

TUDOMÁNY, ÖNISMERET, SZABADSÁG

MÁRTON MIKLÓS

Bernáth László:

Létezik-e szabad akarat?

Pesti Kalligram, 2023., 256 old., 3990 Ft

Kivételesen izgalmas filozófiai mű jelent meg Bernáth Lászlótól tavaly a szabadakarat-problémáról. Mit jelent, hogy egy filozófiai mű kivételesen izgalmas? Elsősorban azt, hogy a tárgyalt problémát a szerző nagyon alaposan átgondolta, minden releváns aspektust figyelembe vett, a szakirodalmi álláspontokat pontosan ismeri, ugyanakkor kritikusan viszonyul hozzájuk, akár szembe-menve egész diskurzusok kiindulópontjaival. Ennek megfelelően az izgalmat leginkább az tartogatja, hogy Bernáth egy több száz (vagy több ezer) éve tárgyalt filozófiai problémához nyúl újszerűen, egyénien, és saját logika szerint tárgyalja a kérdést, anélkül, hogy ez öncélú különcködéssé vagy idioszinkretikus narratívává válna, mivel az olvasó maximális bevonására törekedve egyrészt a lehető legvilágosabbá teszi az álláspontját, ahol lehet, mindannyiunk közös hétköznapi tapasztalataira apellál, másrészt bátor állásfoglalásait mindig alapos érveléssel támasztja alá.

Hogy mitől izgalmas az ilyen mű? Természetesen attól, hogy olvasóját folyamatos reflexióra készíti: ahogy haladunk előre, hol ráébredünk cselekedeteink hétköznapi tapasztalatának számunkra is rejtett aspektusaira vagy a témáról való gondolkodásunk vakfoltjaira, hol mély töprengésre és elméleti állásfoglalásra vagy éppen szenvedélyes vitára késztetnek az állásfoglalásai, elemzései vagy érvei. Az alábbiakban én sem tehetek mást: miközben igyekszem a mű gondolatmenetét a legfontosabb pontokat kiemelve rekonstruálni és értelmezni, több helyen kitérőket teszek egy-egy kérdés kontextusának, relevanciájának és következményeinek megvilágításával, vagy pedig igyekszem bemutatni, mennyiben és hogyan vitathatók Bernáth állításai.

A könyvben két filozófiai állítás jelenik meg végig határozott kontúrokkal:

1 ■ A kompatibilizmussal Bernáth ebben a könyvben nem foglalkozik, de explicit módon, már a *Bevezetés*ben elhatárolódik tőle. Korábbi művében részletesen érvelt ellene, vö. Bernáth László: *Morális felelősség, érdem és kontroll. A morális felelősség metafizikája*. L'Harmattan, Bp., 2019. 67–116., 175–195. old.

1. Racionálisan hihetünk a szabad akarat létezésében;

2. E racionális elköteleződésünket – szemben a tudományos eredményekre és módszertanra támaszkodó megközelítéssel – a cselekedeteink saját tapasztalatának filozófiai elemzésére alapozhatjuk. Bernáth célja tehát kettős: egyrészt negatív, amikor amellet érvel, hogy az empirikus kognitív tudományos kísérleti eredményekre, sőt általában semmilyen tudományos eredményre alapozó argumentáció nem támasztja alá kellő mértékben a szabad akarat létezésének tagadását; másrészt pozitív is, amikor amellet érvel, hogy a szabad akarat libertáriánus elmélete racionálisabb, mint a szabadakarat-szeptikus álláspont.¹ Összességében számomra úgy tűnik, míg az első célt igencsak meggyőzően teljesíti, a másodikat kevésbé.

A könyv – a *Bevezetést* és az *Epilógust* leszámítva – három részre tagolható. Az első részben (I–II. fejezet) Bernáth bemutatja a kognitív tudományos eredményekre alapozó szabadakarat-ellenes érveket, és felsorakoztatja saját ellenérveit. A második részben (III–IV. fejezet) kitágítja a tárgyalás hatókörét, és a legjobb filozófiai hagyományoknak megfelelően érvel a szabad akarat létezése mellett, vagyis elmagyarázza, mit tart e fogalom legjobb meghatározásának és milyen érvek szólnak a szabad akarat létezése mellett. Végül bemutatja az ellene szóló bevett és újabb filozófiai érveket, amelyekről igyekszik kimutatni, hogy nem elég erősek a szabad akarat melletti érvelés megingatására. Ezen a ponton akár véget is érhetne a könyv – ekkor is nagyszerű, izgalmas munka lenne –, az utolsó, az V. fejezetet magába foglaló részben azonban Bernáth egy némileg váratlan csavart vet be. Arról igyekszik meggyőzni bennünket, hogy nincsenek valóban konkluzív érvek a szabad akarat létezése körüli vitában, hanem csak nagy keretelméletek, módszertani alapállások, sőt világképek feszülnek egymásnak, e küzdelemből mégis – ha nem is kiütéssel, de pontozással mindenképp – a szabad akarat létezése mellett elkötelezett álláspont jön ki győztesen. Az alábbiakban többé-kevésbé lineárisan igyekszem bemutatni, értelmezni és itt-ott vitatni e három egymást követő rész gondolatmenetét.

Az első rész kiinduló problémája minden tudományos híreket olvasó kortársunk számára közismert: míg cselekvéseink tapasztalatának fenomenológiája e cselekvések forrásának a szabad döntéseinket mutatja,

addig egyes kognitív tudományos, neurológiai kísérletek – a klasszikus Libet-kísérletektől a legújabbakig – állítólag kimutatták, hogy ez tévedés. A szabad döntés ugyanis ténylegesen fennálló alternatív lehetőségeket feltételez, ám ezek valójában nincsenek jelen, hiszen – így a kísérleti eredmények szóban forgó interpretációja – a döntés pillanatában már elindulnak azok az idegi folyamatok, amelyek – vagy a tudatos döntésen keresztül, vagy azt kiiktatva, pusztán epifenoméná téve – a cselekvéshez vezetnek. E kísérletek tehát azt mutatják, hogy saját cselekedeteink fenomenológiája szisztematikusan félrevezet bennünket, amikor a szabad döntés illúzióját kelti bennünk.

Bernáth bemutatja a filozófiai szakirodalomban az utóbbi évtizedekben tárgyalt legfontosabb ellenvetéseket ezzel a szabadakarat-szkeptikus érveléssel szemben, amelyek az előzetes agyi aktivitás pontos szerepét, a kísérletek módszertani megalapozottságát vagy az eredmények ismételhetőségét és általánosíthatóságát vitatták. A könyv egyik fontos újdonsága, hogy Bernáth más utat választ. Érvelése itt két lényegi mozzanatra épül: először is kimutatja, a kísérleti eredményekre hivatkozó érvelések valójában sok esetben nem is az empirikus eredményekre, hanem implicit módon valamilyen filozófiai megfontolásra, évrre támaszkodnak. Ilyen volna például az a jól ismert szabadakarat-szkeptikus érv, hogy a szabad akarat libertáriánus fogalma inkonzisztens, hiszen egyszerre feltételezi a világ indetermináltságát – amennyiben az ágens döntését nem determinálják korábbi folyamatok, vagy a döntés pillanatában fennálló tények – és a determináltságát – amennyiben az ágens a döntésével maga képes determinálni akaratát és a cselekvésében testet öltő fizikai folyamatokat. Vagyis a szabad akarat létezését kétségbe vonók voltaképpen egy karosszékéből megfogalmazott filozófiai argumentációra támaszkodnak, ráadásul – teszi hozzá Bernáth – leplezetten, mivel úgy állítják be, mintha álláspontjukat az empirikus adatok helyes értelmezésére alapoznák.

Ezek a kutatási eredményekre hivatkozó érvek továbbá feltételezik, hogy minden szándékos (nem reflexszerű) cselekvésünk szabad döntés eredménye, holott ez egyáltalán nem evidens, sőt több tény is szól ellene. A klasszikus Libet-kísérletek és a legtöbb kognitív tudományos kísérlet ún. Buridán-típusú döntési helyzeteket vizsgál, ahol tehát semmi sem szól egyik vagy másik döntés mellett, vagy ellen. Ráadásul többnyire minden valódi tétet nélkülöző döntésekről van szó, amelyeknek a kísérlet során lesz tétje. Sőt a kísérleti szituáció legtöbbször egészen furcsa, a hétköznapi életben nem előforduló döntési helyzetet és tapasztalatot eredményez, hiszen az alanyoknak egy tét nélküli döntést kell teljesen koncentrált tudatossággal meghozniuk, még hozzá sokszor egymás után. Így még ha félretesszük is minden módszertani aggályunkat, és elfogadjuk az eredményeknek azt az értelmezését, amely szerint ezek a szabad akarat ellen szólnak, akkor sem plauzibilis, hogy e furcsa döntési

szituáció reprezentatív lenne, vagyis minden más – a valós élethelyzetekben sokkal gyakrabban előforduló – döntésünkről is azt kéne állítanunk, hogy nem szabadon születnek.

Bernáth szerint egyébként a kognitív tudományos empirikus eredmények a szabadakarat-ellenes érvelést ugyan végső soron nem támasztják alá, ám javukra írható, hogy kimutatták: a tudattalan tényezők jóval szélesebb körben és sokkal nagyobb mértékben befolyásolják szándékos viselkedésünket, mintsem józan ésszel gondolnánk. Vegyük például a különböző, a szituacionizmust alátámasztani hivatott eredményeket! A rájuk hivatkozó érvelés azt valóban megmutatja, hogy a valóságban semmi sem felel meg annak a széles körben elterjedt hétköznapi szabadakarat-fogalomnak, amely szerint minden döntésünkkel mindenfajta tudattalan befolyásoló tényezőtől függetlenül, tudatosan és szabadon választunk az előttünk álló alternatívák közül. Csakhogy ez a hétköznapi szabadakarat-fogalom sem a libertáriánus filozófusok szabadakarat-fogalmával nem azonos, sem nem cselekvéseink tapasztalatából származik.

Ami az utóbbit illeti, Bernáth szerint döntéseink belső tapasztalatának fenomenológiája egyértelműen árulkodik tudattalan előzményekről, mintegy magán hordozza nyomaikat. Különböző típusú döntési szituációk tapasztalatának fenomenológiáját aprólékosan elemezve arra jut, hogy ezek közül jónéhányban kisebb-nagyobb szerepet játszanak e tudattalan folyamatok, például a választási lehetőségek körének behatárolásával vagy egyes alternatívákra való testi felkészüléssel:

„Nincs is olyan cselekvés, amely ne rejtene magában ilyen utalást, még a legtudatosabb, leginkább átgondolt cselekvéseink [is], ha jól megfigyeljük, arra utalnak, hogy a cselekvés okai között vannak olyasmik, ami kívül esik [sic!] a tudatosság birodalmán. Ennyiben az a hétköznapi szabadakarat-fogalom, amely a szabad cselekvést úgy állítja be, mintha az egészen tisztán csak a tudatosság terméke lenne, nemcsak az idegtudomány eredményei alapján, hanem a cselekvés belső tapasztalata alapján is hamis.” (76. old.)

Ráadásul az, hogy cselekvéseink végrehajtásának belső tapasztalata sok tekintetben egybevág az empirikus kísérletek eredményeivel, azt is jelzi, hogy – szemben a kognitív tudományos eredményekre alapozó érvelések szándékolt konklúziójával – e belső tapasztalatok nem mutatkoznak megbízhatatlannak.

A hétköznapi szabadakarat-fogalomhoz vezető tévedés forrása Bernáth szerint morális gyakorlatunk, amely minden – morális szempontból kifogásolható – cselekvés esetében csak akkor menti föl az elkövetőjét, ha megfelelő mérlegelés után elfogadható indokok alapján cselekedett. Így aztán hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy minden cselekedetünket tudatos, szabad és alapos megfontolás nyomán szü-

lető saját szándékból hajtjuk végre, nem figyelve sem a cselekvések – és így a döntések – jellegének különbségeire, sem a tudattalan befolyásoló tényezők egyértelmű jeleire. Holott a döntési helyzet típusának függvényében nagyon is változik, milyen értelemben és mennyire tapasztaljuk szabadnak, vagyis a tudatos választásunk ellenőrzése alatt állónak a cselekvést. A II. fejezet elején ragyogóan részletes elemzéseket olvashatunk a különböző fajtájú döntési helyzetek, cselekvéshez vezető belső utak tapasztalatának fenomenológiájáról. Bernáth szerint a szabad döntések tapasztalatának legerősebb és legsajátosabb fajtája az úgynevezett dilemmatikus döntési helyzetekben jelentkezik, ahol egyszerre akarjuk mindkét (vagy az összes) egymásnak ellentmondó célt megvalósítani. Itt a lehetőségek és a saját tudatos választás tapasztalata szó szerint az akarat választása lesz: mi határozzuk meg, akaratunk mely irányba mutasson. Szándékos cselekedeteink tapasztalata ezekben az esetekben tehát egy libertáriánus, méghozzá az ágensokozást valló szabadakarat-koncepciót támogat: cselekedeteink lefolyása, akaratunk iránya nem determinált a döntés előtti események és az ágens tulajdonságai által, de nem is indeterminált, hanem az ezen tulajdonságoktól megkülönböztethető Én az, amely mindezt meghatározza.

Van azonban még egy szabadakarat-ellenes érvtípus, amelyet a kognitív tudományos eredményekre alapozhatunk, és amely Bernáth szerint a legerősebb az összes hasonló közül (bár explicite ritkán kerül elő). Ez az érvelés induktív, vagyis nem azt állítja, hogy egyes már jelenlévő empirikus eredmények alapján cáfolhatjuk a szabad akarat létezését, hanem azt, hogy abból a tendenciából, hogy a kognitív tudományos és szociálpszichológiai kutatások nyomán egyre-másra az derül ki, szándékos viselkedésünk magyarázatában valójában lényegesen kisebb szerepet kap tudatos cselekvő mivoltunk, mint józan ésszel gondolnánk, arra következtethetünk, hogy ez a tendencia egészen addig folytatódni fog,

ameddig kénytelenek leszünk elismerni, egyszerűen nem létezik az a fajta viselkedésirányító szabad, tudatos döntés, amelyet saját szándékos cselekedeteinkről szóló, egyes szám első személyű tapasztalataink mutatnak. Hogy hogyan kezeli az ilyesfajta érveket Bernáth, hamarosan meglátjuk.

Utolsó elvarratlan szálként természetesen a libertáriánus szabadakarat-fogalom ellentmondásosságát állító érvet is támadja Bernáth. Ehhez bevezeti a fenomenológiai konzisztencia elvét, vagyis Humeot követve azt állítja, hogy

ami a tapasztalatban számunkra megjelenhet, amit tehát el tudunk képzelni, föl tudunk fogni, az logikailag lehetséges, azaz nem tartalmaz fogalmi ellentmondást. Ezért nem lehet Bernáth szerint jó a szóban forgó érv. Az akarat szabadságnak – főleg a dilemmatikus döntések esetében megjelenő – tapasztalata ráadásul még csak nem is feszültségekkel terhes, mint mondjuk Escher ageometrikus képeinek látványa vagy képzeletbeli felidézése, amikkel gyakran példálózunk a fenomenológiai konzisztencia érvényességét vitatók.

A könyv második nagyobb egységének elejétől, vagyis a III. fejezettől kezdve Bernáth hátrahagyja addigi, inkább védekező pozícióját – támadásba lendül: immár

nemcsak annak megmutatásán fáradozik, hogy a kognitív tudományos eredményekre alapozó szabadakarat-ellenes érvek nem konkluzívak, hanem amellet kezd el érvelni, hogy – empirikus eredményekre alapozó ellenérvek ide vagy oda – jó okunk van hinni az erős – minden determináltságot és véletlenszerűséget kizáró – libertáriánus szabad akarat létezésében. Két, szerinte különösen erős érve van erre: a szabad akarat belső tapasztalatának fenomenológiájából vett érv, illetve az abszolút morális felszólításokból vett érv. Értelmezésem szerint mindkettő erősen támaszkodik a könyv egyik központi fogalmára, a fenomenológiai konzervativizmus módszertani tézisére, hiszen az érvelés döntő pontja az, hogy a saját magunkkal kapcsolatos tapasztalataink fenomenológiája megbízható, veridikus eredményekkel szolgál magáról a szabad döntés folyamatáról, illetve a valóban létező abszolút morális kötelességekről.



A libertariánus szabadakarat-fogalom lényegét a szerző két tézisben foglalja össze:

a) lehetőség feltétel: több valós döntési lehetőség áll egy időpillanatban az alany előtt;

b) kontroll feltétel: alapvetően mi, a cselekvők határozzuk meg, e lehetőségek közül melyiket választjuk. Ebből persze adódik egy tulajdonságaitól, motivációitól és történetétől – legalábbis jelentős mértékben – függetlenül működni, hatni képes ágens képe, amely tehát nagyjából a hagyományos mentális szubsztanciának felel meg. Ettől a hagyományos képtől ugyanakkor végül némileg elrugaszkodik Bernáth, amikor a mű vége felé az Ént inkább egyfajta folyamként, változások elnyúló folyamataként fogja föl, amelyben a változások irányát többnyire a tudatos vagy tudattalan motivációk szabják meg, azonban előfordul, hogy ezek több lehetséges csapásirányt, folyammedret is kijelölnek, és ezeken a pontokon lép be a motivációitól többé-kevésbé független Én, aki megválasztja, melyik akarat valósuljon meg. E dinamikus szubjektum-felfogásból Bernáth azt a következtetést is levonja, hogy a szabad akaratú aktusoknak mindenképpen fenomenálisan tudatosnak kell lenniük, hiszen az ágensnek tudomással kell bírnia saját versengő akarat-meghatározó diszpozícióiról.

Persze, tehetjük hozzá, tudomásunk lehet valamiről úgy is, hogy közben nem vagyunk erre irányuló fenomenálisan tudatos állapotban, hiszen a tudatosságnak olyan más fajtái is nyújthatják ezt számunkra, mint az úgynevezett hozzáférési vagy a monitorozási tudatosság.² Bernáth tehát nem nyújtja túlságosan erős igazolását annak a tézisnek, hogy a szabad döntések egyben mindig fenomenálisan tudatos döntések is, és ezért nem evidens központi módszertani elvének, a fenomenológiai konzervativizmusnak az adekvát alkalmazhatósága – erre az ellenvetésre hamarosan még visszatérek.

Bernáth interpretációjában a fenomenológiai konzervativizmus annyit mond ki, hogy ha a világ egy bizonyos *t* tekintetben számomra tapasztalataim során valamilyen *F* tulajdonságúnak tűnik, akkor ez a tény több-kevesebb evidenciát nyújt számomra ahhoz a vélekedéshez, hogy a világ *t* tekintetben *F*. Vagyis, ha nincs legalább ugyanilyen erős ellentétes (a világ *t* tekintetben $\sim F$ volta mellett szóló) evidenciám, akkor tapasztalatom fenomenológiája igazolja a szóban forgó vélekedést. Később e meghatározást Bernáth kiegészíti azzal, hogy – az Én öntranszparenciájának ismert elvére hivatkozva – az elv egy erős változatát is érvényesnek tekinthetjük, amennyiben a világ tapasztalatban megjelenő része én magam vagyok, egy bizonyos aspektusból. Saját szavaival:

„E változat szerint a belső tapasztalat tanulságát csakis valamilyen rendkívül erős érv írhatja felül, amennyiben nem a külvilágról, hanem a belső

világról van szó, azaz arról, hogy milyen a belső tapasztalattal rendelkező én, illetve mit is tapasztal. Azért, mert a belső tapasztalattal rendelkező énről, illetve a belső tapasztalatról magáról csakis a belső tapasztalat nyújt közvetlen információt, minden más csak közvetett érvekkel tud szolgálni.” (203–204. old.)

Természetesen kétségbe lehet vonni mind a transzparenciaelvet vagy annak felhasznált változatát, mind azt a feltevést, hogy az erős verzió hatóköre valóban kiterjed a libertariánus koncepció szerinti döntésekre, ahol olyan tényezők is szerepet kapnak, amelyek első ránézésre szoros értelemben nem tartoznak a tapasztaló Énhez, mint például az, hogy valóban léteznek az ágens előtt nyitva álló alternatívák, vagy hogy nincsenek a döntést determináló tudattalan (akár nem is az alanyhoz tartozó) oksági tényezők. Hiszen az, hogy a világ olyan állapotban van-e, hogy az események alakulásának ténylegesen több metafizikai lehetősége áll az alany előtt egy adott időpillanatban, éppen annyira nem pusztán a saját tapasztaló Énünkről szóló kérdés, mint Bernáth egyik példájában az, hogy a Hold valóban ugyanakkora-e, mint a Nap. Természetesen ezekben a kérdésekben is számít, hogyan tűnnek nekünk az érintett dolgok tapasztalásaink során, ám ennek igazoló erejét viszonylag könnyen felülírhatja valamilyen, a valóságról szóló tudományos bizonyíték. Ugyanezt lehet elmondani abban a kérdésben is, hogy tudatos döntésünket ténylegesen mennyire determinálják tudattalan folyamatok vagy külső tényezők. Ráadásul komoly kétségeink merülhetnek föl azzal kapcsolatban is, hogy az alternatívák közti választás aktusának szükségképpen fenomenálisan tudatosnak kell-e lennie.

Maga a fenomenológiai konzervativizmus mint módszertani elv önmagában ártatlan, és így igencsak plauzibilis elképzelést fogalmaz meg. Ki ne bízna a saját tapasztalatában? Honnan máshonnan erednének a filozófiai problémák – és nem egy tudományos probléma is –, ha nem onnan, hogy tapasztalatainknak ellentmondani látszanak egyes, önmagukban valamelyest plauzibilisnek tűnő vélekedések a világ felépítéséről? Ha tapasztalataink semmiféle evidenciával nem szolgálnának a valóság mibenlétére vonatkozóan, akkor sosem jutott volna eszünkbe, hogy ezen ellentmondásokat komoly, alapos elemzést igénylő problémáknak tekintsük. Ám hogy az egyes kérdések tárgyalásában pontosan mennyire bízhatunk meg a tapasztalatunk fenomenológiájában, azon múlik, hogy összevetve az ellentétes evidenciákat, melyik bizonyul súlyosabb-

2 ■ Ned Block: Concepts of Consciousness. In: David Chalmers (ed.): *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, Oxford, 2002. 206–219. old.

nak. Ha valóban tartalmas általános módszertani elvet akarunk megfogalmazni, akkor kritériumokat kell fölállítanunk a különböző evidenciák erejének összemérésére mind a külvilágról, mind saját énünk-ről szóló tapasztalataink megbízhatóságának vizsgálatához. Sajnos ezzel Bernáth könyve adós maradt – ami persze bizonyos szempontból érthető, hiszen rendkívül komplikált feladatról van szó. Am így önmagában a fenomenológiai konzervativizmusnak vagy akár az erős változatának az elfogadása még nem támasztja alá sem azt, hogy az utóbbi alkalmazható a szabad akarat problémájára, sem azt, hogy ha mégis alkalmazzuk, pontosan miként tegyük ezt. Egyszerűen nem világos, hogyan tudnánk megítélni, melyik oldal evidenciái jönnek ki győztesen az összevetésből. Hiszen *knock-down* érvek egyik oldalon sincsenek – ezt Bernáth is elismeri, és remélem, e recenzióból is kiderül.

Bernáth azzal érvel a fenomenológiai konzervativizmus alkalmazhatósága mellett, hogy az a szabad akarat kérdésében adekvátabb igazoláselméletet nyújt, mint riválisai, az ismeretelméleti externalizmusra és a bayesiánus konfirmációelméletre épülő igazoláselméletek. Míg az előbbieket alkalmazhatósága ellen azzal érvel, hogy nem tud mit mondani arról, vitatott esetben mit higgyünk vagy ne higgyünk, addig az utóbbiak általában feltételeznek egy, az alkalmazás során elfogadottnak tekintett teoretikus keretet, azonban a filozófiai kérdések éppen e keretek igazságát kérdőjelelik meg. Ezek az argumentációk – mint a könyvben majd minden érvelés – természetesen önmagukban nagyon izgalmasak és alaposan átgondoltak, de nyilvánvalóan nem érintik az imént fölvetett problémákat.

A III. fejezet másik érve a szabad akarat létezése mellett a morális felelősség lehetőségfeltételéből vett hagyományos érvhez hasonlít, ám Bernáth verziója némileg eltér az ismert, kantianus eredetű argumentációtól. E változatban ugyanis a felelősségig nem kell eljutnunk, önmagában elegendő a feltétlen morális felszólítások valóságát alapul vennünk. Ezek – Kant kategorikus imperatívuszához hasonlóan – olyan kötelességeknek való megfelelésre szólnának föl minket, amelyeket céljainktól, szándékainktól, hajlamainktól függetlenül mindenképpen teljesítenünk kell. Nem csupán annak elismeréséhez szükséges tehát fogalmilag feltételeznünk a szabad akarat létezését, hogy felelősnek tarthassuk egymást (és saját magunkat) egy ilyen kötelesség elmulasztásáért, hanem már önmagában ahhoz is, hogy egy abszolút felszólítás értelmes legyen. Értelmetlen ugyanis olyan lényeket helyzetükre és tulajdonságaikra tekintet nélkül felszólítanunk valamire, akik nem képesek e fölszólításnak eleget tenni, vagy a végrehajtás nem rajtuk, hanem a véletlennek, azaz a vakszerencsén múlik. Sőt épp azért fogjuk fel e felszólításokat feltétlenként, mert e fogalom abban a tapasztalatban gyökereszik, amelyet akkor élünk át, ha a feltétlen felszólítás tárgyul szolgáló cselekedettel ellentétes cselekedetre

is motiválva vagyunk. Az ilyen dilemmatikus döntési helyzetek pedig, mint láttuk, magukban foglalják a szabad akarat működésének megtapasztalását. Bernáth mindezt alapos fogalmi és fenomenológiai elemzéssel támasztja alá. Azt a tényt pedig, hogy valóban léteznek erős (abszolút) morális kötelességek, amelyek szabad akarral rendelkező lények esetében számukra feltétlen felszólításokat involváltnak, nos ezt Bernáth szerint éppen az utóbbiak belső tapasztalatából tudhatjuk, természetesen a belső tapasztalat megbízhatóságát kimondó fenomenológiai konzervativizmus alapján.

A második tartalmi egység második részében, vagyis a IV. fejezetben tér rá Bernáth azokra az érvekre, amelyek a szabad akarat mellett, a döntések és cselekvések belső tapasztalatának fenomenológiájából vett érvekkel szemben a szabad akarat létezésének tagadását vagy legalábbis az abban való kételkedést igyekeznek alátámasztani. Ezek természetesen metafizikai érvek, vagyis a világ felépítéséről és alapvető tulajdonságairól szóló meggyőződésre építenek, amelyben ugyanakkor fontos szerepet játszanak a tudományos eredmények is – bár éppen hogy nem a korábbiakban tárgyalt kognitív tudományos eredmények. Bernáth alapvetően három ilyesfajta metafizikai meggyőződésen alapuló érvet tárgyal: a fizikai világ oksági zártságából, a világ determinisztikus felépítéséből, valamint az einsteini időfelfogásból következő fatalizmusból vett érvet. Viszonylag könnyen belátható, hogy az utóbbi kettő miért zárja ki a szabad akarat létezését, hiszen a (kemény) determinizmus és a fatalizmus hagyományosan a szabad akarat létezését elfogadó libertariánus elméletek riválisa, mivel mindkettő kizárja, hogy valós alternatív lehetőségek állnának a cselekvő szubjektum rendelkezésére.

Az elsővel kapcsolatban azonban nem ennyire egyszerű a helyzet, hiszen a zártsági tézis csak annyit mond ki, hogy minden fizikai eseménynek (így a testi cselekvéseknek is) van légséges fizikai okuk, vagyis bekövetkezésük teljes mértékben magyarázható fizikai okokkal. Ám miért ne lehetne a szabad akarat maga fizikai ok? Ez elsőre egyáltalán nem tűnik képtelenségnek, amit az a tény is mutat, hogy a szabad akarat kérdését legtöbbször a fizikalizmus problémájától – vagyis attól a kérdéstől, igaz-e, hogy minden létező fizikai létező – függetlenül szokás tárgyalni. Bernáth ezzel nem ért egyet: szerinte az a szabad akarat, amely jellemző módon a dilemmatikus döntési szituációkról szerzett belső tapasztalatunkban megmutatkozik, nem lehet fizikai létező. Méghozzá azért nem, mert, ahogy írja, „elvi okokból nem lehet olyasmi a fizikai világ része, mint egy olyan akarat, amelynek irányultsága annak ellenére nem véletlenszerű, hogy a múlt fizikai vagy más részei előre nem határozzák meg, melyik nyitott lehetőség irányába fordul” (148. old.). Másképp: nehéz elképzelni

egy olyan fizikai létezőt, amelynek viselkedését nem határozzák meg sem determinisztikus, sem indeterminisztikus törvények. Amely tehát, mintegy független elemként, kilóg, szigetként elkülönül a fizikai létezők sorából. Ha pedig a szabad akarat nem lehet fizikai jelenség, akkor az oksági zárttság tétele szerint nem is hozhatna létre semmilyen fizikai eseményt, így nem lehetne cselekedeteink oka – ami pedig a leglényegesebb tulajdonsága, nélküle nem volna valódi akarat.

Bernáth a fejezet nagy részében amellett érvel, hogy e három népszerű metafizikai meggyőződés egyike sem kényszerítő erejű, sőt jó indokaink vannak kételkedni bennük. Az argumentációk részleteibe nem belemerülve kijelenthető, hogy alaposan átgondolt, komolyan veendő megfontolásokról van szó, amelyek bár vitathatók, de sohasem megalapozatlannak vagy ad hoc jellegűek – még ha egyes állítások kissé meghökkentőnek tűnnek is. Például az, amely szerint a szabad akarral rendelkező nem-fizikai Én képes lehet energiát közölni egy fizikai rendszerrel; vagy az, miszerint abból a tényből, hogy eddig még nem találkoztunk olyan fizikai rendszerrel, amelyben ne lett volna érvényes az energiamegmaradás elve, induktíve nem következtethetünk arra, hogy ez az agyra mint fizikai rendszerre is igaz; vagy az, amelyik feleleveníti Descartes azon gondolatát, hogy a nem-fizikai Én vagy szubsztancia nem vektoros módon fejt ki hatást a fizikai világban, vagyis csak a fizikai mozgás irányát határozza meg, energiamennyiséget nem közöl (154–156. old.). Ez a IV. fejezet tartalmazza talán a mű legvitathatóbb állásfoglalásait, lévén hogy olyan óriási hagyományos metafizikai kérdéseket tárgyal, és foglal bennük határozottan állást, mint az idő metafizikája, az okság természete, a tudományos és a metafizikai realizmus kérdése stb. Valószínűleg e lapokon minden olvasó talál olyan okfejtést, amelyet némileg leegyszerűsítőnek, elnagyoltnak vagy elfogultnak érez – de hát ez nem is lehetne máshogy, ha valaki mindezt 40–50 oldalban tárgyalja. A könyv e részeit inkább csak összefoglalásokként, mintsem részletes argumentációként kell olvasnunk, hiszen e témák tárgyalása önmagában egy (ha nem több) monográfiát igényelne – Bernáth meg is adja a további szakirodalom adatait a kíváncsi olvasóknak.

Mi több, a fizikai zárttság tézisével szemben érvelve Bernáth még egy istenérvet is előad, méghozzá az antropikus elvre alapozó érv egy sajátos változatát. Ha a szabad döntésekre képes nem-fizikai Én beavatkozását a fizikai világba azzal szeretnénk kizárni, hogy ez a determinisztikus vagy indeterminisztikus törvények által uralt fizikai valóságnak és a nem-fizikai Én akarati struktúrájának rendkívül valószínűtlen harmóniáját követelné meg, akkor ennek ellene vehető a feltevés, hogy a fizikai komplexitás egy szintjén szükségképp megjelenik az e komplex rendszerrel harmóniában tevékenykedő nem-fizikai – és hangsúlyosan morális felszólításokra érzékeny – ágens.

Ám azt, hogy ez miért volna így, miért olyan a világunk, hogy ez szükségképp bekövetkezik, csak egy tervező Isten létezése és szándékai magyarázhatják. A későbbiekben ez még kiegészül egy másik istenérvvel, amely a lelkiismeret megbízhatóságát értelmezi úgy, hogy az érzékeny az objektív morális értékek valóságára és rendjére – ne feledjük, Bernáth hisz abban, hogy léteznek abszolút kötelességek –, ám ezt a harmóniát ismét csak egy végtelen nagy hatalmú és jóságos Isten létezése és tevékenysége magyarázhatja. Nem véletlen, hogy Bernáth itt utal először arra, hogy a szabad akarat vitájának hátterében a nagy világképek vitája áll – ami az utolsó rész fő témája lesz.

A könyv egyik legizgalmasabb, ugyancsak provokatív része szintén itt, a IV. fejezetben található, ahol a szerző a relativitáselmélet bevett értelmezéséből fakadó eternalista-fatalista metafizika ellen érvel. A téma bonyolultsága ellenére rendkívül világosan és meggyőzően mutatja meg, hogy egy ilyen eternalista modellben nem lehetne helye kontinuum tudatos tapasztalatoknak: ha minden elemi teridőszegmens állandó és változatlan, és a világegyetem voltaképpen ezek mozaikszerű elrendeződése, akkor egyik tapasztalat váltja a másikat, akárcsak a hozzájuk tartozó tapasztaló elmék. Ezzel szemben – legalábbis Bernáth szerint – hétköznapi tapasztalatainkban kiirthatatlanul jelen van az átmenetek miatt a folyamatosság élménye és a folyamatos változásokban megőrződő, numerikusan azonos elme folyamatos jelenléte. És Bernáth természetesen itt is, abszolút hitelt ad a tapasztalat fenomenológiájának, olyannyira, hogy a velejáró inkompatibilitás miatt inkább elvetné a relativitáselmélet sztenderd értelmezését, és a Lorentz-féle értelmezés mellett kötelezi el magát.

Az eddigiekből jól látszik, hogy a könyv második tartalmi része egy hagyományos, érvelő filozófiai mű képét mutatja: a szerző először bemutatja az általa legerősebbnek tartott érveket a szabad akarat létezése

3 ■ Ez a bizalom olyan nagy, hogy a belső tapasztalat fenomenológiája által megátmogatótt álláspontot Bernáth szerint csak akkor indokolt felülbírálnunk, ha egy kétségbevonhatatlan empirikus adatok által alátámasztott álláspont logikailag összeegyeztethetetlen vele. Hogy empirikus eljárással ilyen egyértelmű cáfolat egyáltalán bármilyen területen lehetséges-e, az a tudományfilozófia egyik jól ismert problémája – mindenestre fölmerül a gyanú, hogy itt Bernáth megugorhatatlanul magasra tette a lécet.

4 ■ Ezzel kapcsolatban fontosnak tartom megjegyezni, hogy Bernáth értékelése a tudatos mentális jelenségeknek a tudományos magyarázatára tett erőfeszítések teljes kudarcáról szerintem eltúlzott. Nekem úgy tűnik, hogy mind az empirikus kutatási eredmények, amelyek sikerrel azonosítják egyre több tudatos mentális állapot, esemény lokalizált agyi korrelátumát, mind a tudatosság fogalmának filozófiai elemzései előrelépést jelentenek e területen. Az előbbiek egyre jobban megerősítik azt a hipotézist, hogy a tudatosság agyi neurális folyamatokkal áll szoros kapcsolatban, az utóbbiak a tudatosság különböző formáinak elkülönítésével mentális életünkben betöltött szerepüket tisztázták vagy legalábbis ebbe az irányba tettek lépéseket.

mellett, majd igyekszik megvédeni az így kapott koncepciót a lehetséges és ismert ellenérvektől. A végére érve Bernáth elköteleződik amellett, hogy míg a saját tapasztalatunk fenomenológiája – a fenomenológiai konzervativizmus módszertani elvére támaszkodva – erős érvekkel szolgál a libertariánus szabad akarat léteztetése mellett, hasonlóan erős érveket nem nyújtanak sem az első részben tárgyalt kognitív tudományos eredményekre alapozott érvek, sem a libertariánus szabadakarat-fogalom ellentmondásosságából kiinduló érv, sem pedig a IV. fejezet metafizikai megfontolásai. A mű első négy fejezetében Bernáth tehát hagyományos értelemben elkötelezett filozófusnak mutatkozik meg, akinek meggyőződése, hogy az általa képviselt álláspont mellett erősebb érvek szólnak, mint ellene, és erről az olvasókat is racionális argumentációval igyekszik meggyőzni.

Elhhez képest eléggé váratlan – bár erre egyes megnyilatkozások már korábban is utaltak –, hogy a könyv utolsó fejezetében Bernáth egy lépéssel hátrébb lép, és a két álláspont viszonyát egyfajta homéroszi küzdelemként írja le, amelyben végső soron egy szcientista, a tudomány episztemikus elsőbbségét valló „progresszív” metafizika küzd egy „konzervatív”, a saját tapasztalatainak fenomenológiájának nagymértékben hitelt adó³ és teológiailag elkötelezett metafizikai-módszertani koncepcióval.

Hogy így érdemes értelmeznünk vagy kereteznünk a szabad akarat léteztetése körüli vitát, azt Bernáth szerint elsősorban a tudomány sikereiből vagy az e sikerek nyomán megfigyelhető tendenciákból levont következtetések értékelésének eltérései indokolják. Ezen induktív érvekkel ugyanis mindig szembeállíthatók a sikertelenségekből kiinduló, ezért ellenkező eredményekre vezető induktív általánosítások. Ennélfogva az, hogy melyik induktív általánosításnak hiszünk, valamiféle előzetes, nagyobb módszertani és metafizikai képnek a függvénye kell, hogy legyen. Nevezetesen annak, hogy a tudományt sikertörténetnek, ezért alapvetően más – tévedésnek vagy babonának bizonyuló – kezdeményezésekkel ellentétben plauzibilis és sikerrel kecsegtető vállalkozásnak látjuk-e, vagy pedig – Bernáth nyilvánvalónak tűnő állásfoglalásával megegyezően – inkább csak egynek a véges és végső soron kudarcos emberi vállalkozások hosszú sorában. Az ő megfogalmazásában:

„Röviden amellet érveltem, hogy az ilyen induktív érvek működése attól függ, hogy milyen keretbe ágyazódnak be. Hogy valamilyen tudomány X idő lefolyása alatt megmutatta, hogy a , b , és c jelenség pusztán fizikai okokkal rendelkezik/determinisztikus természeti törvények hatálya alá esik/a téridő öröktől rögzített részeként értelmezhető, abból egyaránt lehet arra következtetni, hogy egy másik, valamilyen szempontból hasonló d jelenség esetében is ez sikerülni fog, de arra is, hogy mivel X idő lefolyása alatt d -ről ezek egyikét sem sikerült egye-

lőre megmutatni, ezért d jelenség alapvetően különbözik a , b , és c jelenségtől, s *nem* pusztán fizikai okokkal rendelkezik/*nem* determinisztikus természeti törvények hatálya alá esik/*nem* értelmezhető a téridő öröktől rögzített részeként. Az, hogy ki melyik következtetést vonja le, az – állítottam – elsősorban az általános történelemszemléletétől függ.” (201. old., kiemelések az eredetiben – M. M.)

Nem egészen világos, pontosan mi ennek az érveknek a szándékolt konklúziója. Az, hogy

a) a tudomány sikereire alapozó induktív érveléssel mindig szembeállítható egy másik, ellentétes irányú induktív érvelés; vagy pedig az, hogy

b) a tudomány – elsősorban a tudatos mentális jelenségek magyarázatával kapcsolatos – eddigi sikertelensége az evidencia, hogy a sikerességből vett induktív érv nem eléggé erős.

Amennyiben az első értelmezést választjuk, úgy egyszerűen van két ellentétes konklúzióval szolgáló induktív érvünk – ebben az esetben az induktív érvek értékelésének sztenderd módszereivel kell megállapítanunk, melyik érv az erősebb.⁴ A második értelmezés viszont rossz érvnek tűnik: Bernáth túláltalánosítással vádolja a tudomány sikereire alapozó induktív érveket, azt állítva, hogy nem eléggé reprezentatív mintából következtetnek a teljes alapsokság valamelyik, a mintában nem szereplő elemére. Ez legitim érvelés lehet, ha előadója egyben a releváns eltérést is sikeresen azonosítja a minta elemei és azon elem között, amelyre szerinte tévesen terjesztjük ki a mintában megfigyelt tulajdonságot. Tehát nem elég kijelenteni, hogy a különbség nyilvánvaló, hanem – mivel a kiterjesztés kudarcos – meg is kell nevezni, mi az a különbség, amely felelős a kudarcért. Különösen így van ez a jövő idejű konklúzióval rendelkező induktív következtetések esetében, mint amilyenek itt is dolgunk van. Ha Kriszta, aki kitűnő autodidakta amatőr autószerelő hírében áll, eddig számos különböző típusú kocsit meg tudott javítani, de még sosem javított mondjuk Peugeot-t, akkor joggal bízhatunk induktíve abban, hogy ha elviszünk hozzá egy lerobant Peugeot-t, képes lesz megjavítani. Ha a javítás egy jó darabig nem sikerül, az felkeltheti a gyanút, hogy a Peugeot-kban van valami, amiben eltérnek a Kriszta által eddig megszerelt autóktól, ezért komolyan kételkedhetünk, hogy valaha is meg tudja-e megjavítani. Ám amíg e lényegi különbségre nem jövünk rá, továbbra is joggal bízhatunk benne, hogy Kriszta előbb-utóbb megszereli azt a fránya Peugeot-t.

Ezt persze Bernáth is tudja, hiszen az érv kifejtése után így ír:

„A vita tárgya éppen az, hogy bár a tudatosság, a lelkiismeret, a szabad döntések és az általuk oko-

zott fizikai jelenségek természete és oksági története első szám egyes személyű perspektívából nagyon különbözőnek tűnik a már determinisztikusnak [sic!] és fizikailag zárt rendszerek oksági történetétől és természetétől, nem lehetséges-e, hogy az előbbiek mégiscsak nagyon hasonlítanak az utóbbiakra. Így akármit is gondoljunk előzetesen arról, hogy a tudományok mit lesznek képesek megmutatni ezekről a jelenségekről, ez nem alapulhat a hasonlóságukkal kapcsolatos előzetes tudásra (hiszen, ismétlem, éppen a hasonlóság mértéke a vita tárgya), csak előzetes elköteleződéseinkre azzal kapcsolatban, hogy szerintünk milyen is a világ.” (202. old.)

Azon hosszan lehet vitatkozni – ahogy a filozófusok szokták –, hogy ténylegesen milyen különbségek állnak fenn a tudatos jelenségek és a fizikai rendszerek között (személy szerint hajlok arra, hogy erre lehetetlen ilyen általánosságban válaszolni, hiszen az utóbbiak is elképesztő változatosságot mutatnak). Az azonban eléggé biztosnak tűnik, hogy az agyi, illetve a testi folyamatok számos releváns szempontból hasonlítanak azokhoz a fizikai jelenségekhez, amelyek a mintában megerősítik a kérdéses induktív általánosítást. Úgy vélem tehát, hogy ameddig elég erős érvekkel nem azonosítottunk valamilyen határozott lényegi különbséget a tudatos állapotok és a tudomány által eddig sikeresen magyarázott, megragadott jelenségek között, addig semmi okunk kételkedni az agyunkkal és a szándékos cselekedeteinkkel kapcsolatos jelenségekről az e sikerekből levezetett induktív következtetéseinkben.

A világképek heroikus küzdelmének bemutatása során Bernáth a tudományos megismerést helyenként kifejezetten szembeállítja mind a józan ésszel és az önismerettel, mind a filozófiával, ez utóbbiakat „eltérő ismeretforrásnak” (196. old.) titulálva. Szerinte tehát a belső tapasztalatra erősen támaszkodó, annak fenomenológiájából következtetéseket levonó és ezeket elméletté gyűrő konzervatív metafizika nem tartozik a tudományhoz. A két szembenálló világkép közötti viszonyt pedig már-már kuhni összemérhetlenségként jellemzi – a 221. oldalon használja is az „összemérhetlenség” szót. A mű utolsó fejezetének visszatérő motívuma, hogy ezen álláspontok, átfogó világképek között nem lehetséges racionális vita, hiszen az alapvető kiindulópontokban és módszertani elvekben sem értenek egyet. Míg a konzervatív metafizikát a fenomenológiai konzervativizmus elfogadása és ezért a saját tapasztalatainkba vetett feltétlen – vagy legalábbis alig-alig megrendíthető – bizalom jellemezné, addig a szcientista progresszív metafizika legfőbb sajátossága Bernáth szerint az, hogy nem ad túl nagy episztemikus hitelt a belső tapasztalatnak, vagyis nem kell nagyon erős ellenkező irányú bizonyíték ahhoz, hogy a belső tapasztalat tanúsága helyett inkább ez utóbbinak higgyünk. Sőt képviselői abban bíznak, hogy a belső tapasztalat fenomenoló-

giájából származó elképzelésekről előbb-utóbb – a tudomány újabb és újabb felfedezései révén – kiderül majd: tévesek.

De még csak nem is pusztán arról van szó, hogy a két oldalon egymástól eltérő fundamentális ismeretelméleti elveket vallanak. Bernáth több helyen nem egyszerűen a tudományos megismerés sikerességéhez való viszonyt említi olyanként, ami elhatárolja a két küzdő felet egymástól, hanem a progresszív oldal jellemzésekor egyenesen a tudomány „kvázimissziási” szerepéről, vagyis arról az elképzelésről beszél, hogy a tudomány lenne „az emberi haladás fő letéteményese”. Sőt már a fogalomhasználata – „konzervatív” vs. „szcientista progresszív” – is azt sugallja, hogy a szabad akarat problémája nem, vagy nem csak filozófiatudományi szakkérdés, mert ebben a vitában egész világnézetek és alapbeállítódások ütköznek meg egymással. Az *Epilógus*ban Bernáth össze is köti a szabadakarat-vitában elfoglalt álláspontokat a „progresszív” és a „konzervatív” politikafilozófiai álláspontokkal. Egy másik helyen (211. old.) az ellenfélként azonosított szcientista, progresszív metafizikát egyenesen vallásos vízióhoz hasonlítja.

Nagyon furcsa lépés ez a számomra. Mintha a szabad akarat problémája nem egy tudományos probléma lenne – jelesül főként filozófiatudományi probléma, amely természetesen más diszciplínákat is érint –, hanem a „tudomány” (vagy legalábbis a rá támaszkodó „világnézet”) állna szemben a „filozófiát”, vagy pedig a hétköznapi tapasztalatot magába foglaló világnézettel, méghozzá racionális eszközökkel elvileg sem föloldható módon. Mintha a filozófia, de legalábbis a metafizika nem épp arról szólna, hogy megvizsgáljuk a valóság alapvető természetéről szóló különféle álláspontok mellett és ellen szóló érveket. Bernáthnak persze tökéletesen igaza van abban, hogy a szabad akarat problémája nem szigetelhető el telje-

5 ■ Azt hiszem, ezt az értelmezést támasztja alá az is, hogy míg a gondolatmenet többi részében Bernáth mindvégig irigylésre méltóan következetes, a homéroszi küzdelmet sokszor egymásnak ellentmondó kijelentésekkel írja le és indokolja meg. Íme két példa: „a szabad akaratnak ezt a robusztus és a személyes moralitáshoz kapcsolódó fogalmát soha senkinek nem kell elvetnie, aki megértette e szabadságnak a moralitásban betöltött központi szerepét, akármilyen kísérleti eredményekkel álljanak is elő a jövőben a kognitív vagy más tudományok.” (24. old.), illetve „a konzervatív metafizikus akkor vetné el a szabad akaratba vetett hitét, ha demonstrálni lehetne számára empirikusan, hogy mindenféle döntés előzetesen rögzítve van olyan módon, hogy a tudósok tényleg mindig vagy szinte mindig meg tudják jósolni a döntések kimenetelét” (205–206. old.). „A progresszív metafizika képviselőjének ugyanis nem kell azt állítania (és többnyire nem is állítja azt), hogy a belső tapasztalat teljességgel megbízhatatlan, pusztán azt, hogy a belső tapasztalat igazoló ereje önmagában csekély valamilyen más igazolási formához vagy formákhoz képest” (207. old.), illetve „a szcientista [sic!] progresszivizmus [sic!] valamennyi tekintélytől megfosztja a belső tapasztalatot [sic!], és átruházza a természettudományra” (210. old.).

6 ■ Ilyesfajta, episztemológiai premisszákat felhasználó, szabad akarat melletti transzcendentális érveket az utóbbi időben Robert Lockie fejtett ki részletesen nagyhatású könyvében: *Free Will and Epistemology: A Defence of the Transcendental Argument for Freedom*. Bloomsbury, London – New York, 2018.

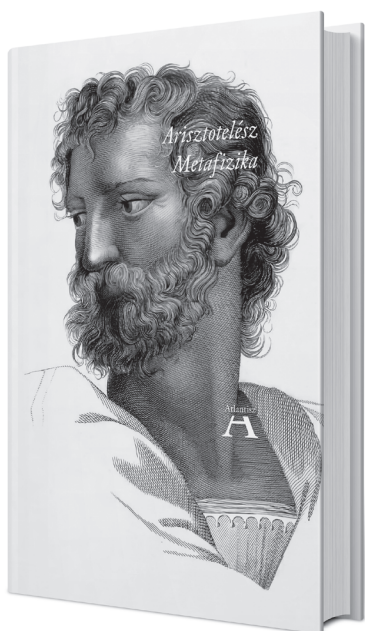
sen más metafizikai és egyéb filozófiai kérdésektől. Csakhogy ez lényegileg minden filozófiai problémára igaz, és ha ezt figyelembe véve azt gondoljuk, hogy filozófiai álláspontjainkat végső soron nem érvek és ellenérvek, hanem előzetes kognitív diszpozíciók (*biases*) hatására alakítjuk ki, akkor szerintem túlságosan szkeptikus képet festünk a filozófia művelésének mibenlétéről. Abból, hogy egyik oldalon sincsenek konkluzív érvek, nem következik, hogy az érveknek végső soron nincs szerepük és hatásuk álláspontunk kialakításában.

Indokolatlannak látom tehát a vitának mind azon beállítását, hogy az végső soron racionális érveken túlmutató, összemérhetetlen álláspontok küzdelme, mind azt a kiterjesztését, amely ezen álláspontokat végső soron teljes vallási-politikai-világnézeti csomagokként fogja fel. Ezt sem a szemben álló induktív érvek problémája, sem a fenomenológiai konzervativizmus érvényességének kérdése nem indokolja. Ami az elsőt illeti, valóban nehéz meghatározni, pontosan milyen és mennyire megbízható induktív következtetéseket vonhatunk le a tudomány eddigi eredményeiből és hogy milyen, mennyire megbízható episztemikus viszonyban állunk belső tapasztalati Énünkkel. Az ilyesfajta kérdéseknek azonban létezik kiterjedt filozófiai szakirodalma, így nem látom, miért kéne föltennünk a kezünket azt mondván, hogy itt a racionalitás hatókörének végére értünk. Ami pedig a fenomenológiai konzervativizmust illeti, az önmagában egy egészen ártatlan módszertani elv. Nem hiszem, hogy bárki kétségbe vonná, hogy valamekkora hitelt kell adnunk személyes tapasztalatainknak. A kérdés természetesen az, hogy mekkora hitelt adjunk nekik, és hogyan tudjuk őket összevetni a többé-kevésbé megalapozott tudományos elméletek vagy módszertanok következményeiként adódó állítások megbízhatóságával. Ráadásul az sem egyértelmű, hogy a természettudományos eredmények mindenképpen csak a szabad akarat létezése ellen szólhatnak, hogy a tudomány fejlődésével nem éppen a szabad akarat melletti álláspont nyer-e egyszer megerősítést. Mint azt éppen Bernáthtól (is) tudhatjuk, a valódi, súlyos filozófiai érvek az akaratszabadsággal szemben metafizikai és metodológiai jellegűek. Abból, hogy mondjuk 200 éve elképzelhetetlennek tűnt, hogy egyszer majd épp a tudomány szolgál bizonyossággal a világ eseményeinek determinisztikus felfogásával szemben, nem következett az, hogy végül ne így legyen. Ugyanígy abból, hogy most inkább az akaratszabadság elismerésével ellenkező irányba mutatnak a tudományos evidenciák, nem következik, hogy ez mindig is így lesz. A tudomány nyitott – még ha ez olykor vaskos meglepetéseket okoz is, amelyek alapján át kell értékelnünk metafizikai és metodológiai nézeteinket. Egy szó, mint száz, jómagam a mű ezen részét kissé fölösleges és félrevezető kerülőútnak látom, amelyet

sem a korábbiak, sem a könyv legutolsó gondolatmenete nem indokol, és azokhoz nem tesz igazán hozzá semmit.⁵

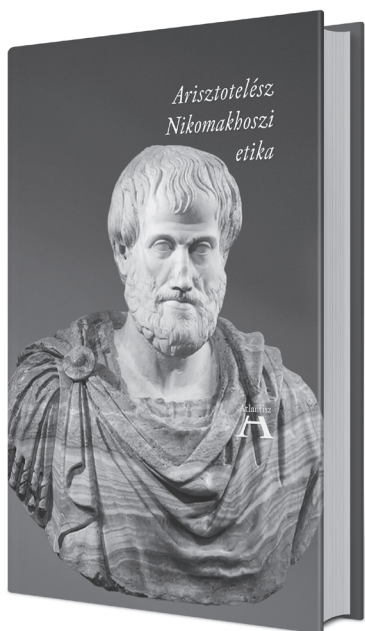
A mű utolsó fejezetének második fele ugyanis egy újabb csavart tartogat (lassan ki kell tennem a *spoiler alert* jelzést, azt hiszem). Miután Bernáth megoldhatatlan episztemikus patthelyzetként jellemezte a világképek küzdelmét, maga is hajlik arra, hogy ezt szkeptikus kihívásként értékelje, amelyet episztemikus felszólításként értelmezhetünk arra nézve, fügesszük föl ítéleteinket a szabad akarat létezésével kapcsolatban. A progresszív metafizikus azonban nem értelmezheti így a helyzetet, hiszen, ha szerinte nincs szabad akarat, akkor nem létezhetnek feltétlen episztemikus felszólítások sem, ahogy ezt a morális felszólításokkal kapcsolatban már láttuk. Értelmetlen felszólítani valakit álláspontja alapos átgondolására vagy felfüggesztésére, ha az nem rajta múlik. Ezzel szemben a konzervatív metafizikus nagyon is képes így értelmezni a helyzetet, hiszen szerinte alapvetően rajtunk múlik, melyik episztemikus alapállást, világképet tesszük magunkévá. Ez az aszimmetria mutatja meg Bernáth szerint a konzervatív álláspont előnyét vetélytársával szemben. Az előbbi ugyanis képes mintegy „beépíteni” saját világképébe e szkeptikus kihívást, míg az utóbbi nem, sőt ami a döntő, nem is ellenezheti semmivel ellenfele e lépését, mivel nem intézhet hozzá episztemikus felszólítást arra nézve, hogy ne tulajdonítson komoly normatív súlyt a szkeptikus kihívásnak, ha egyszer nem hisz az episztemikus felszólítások létezésében és komolyan vehetőségében. Így Bernáth szerint a konzervatív metafizika előnye abban áll, hogy a szkeptikus kihívást komolyan véve képes felkészülni mindkét lehetőségre: arra is, ha igaza van, és létezik a szabad akarat, és arra is, ha nincs igaza, és az nem létezik – így hát indokoltan nem tesz eleget az ítéletfelfüggesztésre való felszólításnak. Ezzel szemben a progresszív metafizikus elméleti építménye összeomlik, ha nincs igaza, hiszen akkor kiderül, hogy komolyan kellett volna vennie az episztemikus felszólítást. Így a konzervatív metafizikus elköteleződése a feltétlen felszólítások és így a szabad akarat létezése mellett, habár nem igazolt (nincsenek mellette K. O. érvek), mégis jogosult, vagyis episztemikusan nem kritizálható konzisztens módon.

A végső érv tehát Bernáth fejtegetése szerint a libertáriánus koncepció nagyobb racionalitása mellett a szabad akarat mellett a transzcendentális érvelés: ha egyáltalán értelmesen fölmerül a kérdés, hogy higgyünk-e a szabad akaratban, akkor a szabad akaratnak léteznie kell, hiszen különben értelmetlen volna a felszólítás arra, hogy találjuk meg a helyes választ a kérdésre, és vessük el a helytelent.⁶ A szabad akarat tagadása tehát egy sajátos – talán leginkább performatív – értelemben öncáfoló: ha egyáltalán elismerjük, hogy létezhetnek valamelyest



meggyőző – tehát vélekedéseink rendszerének átalakítására irányuló, episztemikus felszólításként értelmezendő – érvek bármelyik oldalon, akkor létezik szabad akarat. Azt hiszem, ez a legerősebb érv a szabad akarat létezése, pontosabban erről szóló meggyőződésünk racionalitása mellett. Kérdés persze, ez az argumentáció mennyire „győzi meg” a szabad akarat létezésében kételkedő vitapartnert. Nincs ugyanis ellentmondás – legalábbis logikai ellentmondás nincs – abban, hogy tagadjuk a racionalitás hagyományos felfogását és a szabadakarat-vita értelmességét. És hát a progresszív metafizikus akár mondhatja azt is, hogy nem létező kihívásokra felkészülni nem intellektuális érdem. Abból, hogy nagyobb esélyt esünk, ha esetleg megbotlunk, nem következik, hogy rosszabb úton járunk, mint az, aki számára az orra esés kockázata kisebb.

Mit is mondhatnék zárásképpen? Remélem sikerült érzékeltetnem: az utóbbi jónéhány év egyik legjobb, de mindenképpen legambiciózusabb magyar nyelvű filozófiai könyvéről van szó. Tessék elolvasni!⁷ □



ATLANTISZ KÖNYVSZIGET

1061 Budapest, Király utca 2., Anker-ház
Tel.: (36 1) 267 6258 • E-mail: atlkonyv@t-online.hu
www.atlantiszkiado.hu

⁷ ■ Nem akartam a főszöveget terhelni ezzel, de sajnos nem hallgatható el, hogy a mű könyvészeti színvonala éles ellentétben áll magas szakmai kvalitásaival. Ahogy már az a recenzióban szereplő idézetekből is látszik, a szöveg tele van elütésekkel, nyomdahibákkal, szintaktikailag össze nem álló mondatokkal. Ezek között ráadásul akadnak szisztematikus, a könyvön végighúzódnó furcsaságok, mint az „önkéntelen” vagy a „szientizmus”, és egészen szembeötlő hibák is, mint az einsteini értelmezés alternatíváját kidolgozó „Konrad Lorentz” (184. old.). És bár nem néztem át szisztematikusán, a hivatkozások kezelése sem tűnik túl alaposnak, rögtön az 1. lábjegyzet hivatkozik ugyanis „Fischer 2015”-re, amely tétel azonban nem szerepel az *Irodalomjegyzék*ben. Szomorú, hogy egy ilyen fontos mű kiadása nem ért meg a kiadónak még egy szerkesztői és korrektori kört.