a könyvemről írt, korábban megjelent recenziójában is – lásd Márton 2024b).

következik, hogy az akaratot nem irányíthatom mindkét irányba egyformán, míg a szabad döntés fenomenológiája ezzel ellentétes módon, mindkét akarat megformálását *egyformán* elérhetőként ábrázolja. Ebben az értelemben a (szigorú értelemben vett) szabad döntések tapasztalata mellett szól, hogy nincsen például tudatalatti determináció, mert a belső tapasztalat határozottan egyforma modális tulajdonságokkal ruházza fel az akaratformáláshoz kapcsolódó lehetőségeket. Ez a belső tapasztalat az Énről és az ő akaratáról, s nem a világról szól.

Ennek fényében már nem meglepő, hogy Márton további két ellenvetését, amelyek már közvetlenül azt próbálják megmutatni, hogy nincs jó okunk hinni a szabad akarat létezésében, sem találtam elég erősnek ahhoz, hogy felülírják a belső tapasztalat tanúságát a szabad akarat mellett. Ami talán ennél érdekesebb, hogy Márton éppen olyan példákat hoz, amelyek szerintem akaratlanul megerősítik azt a tézisémet, hogy egyet nem értésünk háttérben különböző episztemikus elvek elfogadása játszik szerepet.

Márton második ellenérve koncepciómmal szemben tehát már egy olyan érvet próbál megfogalmazni, amely miatt fel kellene adnunk a szabad akaratba vetett hitet. E szerint az érv szerint „rendkívül furcsa volna ilyesfajta jelenség [ti. a törvények által nem kormányzott akaratszabadság] 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” (Márton 2024a. 311).

Nos, az a nézet, hogy a *világ egésze determinisztikus vagy indeterminisztikus törvények* által irányított lenne, egészen az újkorig nem számított különösebben népszerű nézetnek. Sem a platóni, sem az arisztotelészi filozófia nem így adott számot a valóságról. És általában véve igen népszerű volt az a gondolat (még olyan „materialista” filozófusok körében is, mint a sztoikusok), hogy az emberi lélek különleges létező az őt körülvevő érzékelhető valósághoz viszonyítva, mivel más a metafizikai státusza. Talán nem haszontalan itt megemlítenem, hogy legalább Platóntól kezdve a legnépszerűbb különbségtevés az volt, hogy míg a lélek (és ide az állati lelkeket is beleszámíthatjuk) *önmagát mozgatja*, addig az érzékelhető világ dolgait mások mozgatják. Márton – és sok kortársa – csak azért látja „rendkívül furcsának” azt, hogy az emberi Én, vagy akár nevezzük léleknek, „kilóg” az empirikusan megragadható összefüggések egészéből, mert az újkorban diadalútjára indult természettudománynak köszönhetően megfogant szcientista hozzáállás kulturálisan olyan nagy befolyásra tett szert, hogy sokak számára most már „furcsa” az a gondolat, hogy a valóság nem homogén, nem egyféle, hanem többféle oksági tényezőtől függ. Az én szememben Mártonnak ez az ellenvetése megmutatja, hogy ő (akár öntudatlanul is) abban a szcientista keretben mozog, amelynek episztemikus alapelveit én elvetem.

A harmadik ellenvetés szerint – amely úgyszintén a belső tapasztalatot felülíró megfontolást igyekszik bemutatni – „a libertáriánus szabad akarat koncepció

mintha egyfajta sajátos semmiből teremtetést, pontosabban önteremtetést involvál-na, amelyről azonban szintén nehéz elképzelni, hogy ilyesfajta folyamatok ténylegesen végbemenjenek empirikus világunkban” (Márton 2024a. 311), mivel ha semmi sem motiválja arra, hogy inkább ebbe, mintsem abba az irányba terelje akaratát, 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” (Márton 2024a. 312).

Arról már az imént beszéltem, hogy szerintem semmi furcsa nincs abban a tézisben, amely szerint a világ nem annyira homogén, mint Márton gondolja. Viszont itt megjelenik egy másik ellenvetés, amely szerint az általam felvetett libertáriánus akarat egyfajta „semmiből teremtetést” involválna tekintettel arra, hogy a motivációk maguk nem magyarázzák azt, miért éppen így és nem amúgy dönt a szabad cselekvő. Hogy látható legyen, Márton ellenvetése miért nem végzetes, először különbséget kell tenni a „semmiből való teremtetés” két koncepciója között. Az első az igazán isteni természetű koncepció. Eszerint valaki akkor képes a semmiből létrehozni valamit, ha azok – arisztotelészi zsargonban megfogalmazva – anyagi okai nem állnak fenn. Tehát például sok teista úgy gondolja, hogy Isten úgy hozta létre az univerzumunkat, hogy az az anyag, amelyből az univerzumunk áll (nem is beszélve a térről és az időről) nem létezett, hanem Isten parancsára csak úgy létrejött.

Csakhogy nem állítom azt, hogy az Én ebben az értelemben képes lenne a semmiből az akaratát létrehozni. A szó szoros értelmében vett akaratszabadság szerintem ugyanis akkor áll fenn, ha a cselekvő egyszerre két, más és más szempontból jónak tűnő végcél elérésére vágyakozik, azaz – és nem véletlen írom így sokszor a könyvben – eleve két különböző dolgot „akar”. Tehát az akarat kialakításához mindig ott kell hogy legyen már a nyersanyag: a meglévő vágy, vagy „akarat”. Márcsak azért is, mert az akarat kialakítása valójában nem is annyira egy új entitás létrehozásához hasonlatos esemény. Nem olyan, mint amikor egy asztalt kialakítunk a már meglévő alapanyagokból. Mint egy helyütt a könyvben írom, inkább ahhoz hasonló, mint amikor egy folyónál eldől, hogy két lehetséges irány közül melyik mederben folyik – csak éppen itt a folyó maga, nem külső akadályként szolgáló zsilipek döntenek el, milyen irányban folyják tovább a víz. A vágy, az „akarat”, annyira kontinuum a létrejövő akarattal, hogy az akarat létrehozása nem más, mint engedni azt, hogy valamely vágy vagy „akarat” tovább folyjon a cselekvésbe.

Egy teljesen más értelemben, ha valaki szeretne, beszélhet a libertáriánus szabad akarat kapcsán „semmiből teremtetés”-ről, de ez a fajta „semmiből teremtetés” önmagában véve metafizikailag ártalmatlan. Nevezetesen, hogy az Én maga, nem valamelyik motivációja határozza meg, melyik vágya folyják át cselekvésbe. Az Én oksági ereje nem csupán vágyainak és egyéb tulajdonságainak aggregátuma, van saját oksági ereje, melyet – ugyan korlátok között, de – önállóan használ. Platonikus/arisztoteléanus terminusban: önmagát mozgatja. Az ez-

zel kapcsolatos aggályok nem annyira a „semmiből teremtés” problémáiból származnak, hanem abból, hogy az élettelen világban ennek a fajta önmozgatásnak semmi jele nincsen (már ha valaki nem tekinti az önmozgatásra utaló jelnek a részecskék kiszámíthatatlan mozgását), és a szcientista világgép az egész világot ennek mintájára akarja homogén módon ábrázolni. Ez azonban visszavezet Márton első ellenvetésének gyökeréhez, amely úgy vélem, valójában abból származik, hogy valaki magáévá tette a szcientizmusnak ama alapelvét, hogy mindennek úgy kell működnie, mintha a tudományok matematikai-nomologikus leírási módjával azokat kielégítően le lehetne írni. Ám ez – mint az előző ellenvetés kapcsán érveltem mellette – szcientista előfeltevés, nem pedig egy hatékony argumentatív fegyver.

II. OBJEKTIVITÁS, EPISZTEMIKUS ERÉNYEK ÉS A HASZNOSSÁG

Eszes kritikájában arra koncentrált, hogy megmutassa: nem igaz, hogy a konzervatív metafizikus szabad akaratba vetett hite racionálisabb lenne, mint a szcientista progresszív filozófus szabadakarat-tagadása. Három ellenérve van: a tudomány kritériumokkal igazolt megbízhatóságára épülő argumentum, a Bayesiánus hitek etikájára alapozott ellenvetés és az ellentmondásosságból vett érv. Az érvek mindenképpen figyelemre méltóak, mert fontos problémákra tapintanak rá, olyannyira, hogy olyan kérdések tisztázására kényszerítenek rá, amelyekre korábban is világosabban kellett volna válaszolnom.

Eszes ellenérvei és azok hibái is abból származnak, hogy túlságosan a szcientista progresszív metafizikus ismeretelméleti pozíciójából szemléli a problémát.³ Az első érvét Eszes csak *en passant* említi, így én is csak *en passant* fejtem ki, miért nem győz meg. Ez az érv lényegében nem más, mint annak a felemlgetése, hogy *még* a tudományosan igazolt vélekedéseket objektív kritériumokkal való összevetés nyomán tekinthetjük megbízhatónak (mennyire támaszkodnak azok interszubjektív, megismételhető, reprezentatív, számszerűsíthető megfigyelésekre), *addig* a belső tapasztalat megbízhatósága nem rendelkezik ilyen objektív mércével, ezért egy elfogulatlan nézőpontból nézve egyértelműnek kellene lennie, hogy a szcientista progresszív metafizikus episztemikus pozíciója magasabb rendű. Az objektív kritériumok jelenléte azonban csak azután válik mindent ütő episztemikus *aduvá*, miután már elfogadtuk a progresszív szcientista metafizikus ismeretelméleti felfogását, aminek értelmében a tudomány

³ Mellékszál, de mindenképpen szeretném megjegyezni, hogy Eszes víziója arról, hogy miképpen lehet majd kezelni/magunk mögött hagyni a filozófiában minden szubsztantív kérdést átható disszenzust, szép példája annak, hogy szcientista keretek között hogyan lehet metafizológiát művelni (Eszes 2021) – emellett hirtelen csak Gyenis Balázs egy recenziója jut eszembe (Gyenis 2023), amely a metafizológia szintjén ilyen vegytiszta formában juttatja érvényre a szcientista attitűdöt.

minden tekintetben episztemikusan kitüntetett. A konzervatív metafizikus persze elismeri, hogy a vélekedések objektív (azaz interszubjektív) igazolhatósága fontos szempont, de arra hívja fel a figyelmet, hogy más fontos szempontokat is figyelembe kell venni vélekedéseink kialakításánál (hogy mást ne mondjak, saját filozófiai nézeteinket, amelyek KO érvek hiányában aligha rendelkeznek interszubjektív igazolással). A konzervatív metafizikus ezeket mind figyelembe véve (nem pedig a természettudományos eredményeket figyelmen kívül hagyva) jut el a szabad akaratot elfogadó pozícióhoz (feltéve, hogy mindent helyesen csinál). Tehát az objektivitás episztemikus aduvá való emelése nem gyógyír arra az episztemikus patthelyzetre, amely a konzervatív metafizikus és a szcientista progresszív metafizikus között fennáll, hanem annak konstitutív része.

A második ellenvetését Eszes már részletesebben kifejti. Abban Eszes egyetért velem, hogy a szcientista progresszív episztemikus elvei és az elvek által relevánsnak tekintett evidenciák állása a szabad akarat tagadásához vezet.⁴ Viszont velem szemben úgy véli, hogy a szcientista progresszív metafizikus ezzel együtt is képes normatíve súlyos ellenvetést tenni a konzervatív metafizikus álláspontjával szemben anélkül, hogy feltételezné saját episztemikus kiindulópontjának és a belőle fakadó metafizika helyességét (mint ahogy a konzervatív metafizikus felemlgetheti szcientista ellenfelével szemben, hogy episztemikus elvének nem kellően megalapozott kiválasztásával és az ehhez kapcsolódó szkeptikus aggály semmibevételével azt kockáztatja, hogy elvétí a feltétlen felszólításokként értelmezendő episztemikus kötelelességeinek teljesítését).

Hogy mi ez a nézőpontfüggetlen ellenvetés? Nem tudom teljes biztonsággal beazonosítani, hogy pontosan Eszes melyik argumentumát szánja ilyen ellenvetésnek. Eszes felveti, hogy a szcientista progresszív metafizikus a saját maga választotta episztemikus kereten belül (ahol a belső tapasztalat például a már említett objektivitáshiány miatt nem sokat számít) nevezheti irracionálisnak vagy aracionálisnak vitapartnerét, esetleg eltagadhatja tőle a „megismerő” címkét is. Ám ő maga is mintha azt jelezné – ami megegyezik az én álláspontommal –, hogy ezek a kritikák nem rendelkeznek saját episztemikus keretétől független súlylyal.⁵ Egy helyütt felveti azt, hogy egyfajta episztemikus vétség indokolatlan

⁴ Nem szükségszerű, hogy egy szcientista tagadja a szabad akarat létezését, előfordul, hogy a szabad akarat fogalmának átdefinálásán vagy egy a szabad akaratra vonatkozó anti-realista felfogáson keresztül végül a szcientista egy kompatibilista szabad akarat afirmációjához jut el. Erre magyarul a legkarakteresebb példa Gyenis nemrégiben megjelent tanulmánya, amelyben a szabad akaratot nem egy az emberi megismeréstől független metafizikai tulajdonságként fogja fel, hanem az emberi megismerés által alkotott világleírás eredményeként (Gyenis 2024).

⁵ Egyébként csak egyvalaki veti azt a szememre, hogy feltétlen (episztemikus) felszólítások címzettjei akkor is lehetünk, ha nem létezik az akaratszabadság. Serfőző szerint mindenki feltétlen episztemikus felszólítások címzettje, aki a vitapartner szerepében találja magát – és e szerep betöltéséhez nincs szükség akaratszabadságra (Serfőző 2023. 182). Ám szerepekhez nem szokás a feltétlen felszólításokat kötni (sem akkor, amikor az „inescapable obligation” terminusát használva tárgyalják a problémát, sem akkor, amikor a „categorical obligation”

kockáztatásával jár együtt a konzervatív metafizikus eljárása, mivel az, ahogyan a bizonyítékokat értékeli – magas, a bizonyítékok által megingathatatlan a priori valószínűséget tulajdonítva álláspontjának –, az az összeesküvés-elméletek híveinek eljárásához hasonlít. Ez a vád szerintem nem állja meg a helyét. Az általam felvázolt konzervatív metafizikus nem úgy kezd, hogy mindenféle alap nélkül majdnem 100%-os a priori valószínűséget tulajdonít a feltétlen felszólítások létezésének és a velük való rendelkezésnek,⁶ hanem úgy, hogy a belső tapasztalatnak nagy bizalmat szavaz különösen az Én vonatkozásában – és mivel a belső tapasztalat alátámasztja a feltétlen felszólítások és a szabad akarat létezését, ezért tulajdonít nagy valószínűséget mindkettő létének. Másfelől felismeri azt, hogy nyugodtan választhatja a belső tapasztalat megbízhatóságát egyfajta ismeretelméleti kiindulópontul, mert az ismeretelméleti kiindulópontoktól független szkeptikus aggálynak csak akkor van feltétlenül figyelembe veendő súlya, ha történetesen igaza van, és léteznek feltétlen felszólításokként értelmezett erős kötelességek és szabad akarat.

Valószínűbbnek tartom egyébként, hogy Eszes végső soron azt tartja a szcientista progresszív episztemikus kerettől egészen független ellenvetésnek, hogy a szcientista progresszív episztemikus keretének alkalmazása jobb episztemikus és praktikus következményekhez vezet, így a konzervatív metafizikus ezeknek a következményeknek az elmaradását kockáztatja jó indok nélkül. Eszes így fogalmazza meg az ellenvetést:

[A szcientista progresszív] mondhatja azt, hogy a természettudományos magyarázatokat azért érdemes (bár nem kötelező!) elfogadni, mert egyedül ezek elfogadása teszi lehetővé a természetben rendszeresen előforduló események olyan – matematikai

kifejezés van a tárgyalás középpontjában). Ennek elvi oka van: a szerepkötelességek maguk nem szólhatnak arról, miért muszáj mindenképpen az adott szerephez ragaszkodni és megfelelni a szerepből fakadó kötelességeknek (például a haláltáborok őreinek azon szerepkötelessége, hogy ne engedjenek senkit kiszökni a haláltáborból) semmit sem mond arról, hogy ezt a szerepkötelességeknek és magának a szerepnek mindenképpen meg kell felelnie vagy sem. Az nem fakadhat valamilyen felvehető szerepből, hogy mindenképpen fel kell venni az adott szerepet és meg kell felelni neki (Serfőző amúgy a „szerep” kifejezést is rendhagyó módon használja, mert szerepnek tekinti azt is, hogy olyan lények vagyunk, akiknek muszáj olykor döntéseket hoznia – ez nem szerepünk, hanem egy metafizikai jellemzőnk, éppen mert ez nem olyasmi, amit valaki „felvesz”. Ám igazából ez mindegy: a vitapartner szerepe mindenképpen egy kontingens szerep, könnyen lehet, hogy valakit egyszerűen nem érdekel, hogy megfelel-e a vitapartner szerepének, és akkor lehet őt „irracionalisnak” vagy rossz vitapartnernek nevezni, ám az egy további kérdés, hogy muszáj-e az illetőnek mindenképpen megfelelnie ennek a szerepnek vagy sem, és erre nem lehet a válasz magára a szerepre való mutogatás.

⁶ Bár erre episztemikus joga volna (mint azt Eszes helyesen megállapítja), de a bizonyítékoktól *teljesen független* fenntartása ennek a hitnek egy üres jog, tekintettel arra, hogy pszichológiai okokból senki nem képes élni vele, mivel csak akkor vagyunk képesek igaznak tartani például a feltétlen felszólítások létezését kimondó állítást, ha valamilyen szempontból igaznak tűnik.

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. Ennyiben pedig – *pace* Bernáth – vitathatatlanul hasznosabb a tudományos beállítódás, mint a tudományos megismerés vonatkozásában megbízhatatlan belső tapasztalat ingatag talaján álló fenomenológiai konzervativizmus elfogadása. (Eszes 2024. 299.)

Először is: a konzervatív metafizikus is gyakran elfogadja a természettudományos magyarázatokat – csak akkor nem, ha azok nem a megfelelő módon mondanak ellent a belső tapasztalatnak (vagy más ismeretforrásoknak). A konzervatív metafizikus elérkezhet és el is érkezik a látszatokból kiinduló kritikus reflexió nyomán oda, hogy például a Nap méretének vonatkozásában jobb, ha a természettudományos elméletekben bízunk meg, mint a Napra vonatkozó belső tapasztalatokra. Az Én viszonylatában viszont nagyon helyes, ha jobban ellenáll: gondoljunk csak bele, ha csak a természettudományos eredményeket vennénk figyelembe, akkor fogalmunk sem lehetne a belső tapasztalat és az azt átélő Én létezéséről se! Vannak filozófusok, akik éppen ezen az alapon tagadják az én és a belső tapasztalat létezését, de ez már a nevetségesség határát súrolja (Humphrey 2011; Frankish 2016).

Másodszor: senki nem tudja, hogy mit eredményezne az, ha a saját Énünkkel kapcsolatban lemondanánk arról, hogy saját belső tapasztalatainkra támaszkodjunk, és a természettudomány által sugallt válaszokat fogadjuk el. Egyáltalán miféle gyakorlati felhasználásai lennének ennek? Ha én itt és most elfogadnám ezt vagy azt a tudomány által sugallt elméletet, annak itt és most számomra milyen gyakorlati felhasználásai lenne? Alighanem semmilyen. Milyen egyéb következményei? Lehet, hogy depressziós lennék, pszichológiailag törékenyebb vagy éppen a fordítottja, ezt nem igazán lehet előre tudni. És ha mindenki elfogadná a szóban forgó elméletet? Hogyan változtatná meg ez a civilizációnkat? Ezt sem lehet tudni. Hogy milyen gyakorlati következményekkel járna a tudomány tekintélyébe és sugallataiba vetett vakhit (vak, mert a saját belső szemünk kivájasát követeli meg), azt összességében senki sem tudja és tudhatja – hogy ez üdvös lenne, az csak merő fantáziálgatás.

Harmadszor: vegyük figyelembe, hogy ennek a kritikának, még ha valahogy meg is lehetne alapozni, akkor sem lenne olyan normatív éle, mint annak, amit a konzervatív metafizikus tud megfogalmazni ellenfelével szemben. A konzervatív metafizikus azt veti fel, hogy ha neki van igaza, és a progresszív metafizikus hibázik, akkor alighanem olyan episztemikus kötelességeket nem vett figyelembe, melyeket mindenképpen figyelembe kellett volna vennie (ezt Eszes nem vitatja). Ezzel szemben a progresszív metafizikus csupán annyit képes felvetni, hogy ha neki van igaza, akkor a konzervatív metafizikus olyan episzte-

mikus kötelességeket nem teljesített, melyeket *hasznos* lett volna figyelembe venni. Ám azt, ami hasznos, nem feltétlenül kell figyelembe venni – és hát ha a progresszív metafizikusnak igaza van, akkor azt, ami hasznos, egyáltalán nem muszáj figyelembe venni. Magyarán, ha ez az egész nem érdekli, a konzervatív metafizikus nyugodtan lehet „hülye” vagy önsorsrontó (ráadásul, tulajdonképpen semmi okunk feltételezni, hogy az Énre vonatkozó látszatokban való megbízás egyáltalán ide vezetne). Legfeljebb kiszúr magával, de ez normatív majdhogynem semmi ahhoz képest, hogy nem vesz valaki figyelembe egy olyan kötelességet, amit muszáj lett volna figyelembe vennie.

Eszes harmadik ellenvetése az, hogy a gondolatmenetem ellentmondásba szalad bele. Eszes szerint egyszerre akarom azt állítani, hogy mindenképpen – mindegy, hogy milyen bizonyítékok állnak rendelkezésre – episztemikus jogunkban áll feltenni, hogy van szabad akaratunk és feltétlen felszólítások címezettjei vagyunk és azt, hogy „[h]a a bizonyíték olyan erős, hogy a determinizmus elfogadására kényszerít minket függetlenül attól, hogy milyen episztemikus perspektívát veszünk fel, akkor mind a szkeptikus kihívás, mind a determinizmus hamisságát igazoló okfejtések erejüket veszítik” (Bernáth 2023a. 234). Eszes számára e kettő azért áll egymással ellentmondásban, mert az idézett mondat Eszes értelmezésében azt jelenti, hogy elvben lehetségesnek kell tartania a konzervatív metafizikusnak, hogy olyan bizonyíték merüljön fel, amely olyan episztemikus kötelességet ró rá, amit mindenképpen muszáj figyelembe vennie és amellel szól, hogy a determinizmus igaz, nincs szabad akarat és nincsenek feltétlen felszólító erővel rendelkező (episztemikus) kötelességek.

Természetesen nem szerettem volna azt mondani, hogy előfordulhat, hogy valaki belebotlik egy olyan bizonyítékba, amely alapján valakinek feltétlenül el kell vetnie a feltétlen felszólításokba vetett hitét, vagy hogy bárkinek azt kellene hinnie, hogy lehetségesek ilyen bizonyítékok. Elismerem, hogy egyes mondataim erősen ebbe az irányba mutattak, és Eszes Boldizsár semmilyen hibát nem vétett, amikor ennek megfelelően értelmezte szavaimat. Valójában valami másra gondoltam, és, azt hiszem, a könyv írásakor sem a gondolatot magát nem láttam át egészen világosan, sem a jelentőségét. A konzervatív metafizikusnak arra kell nyitottnak lennie, hogy beleütközik majd olyan bizonyítékba, amelylyel szemben *ő* képtelen lesz racionálisan szembemenni, mivel *pszichológiailag* képtelen lesz *saját* alapfeltevései közül néhányat elvetni, *ő* lesz képtelen arra, hogy felvegyen olyan episztemikus perspektívát, ahonnan nézve a bizonyíték elgyengül, és ezen *pszichológiai* korlátok miatt *számára* a bizonyíték *pszichológiai síkon* kényszerítő erővel implicálja majd a szabad akarat és a feltétlen felszólítások létének elvetését. Ebben a helyzetben, bár lenne episztemikus joga arra, hogy fenntartsa a szabad akaratba és a feltétlen felszólításokba vetett hitét (mondjuk úgy, hogy azt mondja, az empirikus bizonyítékok valójában soha nem érvényesek a metafizikai valóság vonatkozásában, teszem azt valamilyen kantianus manőver segítségével), de pszichológiailag képtelen lenne ezzel a jo-

gával élni (részben mert képtelen komolyan venni az előbbi kantiánus álláspontot). Sőt, még arra is episztemikus joga lenne, hogy egymással ellentmondásos proposíciókat tartson fenn (lévén, ha nincsenek feltétlen felszólításként értett kötelességek, akkor az ellentmondásosságot sem kell feltétlenül kerülni), azaz elfogadja a bizonyítékot és közben higgyen a szabad akaratban, de persze erre is pszichológiailag képtelen lenne. Magyarán ebben az esetben a szkeptikus kihívás és a szabad akarat fenntartására vonatkozó episztemikus jog nem azért veszítené erejét, mert léteznének szigorú értelemben normatíve kényszerítő erejű érvek/bizonyítékok, hanem azért, mert léteznének olyan érvek/bizonyítékok, amelyek az ő esetében *pszichológiailag* kényszerítő erejűek, mert a feltételes normatív erővel rendelkező érvek/bizonyítékok olyan feltételezésekhez kapcsolódnak, amelyeket konzervatív metafizikusunk pszichológiailag nem képes feladni.

III. A KONZERVATÍV METAFIZIKA ÉS A SZCIENTISTA PROGRESSZÍV METAFIZIKA KÖZTI EPISZTEMIKUS ÉS PRUDENCIÁLIS ASZIMMETRIA

Váncza Kristóffal is sok mindenben egyetértek. Egyetértek azzal, hogy bár azt állítom, hogy az akarat szabadság létezésébe vetett hit teljes és ideális alátámasztásához szükség van Isten létezésének elfogadására is, nem védem meg az Isten létezésébe vetett hitet, jóllehet ez módszertanilag hozzátartozna a szabad akarat (teljesebb – ezt én teszem hozzá) védelméhez. Egyetértek azzal is, hogy könnyen megeshet, nem mindenkinek van olyan tapasztalata, amiben a morális kötelességeket feltétlen felszólításként éli meg, akár a lelkiismeret-furdalás tapasztalatában; sőt azzal is, hogy a lelkiismeret nem ugyanazt mondja mindenki számára az egyes helyzetekben, s hogy ez azt jelenti, hogy olykor a lelkiismeret is tévedhet, nem szavatol morális tévedhetetlenséget. Még azt is elfogadom, hogy a szabad akarat tapasztalatát így vagy úgy kimagyarázhatja a szcientista gondolkodó – mondjuk úgy, ahogy Váncza javasolja: eszerint csak azért rendelkezünk az akarat szabadság tapasztalatával, mert nem tudjuk előre, mit fogunk választani.

Mielőtt rátérnék arra, hogy melyik az a fő pont, ahol nem értek egyet Vánczával, néhány apró megjegyzésem lenne. Mindenekelőtt: a könyvem gondolatmenete szempontjából irreleváns az, hogy nem értenek egyet az emberek abban, hogy lelkiismeretük mire ösztökéli őket feltétlen felszólításokkal. Ugyanis az érvelésem semmilyen tartalmi elemre nem támaszkodik a feltétlen felszólításokkal összefüggésben, csupán arra, hogy igazolt hinni az ilyen feltétlen felszólítások létezésében. Olyan ez, mintha írtam volna egy (mooreiánus) könyvet arról, hogy igazolt hinni a külvilág létezésében pusztán azon az alapon, hogy a belső tapasztalat azt sugallja, léteznek elmefüggetlen entitások, s erre Váncza ellenvetése az volna, hogy vannak olyan esetek, amikor az emberek nem tudnak megegyezni abban, hogy milyen tárgyakat látnak. Lehet, hogy Váncza amel-

lett is érvelne, hogy szinte semmilyen egyezés nincs az emberek között abban a tekintetben, hogy mikor éreznek mondjuk lelkiismeret-furdalást, vagy hogy éreznek-e egyáltalán. Én azt nem hiszem, hogy ez így lenne, de mind a könyv, mind e válasz kereteit szétfeszítené, ha az álláspontomat meg akarnám védeni. Hasonló a helyzet a teizmussal: Isten létezésének körütekintő védelme mind a könyv, mind ezen írás kereteit meghaladná.

Ugyanakkor azt gondoltam, és most is azt gondolom, dialektikailag erre nincs is szükség. Azért, mert – ahogy azt hiszem, ezt Váncza sem tagadja – tudjuk, hogy hol húzódnak a frontok. Ezeknek a frontoknak a kontúrjait ugyanis jól láthatóan kirajzolja az, ahogyan a lelkiismeret vagy a teizmus mellett lándzsát törő filozófusok védelmezik álláspontjaikat: az ellenérvek hatástalanításával egyensúlyba hozzák egyéb hiteikkel a teizmust vagy éppen a lelkiismeret pozitív elbírálását – anélkül, hogy KO érvekkel igazolnák saját álláspontjuk igazságát. És itt van az a pont, ahol a leglényegesebb véleménykülönbség van köztem és Váncza között. Szerintem nem igaz, hogy Váncza és én szimmetrikus helyzetben lennénk, miután egyensúlyba hoztuk egymással különböző vélekedéseinket.

Vánczára majdnem pontosan illik az, amit a progresszív szcientistáról írtam, leszámítva azt, hogy nem annyira optimista a természettudományok haladásának tekintetében, mint a szcientista ideáltípusa, s nem hiszi, hogy egyszer be fog bizonyosodni például az akaratszabadság nem-léte. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy Váncza sem taksálja túl sokra sem a belső tapasztalatot, sem a mindennapi józan ész, és készpénznek véve a természettudományos eredményeket, szinte csak olyasmiben hisz, amire azok megfelelő bizonyítékokat nyújtanak (illetve azokban a dolgokban, amelyek sehogyan sem érintik a természettudományos eredményeket). Így aztán elveti nemcsak a szabad akarat, Isten, de a morális felelősség, az objektív moralitás és a feltétlen felszólítások létét is (a morális és episztemikus fajtákat egyaránt). Váncza nemcsak ismerteti álláspontját, de felhívja a figyelmet arra is, hogy bizonyos értelemben védett a szkeptikus felszólítással szemben. Ugyanis *ha igaza van*, senki nem szólíthatja őt fel kellő normatív erővel, hogy feltétlenül függessze fel vélekedéseit amiatt, hogy nincsenek KO érvei mondjuk velem vagy más akaratszabadság-védelmezőkkel szemben, és nagy valószínűséggel végső soron habitusa miatt választotta fizikalista-naturalista filozófiáját. Hiszen ha igaza van, feltétlen felszólítások nem léteznek.

Mindezzel egyetértek, de Váncza számomra érthetetlen okokból nem veszi figyelembe, hogy nemcsak a saját pozíciójából, előfeltételezve az ő hardcore fizikalista-naturalista metafizikáját lehet végig gondolni a szkeptikus problémát. És nem is csak a feltétlen felszólításokat tartalmazó konzervatív metafizikát előfeltételezve lehet ezt megtenni. Hanem úgy is, hogy egyik igazságát sem tételezzük fel. Ugyanis van egy sor dolog, amelyek attól függetlenül igazak, hogy a konzervatív vagy a szcientista progresszív metafizika a helytálló. Az egyik ilyen igazság az, hogy mindnyájan vágyunk arra, hogy a jó dolgokat elérjük, a rosszat viszont elkerüljük. Vágyaink, céljaink, preferenciáink tárgyai aztán alapot

adnak annak, amit gyakorta praktikus racionalitásnak neveznek. Vannak hipotetikus indokaink különböző cselekvések végrehajtására (amelyek azt mondják ki, hogy ha vágysz X-re, akkor érdemes megtenned Y-t annak érdekében, hogy elérd X-et), és a legerősebb hipotetikus indokaink hipotetikus kötelességeket képeznek (ha vágysz X-re, meg kell tenned Y-t), mivel ha a legerősebb hipotetikus indokoknak valaki nem megfelelően cselekszik, az irracionális.

Váncza nem hiszem, hogy tagadja a gyakorlati racionalitás, a hipotetikus indokok, illetve a hipotetikus kötelességek létezését saját fizikalista ontológiájában. Az ilyesfajta normativitás fizikalizmus-barát normativitás. Ám ha ez igaz, minden megvan ahhoz, hogy megmutassuk, a konzervatív metafizikus fontos kritikát tud megfogalmazni a szcientista progresszív metafizikussal szemben (és, következésképpen, én Vánczával szemben).

Nos, abban igaza van Vánczának, hogy az *igazság tekintetében* mindenki egyformán kockázik. Sem a konzervatív metafizikus, sem a szcientista progresszív nem rendelkezik KO érvekkel, és a saját rendszerüket mindketten a saját episztemikus elvei alapján kiáltják ki valószínűbbnek. Szóval e tekintetben mindketten ugyanannyit és ugyanúgy kockáztatnak. Ám abban a tekintetben korántsem, hogy az igazságon túl milyen értékek elvesztését vagy megnyerését kockáztatják. A konzervatív metafizikus semmit sem kockáztat abban a tekintetben, hogy ráhagyatkozik saját episztemikus vonzalmaira (melyek vagy személyiségéből, vagy másból erednek),⁷ hiszen a feltétlen felszólításokba vetett hite összekapcsolódik azzal a felismeréssel, hogy szkeptikus kihívásnak csak akkor van olyan normatív súlya, amit feltétlenül figyelembe kell vennie, ha történetesen igaza van. Így a szkeptikus kihívás semmiképpen sem szólíthatja fel őt feltétlen igénnyel arra, hogy feladja a feltétlen felszólításokba vetett hitét. Vagy igaza van, és nem lehet valós indoka felfüggeszteni ezt a hitet, vagy nincs igaza, de akkor semmi sem szólítja fel őt feltétlen erővel arra, hogy adja fel álláspontját, és ne alapozzon saját episztemikus vonzalmaira. Ezzel szemben a progresszív metafizikus nincs ilyen szerencsés kockázatvállalási helyzetben. Persze ha igaza van, minden rendben van, még ha episztemikus vonzalmi is irányították a fizikalizmushoz, nincs semmi, ami arra szólíthatná fel, hogy függessze fel álláspontját. Ám ha szkeptikus felszólítás feltétlen igénnyel szólítja fel álláspontja felfüggesztésére, részben mert rendelkezik szabad akaratral és képes lenne erre, akkor episztemikusan felelőtlenül eljárva megszegte feltétlen felszólításként értelmezendő episztemikus kötelességét, és egy nagy, el nem hanyagolható episztemikus vétket követett el. A konzervatív metafizikus erre a kockázati aszimmetriára hivatkozva fogalmazhat meg kritikát: a szcientista progresszív nem jár el prudensen, amikor saját episztemikus (hogy Váncza kifejezését használjam)

⁷ Egyetértek Tőzsér Jánossal abban (lásd Tőzsér 2018-at és Tőzsér 2021-et), hogy filozófiai problémáink abból erednek, hogy számunkra egymással inkonzisztens proposíciók rendelkeznek episztemikus vonzerővel.

elkárhozását kockáztatja. Ha saját episztemikus üdvösségének problémája érdekli (márpedig feltételezzük, hogy érdekli, mert általában fontosnak tartja, hogy másokat kiokítson episztemológiai ügyekben), akkor racionálisabb lenne, ha elmozdulna az agnoszticizmus irányában. A szcientista progresszív semmi ilyesmit nem fogalmazhat meg a konzervatív metafizikussal szemben (és Váncza sem velem szemben).

Váncza nem is ilyen irányban próbálkozik, inkább azt próbálja megmutatni, hogy a szkeptikus probléma egyfajta konzisztenciaproblémához vezet a konzervatív metafizikus esetében. Ez egy újfajta aszimmetria kimutatására tett kísérlet: míg Váncza szerint a konzervatív metafizikus nem engedhetné meg magának koherensen azt, hogy a szkeptikus felszólítás árnyékában ragaszkodjon saját, a szabad akaratot és még sok minden mást magában foglaló konzervatív metafizikájához, addig a progresszív szcientista metafizikus igen. E kritika lényege, hogy HA elismeri a konzervatív metafizikus, hogy az igazság tekintetében kockázik, mivel episztemikus vonzalmi határozzák meg végső soron álláspontját, nem kikezdhettlen KO érvek vagy felismerések, AKKOR nem vállalhat episztemikus felelősséget álláspontjáért, és így (ezt már csak én teszem hozzá) egyfajta csüggedt agnoszticizmus felé kellene hajlania.

Valójában azonban ez az ellenvetés is abból ered, hogy Váncza – ha jól látom – nem gondolja végig a maga teljességében a lehetséges metafizikai világképek következményeit. Tegyük fel, hogy csak azért is figyelmen kívül hagyom azt a lehetőséget, hogy mégsem vagyok episztemikusan felelős, és mégiscsak episztemikus felelősséget válllok vélekedéseimért, belefeledkezve az episztemikus felelősség létezésének látszatába. Mit mondhatna erre Váncza vagy más szcientista progresszív filozófus? Azt mégsem mondhatják, hogy ha nekik van igazuk, akkor különösebben nagy baj lenne ezzel a manőveremmel (azon túl, hogy szerintük tévedek). Hiszen ekkor a szkeptikus felszólítást nem kell feltétlenül figyelembe venni, sőt, arra sem feltétlenül kell vigyázni, hogy nehogyszerűen személyiségünk vagy valami ehhez hasonló vezesse végső soron filozófiai állásfoglalásainkat – hiszen ekkor nincsenek feltétlen felszólítások. Annak sem lenne semmi értelme, ha ezt mondanák: „Figyelj, tegyük fel, hogy igazad van, és rendelkezel episztemikus felelősséggel, éppen ezért kellene felfüggesztened az episztemikus felelősségbe vetett hitedet, és nem vállalnod a vélekedésedért viselt felelősséget”. Mondanom sem kell, ennek a beszédnek semmi értelme, nem lehet az az indoka egy vélekedés elvetésének még áttételesen sem az, hogy a szóban forgó vélekedés igaz. Tehát az episztemikus felelősségvállalásban semmilyen extrakockázat nincs, mint ahogy nincs semmilyen extrakockázat a konzervatív metafizika elfogadásában. Persze az igazsággal mind a konzervatív, mind a szcientista progresszív metafizikus kockázik, de a konzervatív metafizikus semmilyen deontikus hiba kockázatát nem vállalja azzal, hogy felvállalja a konzervatív metafizikát. Ezzel szemben ellenfele, ha nincs neki igaza, valószínűleg tényleg felelőtlenül és elmarasztalhatóan járt el: volt episztemikus fele-

lőssége, mégsem vállalta azt. A konzervatív metafizikus felelősségvállalás szempontjából nézve ignorálhatja azt a scénáriót, hogy nincs igaza; míg a szcientista progresszív metafizikus nem, mert fel kell ismernie, hogy ellenfelével szemben egyfajta deontikus kockázatot vállal (vállalja azt a kockázatot, hogy nem vállalt episztemikus felelősséget, miközben rendelkezett azzal), és ez nem valami prudents.⁸

Röviden így fogalmaznám meg az aszimmetria lényegét: míg a konzervatív metafizikusnak elidegeníthetetlen episztemikus joga van hinni metafizikájának alapjaiban (többek között az akaratszabadságban), mert minden lehetséges világban szabad hinnie benne, addig a szcientista progresszív metafizikus nem rendelkezik ilyen joggal, és a saját érdekében jobb lenne, ha ezt figyelembe venné.

IV. ISTENÉRVEK ÉS A BIG PICTURE

Békefi elsősorban nem is ellenvetéseket fogalmazott meg koncepciómmal szemben, hanem igen barátságos szellemben továbbgondolta, hogyan tudnék bizonyos lehetséges ellenvetésekre válaszolni (Békefi 2024a). Igen hízelgő és számomra izgalmas aspektusa Békefi elemzésének, hogy minderre úgy tett kísérletet, hogy figyelembe vette más írásaim tartalmát, és így jutott arra a következtetésre, hogy egyáltalán nem világos, hogy hogyan válaszolhatnék az ellenvetésekre anélkül, hogy valamelyik korábbi nézetemet ne tagadnám meg. Nos, elsősorban erre a kérdésre igyekszem majd válaszolni, amely ebben az esetben szerencsés módon arra is alkalmat ad, hogy továbbgördítsem néhány korábbi vitámat Békefivel.

⁸ Ez a gondolatmenet egyébként kritikája Váncza egy másik kapcsolódó álláspontjának, amely szerint a filozófusnak akkor is racionális kitartania, ha kényszerítő erővel nem tudja azt igazolni, mivel senki nem képes kételkedni azokban az alapvető hiteiben, amelyek legalapvetőbb személyiségvonásaiban gyökereznek (Váncza 2022, 2023). A konzervatív metafizikusnak a fentiek miatt valóban racionális kitartania a vélekedése mellett KO érvek hiányában is – tehát ezen a ponton egyetértek. Ám a szcientista progresszív metafizikusnak nem racionális fenntartania a vélekedését, amennyiben *pusztán* arról van szó (ahogy Váncza véli), hogy egy episztemikus lottó nyertese és véletlenül éppen olyan jellemvonásokkal rendelkezik, amely az igaz világlátás elfogadására determinálják. Ugyanis az a tény nem tesz egy vélekedést racionálissá, hogy valaki *nem képes* megszabadulni tőle valamilyen szerencse/szerencsétlenség okán (mint ahogy annak az örültnek a vélekedése sem válik racionálissá, aki úgy hiszi, ő Napóleon, attól még, hogy betegsége miatt nem tud megszabadulni tőle). A racionalitás forrása nem lehet végső soron egy valamire való szerencsés/szerencsétlen képtelenség (ez legfőljbbe arra lehet jó ok, hogy az illetőt irracionalitása miatt ne hibáztassuk, mint a képzelt Napóleon esetében – de ez egy másik kérdés). Azt fontos megjegyezni, hogy a progresszív szcientista ennél tud jobb forrást is találni saját vélekedésének racionális mivoltára (előfeltételezve, hogy szcientista vélekedései igazak), mégpedig az episztemikus externalizmus keretein belül, de Váncza elmélete erre nem alkalmas.

Mielőtt azonban ezt megtenném, meg kell hogy jegyezzem, teljesen egyetértek Békefi egyik fontos tézisével. Eszerint az általam bemutatott istenérvek akkor is megfogalmazhatóak, ha nem kötjük őket az akaratszabadság létezésének elfogadásához. Valóban, mind a morális érv, mind a pszicho-fizikai harmóniából kiinduló érv megfogalmazható úgy, hogy ne is legyen utalás az akaratszabadságra. Annyit viszont fenntartok – és szerintem ezt Békefi se vitatná –, hogy annak, aki ahhoz hasonló alapokon hisz a libertáriánus szabad akaratban, mint azt én a könyvemben javasolom, több indoka van elfogadni ezeknek az érveknek a konklúzióját, mint azoknak, akik nincsenek elkötelezve egy ilyen, főként fenomenológiaiilag megalapozott libertáriánus koncepció mellett. Ők ugyanis nem nagyon rendelkeznek már azzal a szabadsággal – ha szabad így fogalmaznom –, hogy elvessek a feltétlen felszólításokként értett moralitásról szóló tudás vagy a pszicho-fizikai harmónia létezését.

Azzal is egyetértek, hogy nem érveltem részletesen amellett, hogy akár a feltétlen felszólításként értett moralitásról szóló tudás, akár a pszicho-fizikai harmónia csakis a nagybetűs Isten segítségével lenne jól magyarázható, s nem olyan metafizikai egzotikumokkal, mint az axiarkhizmus, pán-ágencializmus, kozmopszichizmus vagy éppen a tökéletlen teremtetők feltételező politeizmus. Hogy ezekkel a lehetőségekkel nem foglalkoztam a könyvemben, annak az az oka, hogy a politeizmuson kívül talán ha tíz ember van az egész világon, aki egzisztenciálisan is komolyan veszi ezeket a lehetőségeket (persze pontos szám említése csak vicc, és a politeizmusnak is csak olyan formájának vannak tömegesen hívei, amely önmagában semmilyen magyarázatot nem nyújt az engem érdeklő filozófiai problémákra). Ez a tény annyiban igazolja eljárásomat, hogy a szóban forgó fejezet célja elsősorban nem az, hogy bizonyos filozófiai vitákat nyugvópontra juttasson, hanem hogy felvezesse két elterjedt világgép harcának dialektikáját.

Ezzel persze nem válaszoltam meg, hogy hogyan is gondolom azt, hogy Istenhez el lehet jutni a szabad akarat problémáját elemezve, illetve hogy mi is a pontos szerepe az olyan abduktív érveknek, mint a pszicho-fizikai harmóniára és a morális tudásra építő érveknek. Erre a kérdésre a válaszom egybeesik az arra adott válasszal, hogy hogyan egyeztetem össze különböző írásaim egymással látólag feszültségben lévő elemeit.

Érdemes onnan elindulnom, ahol Békefivel a legfundamentálisabb vitám van. Tózsér Jánossal közösen (Bernáth–Tózsér 2021) amellett érveltem, hogy a pervazív és permanens filozófiai disszenzus arra ad okot, hogy nagymértékben csökkentsük a szubsztantív filozófiai vélekedésekbe vetett bizalmunkat (azokról a vélekedésekről van szó, amelyek azt mondják meg, milyen is a világ), mivel azok feltehetően olyan faktorok termékei, amelyeknek semmi köze ahhoz, hogy mi is az igazság (jellemünk, neveltetésünk és hasonlók). Békefi azt a megoldást javasolta erre a problémára (Békefi 2022, 2023), hogy fogadjunk el olyan elméleteket, amelyek magukban foglalnak magyarázatokat arról, hogy a mi filozó-

fiai vélekedéseink hogyan kapcsolódnak az igazsághoz, és vitapartnereink miért vannak olyan faktorok hatása alatt, amelyek messzebb viszik őket az igazságtól. Javaslata nem kielégítő a számomra (és ezt a problémát Tőzsér Jánossal közösen a közeljövőben részletesebben kifejtem), mert ilyen magyarázatokat a vita résztvevői egyformán jól beépíthetnek elméletükbe függetlenül attól, hogy ők vagy az ellenfelük vannak-e az igazságtól eltávolító oksági hatások befolyása alatt. Ehelyett azt a (bizonyos tekintetben transzcendentális) megközelítést preferálok, amely már a könyvem utolsó fejezetében szerepelt. Vannak ugyanis olyan vélekedések, amelyek esetében – még ha hamisak vagy episztemikus torzító hatások eredményei is – semmilyen súlyos normatív természetű problémát nem eredményez az, ha nem vetjük el őket vagy csökkentjük a beléjük vetett bizalmunkat. Ezek közé tartozik például az a vélekedés, amely szerint léteznek nem hipotetikus, feltétlen felszólításként értelmezendő erős kötelességeink (hiszen ha ez a vélekedés hamis, akkor semmit sem kell feltétlenül megtennünk, még ezt a vélekedést sem kell feladnunk; ha pedig igaz, akkor nincs miért elvetni). Az ilyen vélekedések fenntartására, amelyeket mindenképpen fenntarthatunk (attól függetlenül is, hogy milyen megismerési folyamatok eredményei vagy milyen érvekkel rendelkezünk mellettünk), *gratis* episztemikus jogunk van, és a filozófiánkat elsősorban az ilyen vélekedésekre kell építenünk, valamint azokra, amelyek mellett KO érvel rendelkezünk. Egy másik ilyen vélekedés az, hogy a megismerőképességem rendelkezik egyfajta minimális megbízhatósággal (általánosságban véve nagyobb eséllyel találom el az igazságot, ha kellő gonddal járok el, mintha találgatnék, vagy legalábbis amikor mégsem így van, felelős vizsgálódás nyomán nagy eséllyel felismerem, hogy nincsenek jobb esélyeim a találgatásnál). Ha ugyanis nem ez a helyzet, akkor teljesen mindegy, hogy találgatok-e vagy inkább felelősen járok el, és semmilyen episztemikus kötelességem nem lehet arra vonatkozóan, hogy hogyan irányítom a megismerőképességemet. Ha azonban *gratis* episztemikus jogom van hinni saját megismerőképességem általában vett minimális megbízhatóságában, akkor abban is hihetek, hogy ha valami igaznak mutatkozik meg számomra, és felelős kutakodás után sem találok megdöntőket, akkor ez az igaznak megmutatkozás igazolja a szóban forgó hitet. Azaz *gratis* episztemikus jogom van a fenomenológiai konzervativizmusba vett hit fenntartására is. Tehát egyfajta episztemikus jogom van a konzervatív metafizika ismeretelméleti keretének elfogadására – míg ez például a szcientista progresszív metafizika ismeretelméleti keretére nem igaz.

A problémám a Békefi által preferált abduktív istenérvekkel (Békefi – Paár 2022) – mint amilyenek például Swinburne istenérvei is – az, hogy azok úgy tesznek, mintha a valószínűségi érvek egy semleges episztemikus keretben működnének úgy, hogy elvben minden racionális lényt meg kellene győzniük Isten létezésének viszonylag magas valószínűségéről. Ám ez illúzió, a progresszív metafizikus által elfogadott episztemikus elvek már eleve leértékelik a fenomenológiai eredetű érveket, de azokat is, amely valamiféle „józan észre”

hivatkoznak, és csak a tudományhoz közelebb álló érvek számára adnak nagy episztemikus erőt. Ezzel szemben véleményem szerint a helyes eljárás az, ha kimutatjuk azt, hogy semmiféle episztemikus joga nincs senkinek felvenni a szcientista progresszivistá metafizikus (vagy más rendszerek) episztemikus elveit, szemben a konzervatív metafizikus episztemikus alapelveivel, amelyek fenntartására episztemikus jogunk van. Ezután ebben a jól meghatározott konzervatív episztemikus keretben már haladhatunk úgy, hogy akár abduktív érveket is használunk (melyek érvényessége e kereten belülre korlátozódik).

Az akaratszabadság ebben a keretben egy kivételesen jól megalapozott vélekedés lesz. Egyfelől mint a feltétlen felszólításként értett morális kötelességek előfeltétele már eleve rendelkezünk episztemikus joggal arra, hogy fenntartsuk a belé vetett hitet. Másfelől a fenomenológiai konzervativizmus elfogadására vonatkozó episztemikus jogunkkal való élés után a fenomenológiai tapasztalat is visszaigazolja a létezését.

Az Istenbe vetett hit fenntarthatósága ehhez képest bonyolultabb képet mutat. Mint amellet már másutt érveltem (Bernáth 2023b), a feltétlen felszólításként értett moralitás előfeltétele az, hogy létezzen valamilyen természetfeletti végső jó. A konzervatív metafizikai episztemikus keretének jogosult elfogadása után a részben empirikus alapokon nyugvó valószínűségi érvek abba az irányba mutatnak, hogy kell léteznie valaminek, ami a világot úgy rendezte be, hogy az evolúciós folyamatokon keresztül kialakult erkölcsi érzékünk megbízhatónak lehessen tekinthető. Persze ezek és az ezekhez hasonló valószínűségi megfontolások nem fogják úgy leszűkíteni a kört, hogy kizárhassuk a teizmus hagyományos istenképétől különböző alternatív istenségeket. A konzervatív metafizikus ismeretelméleti kerete végső soron csak addig visz el, hogy a konzervatív metafizikus nyitottá válik arra, hogy elfogadja – megfelelő kritériumok teljesülése mellett – a legvégső jóról és az azt figyelembe vevő gondviselőről olyan emberek tanulságtételét, akik azt állítják magukról, rendelkeznek e kettőről valamilyen, a természetes tapasztalat és ész hatókörén túlmutató ismeretekkel.⁹ Azaz a konzervatív metafizika nyitottá tesz arra, hogy az illető valamilyen kinyilatkoztatást befogadjon.

Ez, ha tetszik, egy újfajta episztemikus fundacionalizmus építménye, ahol azonban alapokat szolgáltató állítások közül a filozófiailag legérdekesebbek sem nem önevidens igazságok, sem nem valamilyen filozófiai mesterfogással igazolt kijelentések, hanem olyanok, amelyek fenntartására nem szerzett, hanem az ál-

⁹ Az oka egyébként annak, hogy az istenségek közül egyébként nagy *a priori* valószínűséggel rendelkező, hagyományos teista istenkép elfogadása filozófiai eszközökkel nem egyértelműen bebiztosítható, hogy a rossz problémája mintegy *aposteriori* ellensúlyként kiegyenlíti az ellentétes irányba mutató *a priori* megfontolásokat. Ez nem véletlen, a Békefi által emlegetett alternatív istenfelfogások arra lettek kitenyésztve (leszámítva a politeizmust), hogy jobban kezeljék a rossz problémáját a hagyományos értelemben vett teizmusnál (lásd Bernáth–Kodaj 2020).

lítások normatív jellemzőiből fakadó *gratis* episztemikus jogunk van. Így egyet is érték és nem is Békefinek egy tanulmányában tett állításával, amely szerint a metafizikai szkepszisből két kiút van: a szélsőséges episztemikus relativizmus és a fundacionalizmus (Békefi 2024a. 74–75). Egyetérték Békefivel abban, hogy csak az utóbbi tűnik valóban ígéretes megoldásnak. Ám azzal nem értek egyet, hogy valamilyen speciális nem-propozicionális igazolás ötvözése valamilyen magyarázattal a filozófiai egyet nem értésre lenne a helyesen elképzelt (kvázi) fundacionalizmus kulcsa. (Békefinél például a magyarázat speciális módon kell hogy legyen magába a filozófiai elméletbe beépítve.) Ehelyett a *gratis* episztemikus jogosultságok episztemikus alapként való elfogadása lenne alkalmas erre a szerepre.

IRODALOM

- Békefi Bálint 2022. Kitaró keresztény hit, részrehajló episztemikus mércék és a disszenzus kihívásai. *Elpis*. 15/1–2. 89–102. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2022.1.7>
- Békefi, Bálint 2023. Self-Favoring Theories and the Bias Argument. *Logos & Episteme*. 14/2. 199–213. <https://doi.org/10.5840/logos-episteme202314214>
- Békefi Bálint 2024a. Bernáth istenérvei: Pszichofizikai harmónia és morális tudás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 273–285. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18682>
- Békefi, Bálint 2024b. Oppy on Arguments and Worldviews: An Internal Critique. *International Journal for Philosophy of Religion*. 95. 61–76. <https://doi.org/10.1007/s11153-023-09891-0>
- Békefi Bálint – Paár Tamás 2022. Nagyszerűen egyszerű: Az Isten-hipotézis mint kapudrog. *Vigília*. 87/8. 683–688.
- Bernáth László 2023a. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Kalligram Kiadó.
- Bernáth, László 2023b. The Aporia of Categorical Obligations and an Augustinian Teleological Way Out of It. *Hungarian Philosophical Review*. 67/2. 139–151.
- Bernáth László – Kodaj Dániel 2020. Evil and the God of Indifference. *International Journal for Philosophy of Religion*. 88. 259–272. <https://doi.org/10.1007/s11153-020-09747-x>
- Bernáth László – Tózsér János 2021. The Biased Nature of Philosophical Beliefs in the Light of Peer Disagreement. *Metaphilosophy*. 52/3. 363–378. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>
- Eszes Boldizsár 2024. A foglyul ejtett szabadság: paradoxonok és ellentmondások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 286–302. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18683>
- Eszes Boldizsár 2021. Nagy kérdések, nagy kép, nagy adatok: Az igazságról és a filozófia lehetőségeiről a tudományok korában. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafizikai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 328–344.
- Frankish, Keith 2016. Illusionism as a Theory of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 23/11–12. 11–39.
- Gyenis Balázs 2024. Melyik szabad akarat létezik? *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/1. 51–102. <https://doi.org/10.70510/mfsz.16323>
- Gyenis Balázs 2023. Az igazság harmadik pillanata. *Különbség*. 23/1. 165–183. <https://doi.org/10.14232/kulonbseg.2023.23.1.313>
- Humphrey, Nicholas 2011. *Soul Dust: The Magic of Consciousness*. Princeton/NJ, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400838073>
- Márton Miklós 2024a. Szabadságot a zombiknak! *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 303–313. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18684>

- Márton Miklós 2024b. Tudomány, önismeret, szabadság. *BUKSZ – Budapest Könyvszemle*. 36/1. 35–44.
- Serfőző Krisztián 2023. Mennyire racionális a szabad akaratba vetett hit? *Elpis*. 16/2. 177–182. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.13>
- Tőzsér János 2021. Két év „távlatából”. In Bernáth László – Kocsis László (szerk.): *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 421–460.
- Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram.
- Váncza Kristóf 2024. Költségek és kockázások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 68/2. 314–328. <https://doi.org/10.70510/mfsz.18685>
- Váncza Kristóf 2023. A megsebzett filozófia. *BUKSZ*. 35/2. 137–145.
- Váncza Kristóf 2022. Agonális világvázlatok vagy bummbumok? *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/4. 188–200.