

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2016/2 (60. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Szabadság

Tartalom

Szabadság (Ambrus Gergely – Mester Béla)	5
--	---

TANULMÁNY

HUORANSZKI FERENC: Racionális képességek és metafizikai szabadság	11
GYARMATHY ÁKOS: Frankfurt-esetek és alternatívák: válasz a dilemmára	26
BERNÁTH LÁSZLÓ – TŐZSÉR JÁNOS: Szabad akarat és ágens-okozás	46
SZÉKELY LÁSZLÓ: Indeterminizmus, kvantummechanika és akarat szabadság Karl Popper „nyitott világegyetem”-ében	67
TÓTH OLIVÉR ISTVÁN: „Az értelem nincs olyképpen alávétve a véletlennek, mint a test” Spinoza az értelem szabadságáról egy középkori vita kontextusában	83
SZEGEDI NÓRA: A szabadság mint autonómia: Kant	100
KISS CSABA: Hegel, Tocqueville és a szabadság két fogalma	129
MAROSÁN BENCE PÉTER: Sartre és a szabadság határai A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában	144

SZEMLE

FAZAKAS ISTVÁN: Takács Ádám: <i>A fenomen és tárgya</i>	161
NAGY JÓZSEF: Bevezetés a világvégéhez	165
E számunk szerzői	169
Summaries	171

Szabadság

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2016. évi 2. számában a szabadság különböző – metafizikai, etikai, politikafilozófiai – aspektusairól közlünk írásokat, kortárs és történeti szerzőkről, témákról egyaránt.

Huoranszki Ferenc *Racionális képességek és metafizikai szabadság* című írásának tézise szerint a morális megítélhetőséghez szükséges szabadságnak metafizikai, és nem vagy nem csak pszichológiai feltételei vannak. Kondicionális elemzése szerint az alany csak olyan cselekedetekért felelős, amelyeket képes lenne megtenni vagy elkerülni. Az pedig, hogy az alany mit képes megtenni, nemcsak általános képességein, hanem a konkrét helyzetben a cselekvés kivitelezéséhez szükséges lehetőségeken is múlik. (Egy bezárt szobában lévő személy nem felelős azért, hogy nem megy ki a szobából – általános képességei megvannak ehhez, konkrét lehetőségei azonban hiányoznak.) A képességek és diszpozíciók sok tekintetben hasonlítanak egymáshoz, azonban a képességek, Huoranszki szerint, mégsem diszpozíciók. Ezzel összhangban a felelősség tulajdoníthatóságának feltétele szerinte nem az erkölcsi habitus, a helyes cselekvésre való diszpozíció: a bátor és a gyáva ember egyaránt képes arra, hogy ha úgy dönt, a bátor cselekedetet hajtsa végre, noha habitusuk, diszpozíciójuk különbözik. Az erkölcsi megítélhetőség lényegi feltétele Huoranszki szerint a *racionális kontroll* megléte, az, hogy az alany *megfontolásai és döntései alapján* képes valamit megtenni vagy elkerülni. E nézet következménye, hogy az erkölcsi megítélhetőséghez szükséges képességek igen illékonyak, erősen érzékenyek a külső és belső változásokra. Birtoklásukat lehetetlenné teheti például a környezet változása, vagy éppen a stressz. Mindebből azonban nem következik, hogy soha senki ne lenne képes a racionális kontrollra; a metafizikai szabadság feltételei olykor teljesülnek.

Gyarmathy Ákos *Frankfurt-esetek és alternatívák: válasz a dilemmára* című tanulmánya is az erkölcsi felelősség tulajdoníthatóságának a feltételeivel foglalkozik (és egy bizonyos ponton reagál Huoranszki álláspontjára is). Abban a vitában fogalmaz meg egy érvet, amelyik az úgynevezett alternatív lehetőségek elvét valószínűsíti és azok között folyik, akik a felelősséget ahhoz kötik, hogy a cselekvésnek az

alany-e a forrása, az alany kontrollja alatt áll-e. Az utóbbi, a kortárs irodalomban Harry Frankfurttól eredeztethető javaslat szerint a cselekvő akkor felelős tettéért, ha az az ő akaratából történik meg, függetlenül attól, hogy van-e lehetősége másképp cselekedni. A feljebb említett egyszerű példát tovább szöve: tegyük fel, hogy egy szerzetes úgy dönt, hátralevő életét a cellájában, meditálással tölti. Tudtán kívül ugyanakkor a cella ajtaját rázárták. A Frankfurt-féle nézet szerint a szerzetes felelős azért, hogy nem megy ki a cellából, függetlenül attól, hogy ha megváltoztatná elhatározását, és mégis ki akarna menni, nem lenne erre képes. Az irodalomban Frankfurt és mások számos szofisztikáltabb példát javasoltak, amelyek egy része nem magának az alternatív cselekvésnek a lehetőségét, hanem a cselekvésre vonatkozó szándék megváltoztatásának, vagy legalábbis a szándékmegváltoztató folyamat kezdete megjelenésének a lehetőségéhez, a „szabadság szikrájához” köti a felelősséget. Továbbá, a példák diszkutálásában fontos szerepet játszik, hogy a döntési folyamatot determinisztikusnak vagy nem determinisztikusnak fogjuk-e fel. A Frankfurt-féle nézet legerősebb kritikája egy sor ellenvetést összefoglaló mesterérv, az úgynevezett dilemma-érv, aminek a lényege a következő. Amennyiben az alanyt meg lehet fosztani az alternatíváitól, akkor a cselekedete eleve determinált, így ahhoz, hogy felelősnek tekintsük, eleve el kell utasítani az alternatív lehetőségek elvét mint a felelősség feltételét. Másfelől, ha az alany azért felelős a tettéért, mert azt valóban elkerülheti, akkor nem lehet őt megfosztani az alternatívától. Gyarmathy négyféle ismert ellenérvet vizsgál meg részletesen a dilemma-érvre. Elemzése szerint ezek nem kielégítők, így nem támasztják alá, hogy fenn kell tartanunk az alternatív lehetőségek elvét. Ezen túlmenően egy újabb fajta, saját Frankfurt-példát is megfogalmaz, ami reményei szerint nem vétkes a másik négy ellenvetés hibáiban, és ilyenformán meg tudja védeni a felelősség Frankfurt-féle elképzelését.

Bernáth László és Tőzsér János, illetve Székely László tanulmánya a szabad akarat és az indeterminizmus viszonyával foglalkozik. Bernáth és Tőzsér *Szabad akarat és ágensokozás* című tanulmánya szerint a legnagyobb kihívás valamennyi libertáriánus elmélet számára az, hogy ha döntéseink vagy cselekedeteink nem determináltak, akkor miért nem pusztán véletlenszerűek. Az egyik megoldási javaslat szerint ha a döntés és cselekvés megfelelő indeterminisztikus esemény-oksági láncba illeszkedik, akkor nem véletlenszerű, és ha ez az indokokból és más mentális előzményekből álló oksági sor egyben a döntés racionalitását is biztosítja, akkor a döntés és a belőle fakadó cselekvés szabad. Az ágens-libertáriánusok, ahova a szerzők álláspontja is besorolható, ezt vitatják. Gondolatmenetük Inwagen úgynevezett *visszajátszás-érvéből* indul ki, amely szerint *semmilyen*, a döntést megelőző indeterminisztikus oksági történet sem képes kizárni a döntések és a belőlük fakadó cselekedetek véletlenszerűségét. Bernáth és Tőzsér tanulmányukban a következők mellett érvelnek: a visszajátszás-érv csak akkor cáfolható meggyőzően, ha azt állítjuk, hogy szabad cselekedeteink nem rendelkeznek előzetes valószínűségekkkel, és egyedül az ágens-libertarianizmus

egyeztethető össze az előzetes valószínűségek tagadásával úgy, hogy egyúttal képes magyarázni azt, hogyan lehet a szabad elhatározások és a döntések forrása maga az ágens.

Ezzel összhangban a szerzők szerint a szabad cselekvést egy ágens-okság fogalom segítségével kell értelmezni. E felfogás szerint, ahogy Chisholm fogalmaz, az ágens a mozdulatlan mozgatóhoz hasonló, vagy másképp: minden szabad cselekedet valódi kezdet. Bernáth és Tózsér ezt a következőképpen bontja ki: a szabad cselekvő saját oksági tevékenységének kontrollálása révén képes elindítani egy más tényező által nem meghatározott oksági folyamatot, ahol ez a kontroll nem oksági, hanem közvetlen. Végezetül arról is igyekeznek számot adni, mit kell értenünk azon, hogy egy ilyen ágens-oksággal értelmezett szabad cselekvés racionális.

Székely László *Indeterminizmus, kvantummechanika és akaratszabadság Karl Popper* Nyitott világegyetemében című írásában Popper nézeteit vizsgálja a szabad akarat és az indeterminizmus kapcsolatáról. Székely egyfelől bírálja Popper felfogását az indeterminizmusról, amely megkülönbözteti a(z empirikusan tesztelhetetlen) metafizikai és a tudományos determinizmust, amit a kiszámíthatósággal azonosít. Ezzel a megközelítéssel Székely szerint az a baj, hogy nem jelent distinkciót olyan folyamatok között, amelyek intuitíve különbözőek; így az eleve elrendelés és a klasszikus mechanika determinisztikusságának feltevése ugyanabban az értelemben metafizikai, másfelől nem mutatja meg a különbséget a klasszikus mechanika e meghatározás szerint indeterminisztikus folyamatai (így a soktest-rendszerek folyamatai) és az indeterminisztikusnak tekintett kvantummechanikai folyamatok között. Popper szerint a fizikai világ indeterminisztikus, de a szabad akarat lehetőségének ez csak szükséges, de nem elégséges feltétele. A szabad akarat általi meghatározottság lehetőségének feltétele az is, hogy a fizikai jelenségek szférája „okságilag nyitott” legyen az elme irányában. Az indetermináltság/determináltság, illetve az oksági nyitottság/zártság fogalma különbözik: az előbbi az egynemű, az utóbbi a különböző fajta jelenségek vagy „létszférák” közötti viszony, jelesül a popperi első, második és harmadik világ, azaz a fizikai, a mentális és az „objektívizálódott szellem” világa közötti viszonyokra értelmezett. Székely egyik kritikai meglátása szerint ha elfogadjuk Popper javaslatát arról, hogy a fizikai jelenségek oksági nyitottsága a mentális irányában feltétele annak, hogy képesek legyünk szabad akaratunkból előidézni fizikai változásokat, akkor nincs szükség a fizikai indeterminizmus feltételezésére. A másik kritika, hogy a popperi elképzelés nem ad választ a pszichológiai determinizmus versus indeterminizmus és a szabad akarat kapcsolatának problémájára.

A szabadság fogalmát a filozófia történetében vizsgáló tanulmányok felsorolását időrendben Tóth Olivér István *„Az értelem nincs olyképpen alávetve a véletlennek, mint a test” – Spinoza az értelem szabadságáról egy középkori vita kontextusában* című írásával kell kezdenünk. A szerző Spinoza filozófiájának egyik

fontos kérdését közelíti meg filozófiatörténeti oldalról, újszerű módon: hogyan lehetségesek szabad ideák, ha minden véges módusz végtelen oksági lánc eredménye. A tanulmány Descartes és a kortárs karteziánus szerzők mellett Spinoza gondolkodásának azokat a kimutatható, vagy legalábbis valószínű forrásait is föltárja e problémával kapcsolatban, amelyek ibn Rusd (Averroës) szövegeiig és az eszméit vitató közvetlen utókoráig nyúlnak vissza. A vizsgálódásnak Spinoza összetett kulturális háttéréből eredő filozófiatörténeti érdekessége, hogy a németalföldi filozófus gondolkodásában találkozunk az Averroëshez kapcsolódó viták hagyományozódásának két szála, a középkori és kora újkori zsidó bölcselet, illetve keresztény skolasztika nézőpontja, amelyek az arab filozófia egykori vitájának különböző szövegeit, korszakait és gondolatait emelik ki.

Szegedi Nóra *A szabadság mint autonómia – Kant* című írása Sartre-nak Descartes szabadságfogalmáról szóló tanulmányát idézi bevezetőjében, amely szerint a filozófiai szabadságfogalmak különbözősége a szabadság eltérő tapasztalatán alapul. Sartre gondolatát tovább folytatva és Kantra alkalmazva a szerző kifejti, hogy a königsbergi gondolkodó számára a szabadság mindenekelőtt gyakorlati, vagyis morális szabadság. Szegedi Nóra a továbbiakban *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája* című két alapvető kanti morálfilozófiai munkát veti össze abban a tekintetben, hogy miként alakult ki ez a szabadságfogalom Kant gondolkodásában. Tanulmányában a szerző többek között olyan kérdéseket érint, mint a törvényhozó akarat (*Wille*) és a döntéshozó akarat (*Willkür*) fogalompárjának értelmezése Kant terminológiájában, majd a záró sorokban fölhívja az olvasó figyelmét arra, hogy „a morális törvény megszólalása révén közvetlenül megtapasztalható, tehát fenomenológiai tartalommal rendelkező szabadság mellett Kantnál egyfajta „normatív-posztulált szabadság is jelen van”.

Kiss Csaba *Hegel, Tocqueville és a szabadság két fogalma* című írása a modern politikafilozófia egyik, a szabadsággal kapcsolatos alapkérdéséről, az Isaiah Berlin terminológiájával *pozitív* és *negatív* szabadságnak nevezett fogalmaknak a megkülönböztetéséről, illetve összehasonlításának lehetőségéről szól. A modernnek és az antikvitás szabadságfogalmának megkülönböztetése ugyan már a kora újkorban, Hobbesnál megjelenik, de majd csak Constant és Hegel révén válik a modern diskurzus részévé. Mindkét gondolkodó közvetlen kiindulópontja Rousseau (antikizáló) államfilozófiája. A továbblépés útja ezek után azonban sem Hegel, sem a Kiss Csaba által elemzett másik francia gondolkodó, Tocqueville számára nem Rousseau sarkítottan állam- és közösségközpontú elmélete ellentétjének a megalkotása, hanem a pozitív és negatív szabadság, más oldalról nézve a *citoyen* és a *bourgeois* szabadságának egyensúlyban tartása. Hegel ezt a célt a *polgári társadalom* fogalmának megformulálásával és a kettő közötti kapcsolatnak a *testületeken* keresztüli biztosításával éri el, Tocqueville pedig a tömegdemokráciából eredő veszélyek, a *többség zsarnoksága, illetve a választott despotizmus* ellenszerét keresve fejti ki a *községi önkormányzat* elvéről szólván a két modern

szabadságfogalom egymásra utalt voltát: a pozitív szabadságról való lemondás, a politikai passzivitás végső soron negatív szabadságunkat is fenyegeti.

Marosán Bence Péter *Sartre és a szabadság határai – A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában* című írása olyan neveket és eszméket tárgyal részletesebben, amelyek az első két tanulmányban csupán – igaz, hangsúlyos – hivatkozásként fordultak elő. A szerző tanulmánya bevezetőjében fölidézi azt a Sartre filozófiai nézeteiről elterjedt és elfogadott képet, amely szerint a francia filozófus Descartes-ig visszanyúló emberképére a szabadság és determinizmus merev dichotómiája épül. Marosán Bence Péter tanulmányában amellettsz hoz föl érveket, hogy Sartre-nak ezen kétségtá kívül létező, a szabadság meglehetősen *absztrakt* felfogására vezető nézetei mellett a *passzivitás* hangsúlyozása révén már korai fenomenológiai korszakában megjelenik a szabadság *konkretizálható* fogalma is. A szerző tanulmányában csupán a korai fenomenológiai korszak szövegeinek elemzésére szorítkozik, ám írásának záró gondolataiban már fölveti, hogy Sartre későbbi marxista korszakában kifejtett azon gondolatainak az előzményei, amelyek az ember szociális és intézményi meghatározottságát hangsúlyozzák – igaz, más keretben és más terminológiával –, megvannak már első, fenomenológiai korszakában is.

Szemle rovatunk egyik írása, Fazakas István ismertetése Takács Ádám *A fenomen és tárgya* címmel megjelent tanulmánykötetéről szintén a fenomenológia körébe tartozik. A tanulmánykötet szerzője történetileg is érinti mind a német, mind a francia fenomenológia néhány alapproblémáját Husserltől egészen Marionig, majd fölmutatja ezek újszerű továbbgondolásának a lehetőségét is. A rovat másik írása Nagy József ismertetése Nyirkos Tamás *Bevezetés a világvégéhez – Joachim apát történelmi misztikája* című kismonográfiájáról. A kötet szerzőjének egyik feladata az volt, hogy a laikus közönség számára kortörténeti keretbe állítsa a nem különösebben ismert Fiorei Joachim apátot. (Ebben az esetben a téma kutatóinak igen exkluzív körén túl valamilyen értelemben mindenki laikusnak számít.) A fennmaradt szövegek történeti elemzésén kívül Nyirkos Tamás főként a kor időszemléletének részleteiről fogalmaz meg figyelemre méltó gondolatokat.

Ambrus Gergely – Mester Béla



Racionális képességek és metafizikai szabadság

A szabadság fogalmát hagyományosan két különböző filozófiai kontextusban használjuk. Az egyik a politikai vagy a társadalmi cselekvés kontextusa. A másik az egyéni cselekvése. Természetesen a két kontextus nem feltétlenül független egymástól. Azt azonban, hogy az egyéni és társadalmi szabadság kapcsolatáról alkotott elképzelések miként függnek össze, az határozza meg, hogy egy filozófiai elmélet pontosan milyen szerepet szán a szabadság fogalmának az etikában vagy általában az emberi cselekvésről alkotott elméletben.

Egyes elméletek szerint a szabadság az erkölcsi szempontból megítélhető, többnyire csak az emberre jellemző viselkedés *előfeltétele*. Az elméletek másik csoportja szerint a szabadság nem az erkölcsileg megítélhető cselekedet előfeltétele, hanem a viselkedés vagy a társadalmi berendezkedés *célja*. Mivel ez utóbbi elméletek közé tartoznak a modern kori sztoikus és a (tág értelemben vett) kantiánus etikák, ezeket az elméleteket a szabadság autonómiafelfogásának fogom nevezni.¹

Az egyéni szabadság mint autonómia fogalma a kortárs filozófia két területén is komoly hatást gyakorolt. Az egyik az egyéni cselekvés elmélete, ezen belül is a filozófiai pszichológia. Egyes filozófusok szerint ugyanis csakis a pszichológiai értelemben autonóm cselekvés elemzésével ragadható meg az a sajátos szerep, amelyet a cselekvő játszik önmaga viselkedésének alakításában. Az autonóm viselkedés eszerint a „cselekvés *par excellence*”, amennyiben az autonóm viselkedésben fejeződnek ki legtisztábban az emberi cselekvés sajátosságai. Az autonómia vizsgálata adhat kulcsot ahhoz, hogy megértsük a viselkedés sajátosan emberi jellegzetességeit.²

¹ Spinoza etikájában a szabadság, aminek fokozatai vannak, nyilvánvaló módon az emberi viselkedés célja, nem előfeltétele. Arról, hogy a kanti, autonómián alapuló szabadságfogalom miért értelmezhető kizárólag úgy, mint a cselekvés célja, részletesebben lásd Huoranszki 2004.

² Lásd Velleman 2000. Velleman cselekvésemélete szerves folytatása a szabad cselekvés természetéről adott korábbi elemzéseknek, mint amilyen Frankfurt 1988 és Watson számos korai tanulmánya, melyek összegyűjtve Watson 2004-ben találhatók.

A szabadság autonómiafelfogása azonban nemcsak a tudatos egyéni viselkedésről alkotott elméletekre gyakorolt nagy hatást, hanem érdekes módon azokra az elméletekre is, amelyek az egyéni szabadságot elválaszthatatlannak tartják a társadalmi szabadságtól. Bár a hagyományos sztoikus megközelítés az etikai szabadság lényegét a természeti és társadalmi kontingenciáktól történő függetlenedésben vélte felfedezni, a kanti etika pedig kiterjesztette ezt a motivációs értelemben vett pszichológiai kontingenciáktól való függetlenedésre is, számos posztkantianus filozófus az egyéni autonómia megvalósulását lehetetlennek tartja bizonyos társadalmi feltételek megvalósulása nélkül. Innen már csak egy lépés az a feltételezés, amely többé vagy kevésbé explicit módon részét képezi számos modern társadalom- és politikafilozófiának, hogy az autonómia értelmében vett szabadság a politikai társadalom legalábbis egyik, ha nem a legfontosabb erénye.³

Bár a szabadság autonómiafelfogásának etikai és társadalomfilozófiai jelentősége vitathatatlan, ezt a fogalmat világosan meg kell különböztetnünk a szabadság másik, a viselkedés erkölcsi megítélhetőségének feltételeként értelmezett felfogásától. Amellett fogok érvelni, hogy a szabadság ez utóbbi fogalma alapvetően nem társadalmi és nem is pszichológiai, hanem *metafizikai* fogalom. Természetesen egy cselekvés erkölcsi megítélhetőségének mindig vannak pszichológiai feltételei is. Állításom azonban az, hogy a hagyományosan a szabad akarat problémájának nevezett filozófiai probléma legalább annyira tartozik a metafizika, mint a filozófiai pszichológia területére.

Az, hogy a szabadság filozófiai fogalma metafizikai fogalom, egyáltalán nem magától értetődő. Hogy csak egy fontos történeti példát említsünk, a skolasztikus hagyomány a szabadság kérdését – tipikusan, bár nem kizárólag – az úgynevezett „fakultás-pszichológia” keretében tárgyalta.⁴ A késői skolasztikus kérdésfeltevés az volt, hogy az intellektuális képesség mint a motivációk egyik, de nem egyetlen forrása pontosan milyen módon járul hozzá a gyakorlati döntésekért felelős akarat fakultásának működéséhez. Az intellektuális fakultás feladata a helyes ítélet megalkotása arról, hogy egy bizonyos helyzetben miként kellene viselkedni. A skolasztikusok által vizsgált dilemma onnan ered, hogy ha az akarat *sükségképpen* követi az intellektus ítéletét arról, adott helyzetben mi a legjobb, akkor nem lehet szabad. Ha ellenben szerepe abban merül ki, hogy el tud

³ Ide tartoznak természetesen a klasszikus német filozófia által ihletett társadalomfilozófiák, de Joseph Raz ma már klasszikusnak számító politikafilozófiai munkája, a *The Morality of Freedom* is.

⁴ Azért nem a természetesebbnek tűnő „képességpszichológia” kifejezést használom, mert a fakultás nem specifikus képességet fejez ki, hanem a mentális epizódokat osztályozza nagyon általános kategóriák alapján.

térni az intellektus ítéletétől, akkor a szabadság egyetlen értelme, hogy aláassa az intellektuális fakultás szerepét.⁵

Noha a korai modern kor után a filozófusok többsége elutasította a skolasztikus „fakultás-pszichológiai” megközelítést, a motivációk természete és a szabad akarat közti összefüggés ma is épp olyan fontos és nehéz problémája a filozófiai pszichológiának, mint a skolasztikus korban volt. Ez a probléma azonban közvetlenül nem metafizikai. A motivációk és a döntések pszichológiai állapotok vagy események, a köztük fennálló kapcsolat az etika vagy filozófiai pszichológia, nem a metafizika tárgya. Éppen ezért tekinti számos kortárs filozófiai elmélet függetlennek a szabadság problémáját a metafizikától.

A szabadságot autonómiaként értelmező elméletek tág értelemben a skolasztikus hagyomány örökösei, amennyiben azt próbálják megérteni, hogy a szabad cselekvést miként határozzák meg a cselekvő motivációi. Az autonómia-elméletek kiindulópontja, hogy a cselekvő szabadsága a saját viselkedése feletti kontrollban nyilvánul meg, utóbbi pedig akkor válik lehetővé, ha a cselekedet meghatározott szerkezetű motivációk okozzák. Egyes elméletek szerint az önkontroll az úgynevezett (logikai értelemben) „magasabb rendű vágyak” segítségével értelmezhető. A „magasabb rendű vágyak” nem tartalmuk szerint magasabb rendűek, hanem abban az értelemben, hogy tárgyaik az elsőrendű, a viselkedést közvetlenül meghatározó vágyak és motivációk. Az elmélet szerint csak az cselekedhet autonóm módon, akinek viselkedését azok a vágyak határozzák meg, amelyek birtoklására magasabb rendű vágyai alapján vágyik (lásd elsősorban Frankfurt 1988). Más elméletek szerint a magasabb rendű vágyak fogalma alkalmatlan az autonóm cselekvés értelmezésére. Helyettük a motivációk különböző pszichológiai forrásaira vagy a cselekvésben kifejeződő önismeret fogalmaira kell támaszkodnunk az autonómia elemzésekor. (Az előbbi Watson, az utóbbi Velleman megközelítése.)

Akármit is gondolunk azonban az autonóm viselkedés ezen értelmezéseiről, világos, hogy az autonómiaként felfogott viselkedés nem lehet a cselekedetek erkölcsi megítélhetőségének szükséges feltétele. Mint azt ezen elméletek kritikusai gyakran megjegyzik, az autonómia azt követeli meg, hogy az önkontroll képességét *aktuálisan gyakorolja* valaki, míg a cselekedetekért viselt felelősséghez elég az, hogy valaki rendelkezze az önkontroll valamely formájának *képességével*, nem szükséges, hogy minden esetben gyakorolja is azt. Az erkölcsi értelemben „gyenge” egyén azért lehet felelős tetteiért, mert nem gyakorol egy olyan képességet, amellyel egyébként rendelkezik. Azonban csak az vonná ki a

⁵ Aquinói Tamás elméletének részletes elemzését lásd Donnagen 1982. A „racionalisták” és „voluntaristák” közti vitáról lásd Borbély 2008, 242–252. Az akarat és értelem kapcsolatát illető késő skolasztikus és korai modern viták összefoglalását lásd Murray 1996. A szabad akarat problémájának a skolasztikában természetesen van metafizikai aspektusa is, ami elsősorban annak az isteni előrelátással történő összeegyeztethetőségére vonatkozik.

felelősség és általában az erkölcsi megítélhetőség hatálya alól, ha maga a kontroll képessége is hiányozna belőle (Wallace 1996).

Ha tehát a felelős viselkedés feltételeként az önkontroll képességének birtoklását tekintjük, akkor azt az egyént kell szabadnak tekintenünk, aki rendelkezik e képességgel, függetlenül attól, hogy viselkedése során éppen gyakorolja-e ezt a képességet vagy sem. A szabadság természetére vonatkozó filozófiai kérdés ekkor a következő: vajon lehetséges-e a képesség birtoklását pusztán pszichológiai terminusokban elemezni, vagy a képesség birtoklásának vannak metafizikai feltételei is? Az erre a kérdésre adott válasz megosztja a filozófusokat. Az, hogy miként vélekednek róla, szorosan összefügg azzal, hogy *az alternatív lehetőségeket* a cselekedetek erkölcsi megítélhetősége feltételének tekintik-e. A lehetőség ugyanis, szemben az általános pszichológiai képességekkel, metafizikai fogalom.

A felelősség, szemben az autonómiával, bizonyos képességek birtoklását, nem pedig gyakorlását követeli meg. Hagyományosan egy nem gyakorolt képesség és a lehetőség fogalmai szorosan összekapcsolódnak. Ha valaki bizonyos körülmények között rendelkezik azzal a *képességgel*, hogy *A* cselekedetet hajtsa végre, akkor ebből az következik, hogy *lehetősége* is van arra, hogy ezt tegye. Az aktualitás és képesség közti megkülönböztetés éppen onnan ered, hogy a képességek lehetőségeket (potencialitásokat) határoznak meg, míg az aktualitás – mint azt a kifejezés etimológiája jól érzékelteti – a megvalósuló *működést* vagy cselekvést jelenti.⁶ Ezért ha a viselkedés erkölcsi megítélésének az a feltétele, hogy az egyén rendelkezék bizonyos, az erkölcsi viselkedés gyakorlásához elengedhetetlen képességekkel még abban az esetben is, amikor nem gyakorolja azokat, akkor e képességek birtoklásából logikailag következik, hogy létezniük kell bizonyos lehetőségeknek is. És megfordítva: ha ezek a lehetőségek nem léteznek, mert például valamilyen kontingens vagy metafizikai tényező kizárja, hogy létezzenek, akkor az egyén nem rendelkezhet a releváns képességgel. Ezért az erkölcsi megítélés előfeltételeként értelmezett szabadság nemcsak pszichológiai, hanem metafizikai fogalom is.

Általánosságban csak akkor tagadhatjuk, hogy az erkölcsi megítélés előfeltételeként értelmezett szabadság kérdése részben metafizikai probléma, ha egyben tagadjuk azt is, hogy a nem megvalósult lehetőségek lényegi részei a szabadság releváns fogalmának. Az autonómiaelméletek, mint láthattuk, abból indulnak ki, hogy a szabadság nem bizonyos képességek birtoklását, hanem azok tényleges gyakorlását jelenti. Ezen elméletek azt feltételezik, hogy a szabadság nem „puszta” képesség, hanem egy bizonyos típusú aktivitás. Ebből a szempontból

⁶ A megkülönböztetés eredetéről, amely Arisztotelésznek a megarai aktualizmusra adott válaszában lelhető fel, valamint a képességek és lehetőségek fogalmi összefüggéséről vö. Witt 2003.

az autonómiaelméletekhez hasonlíthatók az „aktuális szekvencia” elméletek is, amelyek a szabad cselekvést nem a pszichológiai értelemben vett autonómiával, hanem valamilyen mentális vagy neurális mechanizmus aktuális működésével azonosítják (Fischer–Ravizza 1998). Pontosan abban az értelemben azonban, ahogyan az autonómia nem szükséges feltétele egy cselekedet erkölcsi megítélhetőségének, bármely más mechanizmus *aktuális* működése sem az. Ráadásul mindkét elmélet tagadja, hogy az autonóm vagy erényes viselkedés valamilyen értelemben aktualizálatlan lehetőségeket feltételezne.⁷ Mint később látni fogjuk, ebben jó okunk van kételkedni.

Más módon is elkerülhetjük azonban az aktuálisan nem gyakorolt képességek birtoklásával kapcsolatos metafizikai elkötelezettséget. Megkísérelhetjük, hogy szakítunk azzal a metafizikai hagyománnyal, amely szerint a képességek és lehetőségek fogalma összefügg. Feltehetjük, hogy a lehetőségek nem pusztán a képességek birtoklásából, hanem a képességek birtoklásának és gyakorlásuk feltételeinek együttes fennállásából következnek. Ebből a feltevésből az következik, hogy minden olyan esetben, amikor egy képesség gyakorlásának feltételei aktuálisan nem állnak fenn, anélkül is tulajdoníthatunk egy képességet valakinek, hogy lehetősége lenne az adott cselekedet végrehajtására.⁸ Egy híres példát említve, egy szobába zárva is rendelkezhet valaki azzal a képességgel, hogy elhagyja azt, csak éppen „nincs alkalma” vagy „lehetősége” arra, hogy képességét gyakorolja. (A példa eredetileg Locke-tól származik, bár ő arra használta, hogy segítségével megkülönböztesse a szándékos és a szabad cselekedetet, lásd Locke 1689/2003. II. xxi.)

Ez az elmélet azonban logikai értelemben hibás, gyakorlati kontextusban pedig értelmezhetetlen. Logikai értelemben hibás, mert a képességeket csakis lehetséges gyakorlásuk segítségével azonosíthatjuk. Következésképp a kérdés nem az, hogy értelmes-e nem aktualizált képességet tulajdonítani lehetőségek nélkül, hanem az, hogy miképp jellemezzük a releváns lehetőségeket. Elképzelhető, hogy a szobába zárt egyén valamilyen rendkívül tág értelemben rendelkezik a „szobaelhagyás képességével”; bár aligha tudunk elképzelni olyan gyakorlati kontextust, amelyben értelmes lenne efféle képességeket tulajdonítani. Mondhatjuk például, hogy a szobába zárt személy is képes járni, látni, képes megtalálni egy kijáratot, és képes arra, hogy kontrollálja saját fizikai mozgását. Röviden tehát rendelkezik olyan mentális és fizikai képességekkel, amelyek általában szükségesek ahhoz, hogy elhagyhasson egy szobát. Csakhogy ezek a képességek önmagukban aligha elégségesek ahhoz, hogy valaki cselekedetét erkölcsileg megítélhetőnek tartsuk. Egy alvó ember is rendelkezhet ezekkel a

⁷ Amint azt Wallace (1996) joggal hangsúlyozza.

⁸ Wallace 1996. A megközelítés további nehézségeiről lásd Huoranszki 2012b és 2013.

képességekkel, még ha „nem is tudja gyakorolni” azokat. Ámde senkit nem íté-
lünk meg annak alapján, hogy álmában mit tesz.⁹

A számunkra releváns értelemben tehát a szobába zárt ember nem képes azt
elhagyni. És pontosan azért nem tartjuk felelősnek, mert a lehetőség hiánya ösz-
szefügg a képesség hiányával. A körülmények azért nem teszik lehetővé, hogy
az illető valamit tegyen, mert adott típusú cselekedet végrehajtására ott és akkor
nem képes. Nem arról van szó, hogy a képességeknek és a lehetőségeknek ne
lennének különböző általánossági szintjei, tehát ne lehetnének többé vagy ke-
vésbé specifikusak. Hogy a lehetőségek és a releváns képességek tulajdonítását
mindig a kontextus határozza meg, régi felismerés a lehetőségeket kifejező ter-
minusok szemantikájában (Lewis 1979). Ami azt a kérdést illeti azonban, hogy a
szabadság metafizikai fogalom-e, ehhez elég annyit belátnunk, hogy bármilyen
általánossági fokú képességet tulajdonítsunk is valakinek, az feltételez bizonyos
– a modális szemantika technikai nyelvén kifejezve – „közelebbi” vagy „távo-
labbi” lehetőségeket.

Összességében tehát az egyén erkölcsi megítélhetőségét lehetővé tevő ké-
pességek birtoklását nem lehet elválasztani a gyakorlati lehetőségek tulajdo-
nításától. Attól a kérdéstől tehát, hogy *mit lehet* valaki bizonyos körülmények
között. Következésképp, ha a szabadság képességet jelent arra, hogy bizonyos
helyzetekben bizonyos cselekedeteket hajtsunk végre vagy kerüljünk el, akkor
a szabadság kérdése metafizikai kérdés is: a gyakorlati szempontból releváns *le-
hetőségek* értelmezésére vonatkozik.

Széles körben elfogadott és számomra vitathatatlanak tűnő nézet, hogy az er-
kölcsi megítélés szempontjából releváns legáltalánosabb képesség a racionális
kontroll képessége. A szabadság metafizikai problémája tehát részben ennek a
képességnek a megértésére vonatkozik. Azt nem állítom persze, hogy a filozófia
történetében mindig mindenki ezt értette a szabadság metafizikája alatt. Létez-
nek például olyan elképzelések, amelyek szerint a metafizikai szabadság alapja
éppenséggel az irracionális viselkedés lehetőségében áll. Anélkül, hogy e helyen
– vagy általában – vitába akarnék szállni ezekkel az elméletekkel, szeretném meg-
jegyezni, hogy irracionális módon csak az képes viselkedni, aki képes a racionális
kontrollra is.¹⁰ A kénsav, az aszteroidák vagy a legyek viselkedését értelmetlen
„irracionálisnak” bélyegezni, mivel nem várjuk el tőlük a racionális viselkedést.
Irracionálisan az viselkedhet, akiről feltételezzük, hogy legalább bizonyos mér-
tékig képes arra, hogy racionális módon kontrollálja önmaga viselkedését (vagy
legalábbis olyan fajba tartozik, amely egyedeinek többsége képes erre).

Amikor a következőkben racionalitásról beszélek, ezen mindig a racionális
kontroll képességét értem. Ezt fontos hangsúlyozni, mert a racionalitás fogalmát

⁹ Ennek jelentőségéről részletesebben lásd Huoranszki 2011a.

¹⁰ Vö. Huoranszki 2011b.

sokszor használjuk olyan kontextusban is, amelyben a racionalitás nem feltételezi a kontrollt. Például racionálisak lehetnek valaki meggyőződésai akkor is, ha azok alakulását önmaga közvetlenül semmilyen módon sem kontrollálja. Sőt, talán a viselkedés is lehet racionális egy bizonyos értelemben a kontroll, sőt akár a kontroll képessége nélkül. Ha „racionális” alatt bizonyos normáknak való *megfelelést* értünk – például hogy valaki meggyőződésai konzisztensek, vagy megfelelnek a számára rendelkezésre álló evidenciáknak, vagy hogy viselkedése optimális eszköz a neki tulajdonított célok eléréséhez –, akkor minden olyan állapotot vagy viselkedést racionálisnak nevezhetünk, amelyre e normák alkalmazhatók.¹¹ A racionalitás normáinak való megfelelés önmagában ugyanis nem feltételezi a racionális kontroll képességét. A metafizikai szabadság pedig nem önmagában a racionalitás, hanem az önmagunk viselkedése feletti racionális kontroll feltétele.

A metafizikai szabadságnak az az elmélete, ami mellett itt érvelek, arisztotelési eredetű. Az erkölcsi megítélés feltételeként értelmezett szabadság eszerint a képességek és a lehetőségek megértését feltételezi. Arisztotelész a *Metafizika* Θ könyvében, melynek kizárólagos tárgya a képességek és azok gyakorlása, a racionális képességeket azon az alapon különbözteti meg a többi képességtől (vagy erőttől, potencialitástól, *dünamisztól*), hogy előbbiek gyakorlásának módja nem következik azon külső körülményekből, amelyek alkalmazásukat lehetővé teszik, szemben a nem racionális képességekkel, amelyek gyakorlásuk körülményeinek aktualizálása esetén maguk is mindig aktualizálódnak.¹² Egy orvos, aki adott körülmények között képes egy beteg meggyógyítására, arra is képes, hogy annak állapotát rontsa. A mesterember, aki adott körülmények között képes arra, hogy használható épületet alkosson, képes arra is, hogy ne alkossa azt meg. Egy képesség tehát csak akkor lehet racionális (értelemmel, *kata logon*, gyakorolt), ha adott külső körülmények között többféleképp is aktualizálható.

Mindez természetesen módon kiterjeszthető azokra az esetekre is, amikor a képesség birtokosán múlik nemcsak az, hogy miképp aktualizál egy képességet, hanem az is, hogy adott körülmények közt aktualizálja-e vagy sem. Arisztotelész számára a racionális képesség birtoklása elengedhetetlen feltétele a cselekedetek erkölcsi megítélhetőségének, mivel csak a racionális képességek biztosíthatják a cselekedetek feletti akaratlagos kontroll lehetőségét. A szándékos cselekvés nem feltétlenül kontrollált, hiszen az állatok és a kicsiny gyermekek viselkedése is lehet szándékos. Az erkölcsi megítélés alá eső cselekedeteknek azonban feltétele az akaratlagos kontroll képessége.

¹¹ Dennett és Elster például sok esetben így alkalmazza a racionalitás fogalmát. Érdemes megjegyezni azonban, hogy a döntéelmélet és a játékelmélet alkalmazhatóságából önmagában nem következik, hogy racionális képességeket kellene tulajdonítanunk azoknak, akik vagy amik viselkedését ezek segítségével magyarázzuk.

¹² A *Metafizika* Θ-ról, illetve annak második fejezetéről, amely a racionális képességeket tárgyalja, lásd Witt 2003 és Beere 2009. Ennek következményeiről az arisztotelési cselekvéselméletben lásd Sorabji 1980 és Charlton 1987.

Eszerint tehát az erény, ahogyan a lelki rosszaság is, tőlünk függ. Mert ahol tőlünk függ a cselekvés, ott tőlünk függ az is, hogy ne cselekedjünk, és ha rajtunk áll a nem, akkor rajtunk áll az igen is; úgyhogy ha tőlünk függ, hogy cselekedjünk, mikor a cselekvés nemes dolog, akkor tőlünk függ az is, hogy tartózkodjunk a cselekvéstől, mikor a cselekvéstől való tartózkodás szégyenletes, és ha rajtunk áll, hogy ne cselekedjünk, amikor a cselekvéstől való tartózkodás nemes dolog, akkor az is rajtunk áll, hogy cselekszhünk, amikor a cselekvés szégyenletes dolog. (Arisztotelész NE, 1113b, 64–65.)

Az akaratlagos kontroll képessége természetesen nem azonos annak gyakorlásával. Ám mint a fenti idézet világossá teszi, az akaratlagos kontroll feltételezi, hogy az egyén képes legyen adott szituációban mind egy cselekedet végrehajtására, mind annak elkerülésére. A lehetőség az „ellentétek végrehajtására” a racionális képességek, így az erények gyakorlásának is feltétele. Szemben tehát azokkal az elméletekkel, amelyek szerint az alternatív lehetőségek végrehajtásának képessége csak a vétkesnek nyilvánított cselekedetek esetében releváns,¹³ az arisztotelészi hagyomány szerint e képesség éppúgy feltétele az erényes, mint a vétkes cselekedeteknek.

Az a feltételezés, hogy a képességek és lehetőségek problémája általában a „bűnközpontú” (és ezért az e világi vagy túlvilági szankciók feltételeit firtató) morálfilozófiák sajátossága, alapvetően téves.¹⁴ Az arisztotelészi hagyomány szerint a metafizikai szabadság a racionális kontroll lehetőségét biztosítja. Az alternatív lehetőségeket tehát nem pusztán a vétkek elkerülhetősége és (túlvilági, büntetőjogi vagy érzelmi) szankcionalizálhatósága követeli meg. Ha az alternatív lehetőségek valamilyen értelemben feltételei a racionális képességek gyakorlásának, akkor ugyanabban az értelemben feltételei mind az erényes, mind a nemtelen cselekedeteknek.

Az erkölcsi megítélhetőség előfeltételeként értelmezett szabadságról alkotott elméletek között sokáig kiemelt helyet foglalt el a szabad akarat úgynevezett kondicionális elemzése. Az elemzést általában George Edward Moore nevéhez szokás kötni, mivel *Ethics* című művében, amely a cselekedetek helyes vagy helytelen voltának megítélésével foglalkozik, a kondicionális elemzés központi szerepet játszik.

Moore etikája utilitárius. Utilitárius minden olyan etika, amely szerint egy cselekedet helyes vagy helytelen voltát a következményei határozzák meg. Azon

¹³ Mindenekelőtt Wolf 1990 és Nelkin 2011. Hasonló elképzeléssel találkozunk Pettit–Smith 1996-ban is. Az elméletek kritikáját lásd Huoranszki 2012b.

¹⁴ Tipikus reprezentánsa ennek az álláspontnak Wallace 1996. Wallace elméletében egy cselekedetet azért tarthatunk erényesnek, mert olyan cselekvő hajtotta végre, akit, ha ugyanabban a helyzetben, amelyben helyesen cselekedett, megszegett volna egy morális normát, jogos lenne hibáztatnunk. Ez a bizzar és gyakorlatilag értékelhetetlen kontrafaktuális jól példázza az ilyen megközelítések fonák következményeit.

cselekedetet helyes végrehajtani, amely a többi cselekedet következményeivel összevetve összességében a legtöbb értéket hozza létre. Ahhoz tehát, hogy egy cselekedetet értékelni tudjunk, tudnunk kell, adott körülmények között milyen más cselekedetek végrehajtására képes a cselekvő. Ezen cselekedetek következményei jelölik ki azokat a lehetőségeket, amelyek összehasonlítása alapján a különböző cselekedetek értékét meghatározhatjuk. Azt pedig, hogy a cselekvő adott helyzetben képes-e mondjuk *A* cselekedet végrehajtására, az határozza meg, hogy *A*-t tenné-e, ha úgy döntene, hogy *A*-t akarja tenni. A szabad akarat kondicionális elemzésének tehát Moore elméletében az az elsődleges szerepe, hogy összekösse egy cselekedet következményeinek értékelését a cselekvés és ezen túl a cselekvő erkölcsi megítélésével.

Amint azt még az elemzés kritikusai is elismerik, Moore elmélete egy tágabb hagyományba illeszthető. Gyakran említik például, hogy a Moore elképzeléséhez hasonló megfogalmazásokat találhatunk számos korai brit filozófus (Hobbes, Locke, Hume) munkájában. Ám valójában a kondicionális elemzés egy sokkal régebbi filozófiai hagyomány része. Ágoston és Boëthius például a potencia értelmében vett lehetőség fogalmát a kondicionális elemzéshez hasonló módon értelmezi. Potenciával rendelkezni annyi, mint képesnek lenni arra, hogy létrehozzunk valamit, ha úgy akarjuk. Isten mindenhatósága abban fejeződik ki, hogy bármit is akarjon, az megvalósul. Lehetőségei tehát korlátlanok. Az ember képességei végesek. Ezért van az, hogy lehetőségei is korlátozottak.¹⁵

A kondicionális elemzés története azonban ennél messzebbre, Arisztotelész racionális képességekkel és erényes viselkedéssel kapcsolatos elméletéig nyúlik vissza. Moore elemzése egy konzekvencialista etikán alapul, ám a konzekvencializmus nem lényegi része a kondicionális elemzésnek. Az erényetikák alapvető értéknek nem a cselekvés oksági következményeit, hanem magának az erényes cselekedetnek a végrehajtását tekintik. Azt azonban, hogy adott helyzetben milyen típusú viselkedés valósíthatja meg az erényes cselekedetet, a cselekvő saját megfontolásai, ítéletei, döntései határozzák meg.

Arisztotelész elméletében a megfontolások, ítéletek és döntések nem a célokra vonatkoznak. Az, hogy az erény általában mit követel meg, az erényes cselekvő számára adottság, nem saját döntésének függvénye (Arisztotelész NE, 1112b–1113a). Azt azonban, hogy mit kell tennie egy konkrét helyzetben, azaz hogy mi valósítja meg legjobban az erényt, a cselekvő dönti el, méghozzá racionális megfontolás, döntés és az azok alapján kialakuló szándék (*proaireszisz*) alapján. A megfontolás és döntés gyakorlati, nem elméleti racionalitást feltételez, amennyiben tárgyai csak azok a cselekedetek lehetnek, amelyeket a cselekvő adott helyzetben képes végrehajtani.

¹⁵ Akarat és potencialitás fogalmának kapcsolatáról a kora középkori filozófiában lásd Ekenberg 2009.

Ez a képesség azonban önmagában nem elégséges a cselekedet erényes voltához. A cselekvő például képes a látásra, és a látás szükséges feltétele lehet bizonyos erényes cselekedetek végrehajtásának, de látni önmagában nem erényes cselekedet. Mégpedig azért nem, mert az egyén dönthet ugyan úgy, hogy kinyitja a szemét és így lát, de azt már közvetlenül nem képes meghatározni, hogy *mit* fog látni. A gyakorlati racionalitás, a megfontolás és a választás képességei viszont azt teszik lehetővé, hogy gyakorlásukkal önmagunk határozzuk meg, mit teszünk. Az erkölcsi megítélés alá eső cselekedetet az jellemzi, hogy végrehatója képes valamit megtenni vagy elkerülni, mégpedig megfontolásai és döntése függvényében. Mindez pontosan megfelel annak, amit a szabad akarat kondicionális elemzése feltételez: egy cselekedet akkor szabad, és ezért akkor eshet erkölcsi megítélés alá, ha végrehajtójáról igaz, hogy elkerülhette volna azt, amit tett, ha úgy döntött volna. A racionális kontroll az erkölcsi megítélés előfeltétele. A racionális kontroll feltétele viszont a metafizikai szabadság, amelynek tartalmát egy tényellentétes kondicionális segítségével azonosíthatjuk.

Mindebből világos, miért helytelen egy szobába zárt emberről azt feltételeznünk, hogy rendelkezik a hollétének erkölcsi megítéléséhez szükséges képességgel. Nyilvánvaló, hogy az illetőnek nemcsak „alkalma” nincs a szoba elhagyására, hanem feltételezésünk szerint nem is képes rá, amennyiben még abban az esetben sem hagyná el, ha – valamely jó okból kifolyólag – úgy döntene. Mi több, ha helyzetével tisztában van, a szoba elhagyása megfontolásainak tárgya sem lehet. Hiszen, mint azt Arisztotelész többször hangsúlyozza, gyakorlati megfontolás tárgya csak az lehet, amiről úgy véljük, hatalmunkban áll megtenni vagy elkerülni. Azaz megtennénk, ha úgy döntenénk; illetve tartózkodnánk végrehajtásától, ha azt választanánk. Általában is feltehetjük, hogy racionális megfontolás tárgya csak az lehet, amiről az egyén úgy gondolja, adott helyzetben – s nem csak úgy általában, más körülmények között – *képes* megtenni. Metafizikai értelemben pedig csak akkor gyakorolhat valaki racionális kontrollt önmaga viselkedése felett, ha igaz róla, hogy amennyiben egy cselekedet végrehajtása mellett döntene, végre is hajtaná azt; ha pedig elkerülése mellett döntene, el is kerülné azt.

Arisztotelész képességekkel kapcsolatos vizsgálódásait gyakran hasonlítják a diszpozíciós predikátumok szemantikai elemzéséhez. A képességek valóban sok tekintetben hasonlatosak a diszpozíciókhoz. Olyannyira, hogy a szabad akarat néhány kortárs elmélete a diszpozíciók segítségével igyekszik értelmezni a racionalitás kontrollfeltételeként értelmezett szabadságot.¹⁶ Mint láttuk, a képességek azonosításához, akárcsak a diszpozíciók azonosításához, elengedhetetlen aktualizációjuk típusainak és az aktualizáció körülményeinek meghatározása, továbbá az a feltételezés, hogy az aktualizáció a körülmények függvénye.

¹⁶ Lásd Vihvelin 2004; Smith 2003; Fara 2008. Az elméletek kritikáját adja Clarke 2009.

A tényellentétes kondicionálisok, amelyeket a diszpozíciók és képességek tulajdonítása valamilyen módon egyaránt implikál, épp ezt a kapcsolatot hivatottak megragadni.

Ennek ellenére a képességek nem diszpozíciók. A metafizikai szabadságot pedig a képességek és nem a diszpozíciók segítségével értelmezhetjük.¹⁷ A diszpozíció fogalma a viselkedési tendencia, habitus, szokás fogalmaihoz kapcsolódik. Az erényes cselekvő olyan diszpozíciókkal, habitussal rendelkezik, amelyek hiányoznak a nemtelen módon cselekvőből. Ebből azonban nem következik, hogy metafizikai szabadságuk szempontjából, tehát releváns képességeik tekintetében az erényes és a nemtelen módon cselekvő szükségképpen különböznenek egymástól. A bátor és a gyáva egyaránt képes a veszély felismerésére és arra, hogy ha úgy dönt, a bátor cselekedetet hajtsa végre. Mindkettőről igaz tehát, hogy bátran cselekedne, ha úgy döntene, hogy azt teszi, amit egy bátor cselekedet követel meg (és ki is tart döntése mellett).

A bátor és a gyáva cselekvők nem képességeik, hanem diszpozíciójuk, habitusuk tekintetében különböznek egymástól. A tekintetben tehát, hogy többnyire miként ítélnek, mérlegelnek és döntenek, és ennek alapján milyen viselkedés várható el tőlük bizonyos helyzetekben. Esetleg a tekintetben, hogy miként viselkednének olyan helyzetekben, amelyekbe sohasem kerültek. Viselkedésükben megnyilvánulnak képességeik is, de míg diszpozícióikra elsősorban viselkedésükből következtethetünk, képességeik e diszpozíciók megnyilvánulásának metafizikai előfeltételei. Minden racionális cselekvő számos olyan specifikus képességet is birtokol, amely soha nem nyilvánul meg, még abban az esetben sem, ha gyakran fennállnak azok a körülmények, amelyek között megnyilvánulhatna. A cselekvő racionalitása és erénye képességeket feltételez, nem pedig azt, hogy rendelkezze olyan diszpozícióval, hogy időnként irracionális vagy helytelen módon cselekszik, pusztán azért, mert képes az efféle cselekedetre.

A diszpozíciók és képességek megkülönböztetésének figyelmen kívül hagyása – illetve az a kísérlet, hogy a képességeket diszpozíciók segítségével elemezzük – számos félreértéshez vezetett a metafizikai szabadság kondicionális elemzésével kapcsolatban. Az elemzéssel kapcsolatban az egyik leggyakrabban hangoztatott ellenvetés a következő. A kondicionális elemzés szerint egy cselekvőnek akkor van lehetősége *A* cselekedet végrehajtására, ha igaz róla, hogy *A*-t tenné, ha úgy döntene. Igen ám, így az ellenvetés, de mi történik, ha nem képes *A* cselekedet végrehajtását választani? Ebben az esetben arra sincs lehetősége, hogy *A*-t tegye, tehát a szabadság metafizikai feltétele nem teljesül, szemben azzal, ami a kondicionális elemzésből állítólag következik.¹⁸ A kondicionális

¹⁷ Erről bővebben lásd Huoranszki 2011a.

¹⁸ Az unalomig ismételt ellenvetés eredeti megfogalmazása Chisholmtól származik, vö. Chisholm 1964/2004.

elemzés tehát nem alkalmas arra, hogy segítségével megértsük a gyakorlati racionalitás megkövetelte lehetőségek természetét.

De mi is következik valójában a kondicionális elemzésből? A kondicionális elemzés, mint láttuk, azon alapul, hogy a lehetőségek azonosítása és a képességek birtoklása logikailag összefügg. Természetesen ha valaki nem képes arra, hogy adott körülmények közt *A* cselekedet végrehajtását válassza, annak nincs lehetősége arra, hogy *A*-t tegye. (Legalábbis a releváns, racionális kontrollt feltételező értelemben. Véletlenül megtörténhet vele, hogy *A*-t teszi, de ez az erkölcsi megítélés feltételeként értelmezett kontroll szempontjából irreleváns.) Nyilvánvalóan arra sem képes valaki, hogy emlékezzék egy olyan szöveg tartalmára, amelyet sohasem olvashatott el; vagy hogy képes legyen felidézni azt, amikor éppen alszik. Ebből azonban aligha következik, hogy az emlékezés képessége ne függne össze bizonyos kontrafaktuálisok igazságával; például azzal, hogy az illető emlékezne a szövegre, ha olvasta volna. Mindössze azt kell felismernünk, hogy ha egy tényellentétes kondicionális előtagját bizonyos kontextusban lehetetlen kielégíteni, akkor adott kontextusban a képesség tulajdonítása sem következhet a kondicionális igazságából.

A képességek tulajdonítása feltételezi, hogy azok a körülmények, amelyek között aktualizálódnak, adott helyzetben fennállhatnak. Az, hogy valaki képes legyen mérlegelni és dönteni arról, hogy egy adott helyzetben *A*-t teszi-e vagy sem, a racionális képességek gyakorlásának csupán *egyik* előfeltétele; még ha az erkölcsi megfontolás szempontjából kiemelt jelentőségű feltétel is, hiszen egy cselekedet racionális vagy erkölcsi karakterét az adja, hogy kifejezi az egyén döntésének minőségét. Ha azonban valaki adott körülmények között nem képes arra, hogy *A* cselekedet végrehajtása mellett döntsön, akkor természetesen értelmetlen olyan képességet tulajdonítani neki, amelyből következik, hogy *A*-t tenné, ha *A*-t választaná, éppúgy, ahogy értelmetlen a szobába zárt embernek azt a képességet tulajdonítani, hogy rendelkezik a szobaelhagyás általános képességével.

Metafizikai szempontból tehát alapvető fontosságú, hogy megkülönböztessük az általános képességek vagy diszpozíciók tulajdonításának feltételeit a specifikus képességek tulajdonításának feltételeitől. Diszpozicionális értelemben igaz lehet valakiről, aki az Egyesült Államokban él, hogy ha tehetné, mindig a republikánus jelöltre szavazna. De ebből természetesen nem következik, hogy képes a republikánus jelöltre szavazni. Lehetséges például, hogy nincs még szavazati jog; vagy hogy a választások ideje alatt olyan helyen tartózkodik, ahol nem szavazhat. Specifikus értelemben, ott és akkor tehát nem képes arra, hogy a republikánus jelöltre szavazzon. Hasonló módon aki egy adott helyzetben bármilyen okból kifolyólag nem választhatja egy cselekedet végrehajtását, az arra sem lehet képes, hogy választásának függvényében végrehajtsa azt; még abban az esetben sem, ha rendelkezik azzal az „általános képességgel” vagy diszpozícióval, hogy az általa választott cselekedeteket rendszerint végrehajtja.

Ez a példa a diszpozíciók és specifikus képességek közti másik fontos különbségre is rámutat. A diszpozíciókat általában intrinzikusnak szokás tekinteni abban az értelemben, hogy tulajdonításuk nem változik a környezet változásának hatására. Diszpozicionális érelemben valaki akkor is képes lehet arra, hogy folyékonyan társalogjon franciául, amikor egyetlen franciául tudó sines körülötte. De specifikus értelemben nem igaz róla, hogy adott helyzetben képes arra, hogy franciául társalogjon (magában persze beszélhet, hiszen az egy másik specifikus képességet feltételez). A specifikus képességek tulajdonításának ezért extrinzikus feltételei is vannak. Amiből természetesen nem következik, hogy ne lennének szükséges intrinzikus feltételei is, mint amilyen az adott helyzetben történő választás képessége.

Mindebből az is következik, hogy azok a specifikus képességek, amelyeket az erkölcsi megítélés feltételeként értelmezett szabadság megkövetel, rendkívül illékonyak. Természetesen a diszpozíciók is változhatnak és változnak is, elsősorban a tárgyak vagy személyek intrinzikus tulajdonságainak változása során. Az edzett acél már nem rozsdásodik olyan könnyen, mint a vas; a gyakorlott koncertzongorista ritkábban üt mellé, mint aki most tanul zongorázni. A specifikus képességek azonban, éppen specifikus voltuk miatt, sokkal érzékenyebbek a külső és belső változásokra. Birtoklásukat éppúgy lehetetlenné teheti a környezet változása, mint ahogyan a stressz vagy egyszerűen az, hogy valaki éppen alszik. De mindebből nem következik, hogy soha senki ne lenne képes a racionális kontrollra. A racionális kontroll pedig csak azért lehetséges, mert életünk bizonyos pillanataiban a metafizikai szabadság feltételei teljesülnek.

Összefoglalva, egy adott helyzetben végrehajtott cselekedet racionalitásának és erkölcsi megítélésének előfeltétele, hogy a cselekvő különböző cselekedetek végrehajtásának képességével rendelkezzen. Ellenkező esetben viselkedése nem fejezheti ki jellemét, értékeit, döntéseit. Hogy melyek ezek a cselekedetek, azt nem a cselekvő diszpozíciói határozzák meg; de nem is „általános képességei”, amennyiben ezek alatt azt értjük, hogy tudja, hogyan kell bizonyos cselekedeteket sikeresen végrehajtani (tudja, hogyan kell úszni, beszélni, öszszeadni vagy a *Wohltemperiertes Klavier* első tételét hibátlanul eljátszani). A racionalitás és az erkölcsi mivolt megítélhetőségéhez szükséges képességek az adott körülmények közti lehetőségeket határozzák meg. Ezeket a képességeket kondicionálisok segítségével azonosítjuk: a racionális kontroll és ezért az erkölcsi megítélés szempontjából releváns értelemben S-ről akkor igaz, hogy megteheti A-t C körülmények között, ha igaz róla, hogy A-t tenné, ha úgy döntene. A metafizikai szabadság filozófiai elemzése tényellentétes feltételes állításokra támaszkodik. De *maga* a szabadság, ha létezik, metafizikai értelemben nem feltételes, hanem abszolút.

IRODALOM

- Aristotle 1984. *Metaphysics*. In Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Arisztotelész 1971. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Magyar Helikon (= NE).
- Beere, Jonathan 2009. *Being and Doing. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford, Oxford University Press.
- Borbély Gábor 2008. *Cívakodó angyalok*. Budapest, Akadémiai.
- Charlton, William 1987. Aristotelian Powers. *Phronesis*. 32/3. 277–289.
- Chisholm, Roderick M. 1964/2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó. 175–187.
- Clarke, Randolph 2009. Dispositions, Abilities to Act and Free Will: The New Dispositionalism. *Mind*. 118 (420). 323–351.
- Dennett, Daniel C. 1998. *Az intencionalitás filozófiája*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Osiris.
- Donagan, Alan 1982. Thomas Aquinas on Human Action. In Norman Kretzman – Anthony Kenny – Jan Pinborg (szerk.) *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 642–654.
- Elster, Jon 1983. *Sour Grapes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ekenberg, Tomas 2009. Power and Activity in Early Medieval Philosophy. In Juhani Pictarinen – Valtteri Viljanen (szerk.) *The World as Active Power*. Leiden–Boston, Brill. 89–111.
- Fara, Michael 2008. Compatibilism and Masked Abilities. *Mind*. 117 (468). 843–864.
- Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) 2004. *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó.
- Fischer, John Martin – Mark Ravizza 1998. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry G. 1988. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Huoranszki Ferenc 2004. Törvénnyé tett szabadság. *Világosság*. 45/10–11–12. 65–81.
- Huoranszki Ferenc 2011a. *Freedom of the Will. A Conditional Analysis*. New York, Routledge.
- Huoranszki Ferenc 2011b. Gyakorlati racionalitás és akaratgyengesség. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/1. 34–55.
- Huoranszki Ferenc 2012a. Powers, Dispositions, and Counterfactual Conditionals. *Hungarian Philosophical Review*. 56/4. 33–53.
- Huoranszki Ferenc 2012b. Erkölcsi felelősség és gyakorlati modalitások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/3. 15–33.
- Huoranszki Ferenc 2013. Free Will. In Barry Dainton – Howard Robinson (szerk.) *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*. London, Bloomsbury Publishing. 415–431.
- Lewis, David 1979. Scorekeeping in a Language Game. Újranyomva: *Philosophical Papers: Volume I*. Oxford, Oxford University Press, 1983. 233–249.
- Locke, John 1689/2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Moore, George Edward 1912. *Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Murray, Michael 1996. Intellect, Will, and Freedom: Leibniz and His Precursors. *Leibniz Society Review*. 6. 25–59.
- Nelkin, Dana Kay 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. New York, Oxford University Press.

- Pettit, Philip – Michael Smith. 1996. Freedom of Belief and Desire. *Journal of Philosophy*, 93/9. 429–449.
- Raz, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford, Oxford University Press.
- Smith, Michael 1997. A Theory of Freedom and Responsibility. In Garrett Cullity – Berys Gaut (szerk.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford, Clarendon Press. 293–319.
- Smith, Michael 2003. Rational Capacities. In Sarah Stroud – Christine Tappolet (szerk.) *Weakness of Will and Varieties of Practical Irrationality*. Oxford, Oxford University Press. 17–38.
- Sorabji, Richard 1980. *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. Ithaca/NY, Cornell University Press.
- Velleman, J. David 2000. *The Possibility of Practical Reason*. New York, Oxford University Press.
- Vihvelin, Kadri 2004. Free Will Demystified: A Dispositionalist Account. *Philosophical Topics*. 32/1–2. 427–450.
- Wallace, R. Jay 1994. *Responsibility and the Moral Sentiment*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Watson, Gary 2004. *Agency and Answerability*. Oxford, Oxford University Press.
- Witt, Charlotte 2003. *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca/NY, Cornell University Press.
- Wolf, Susan 1990. *Freedom and Reason*. Oxford, Oxford University Press.

Frankfurt-esetek és alternatívák: válasz a dilemmára*

Tegyük föl továbbá, hogy egy embert, mialatt mélyen alszik, bevisznek egy szobába, ahol olyasvalaki tartózkodik, akit az előbbi látni kívánt, s akivel beszélni akart, és oly szorosan bezárják, hogy nem képes onnét kiszabadulni; ezután pedig emberünk fölébred, és örvend, hogy ily becses társaságban találja magát, amelyben szépen időzik el, tehát a maradást előnyben részesíti a távozással szemben. Megkérdem mármost, vajon nem akaratlagos-e emberünk ott-tartózkodása? (Locke 2003. 259–260.)¹

BEVEZETŐ

Az erkölcsfilozófia egyik sokat vitatott kérdése, hogy akkor is rendelkezhetünk-e erkölcsi felelősséggel, ha tetteinket nem kerülhetjük el. Az úgynevezett *alternatív lehetőségek elve* (ALE) szerint a felelősség szükséges feltétele, hogy a cselekvő alternatív lehetőségekkel rendelkezzen, azaz tettét elkerülhesse. Azokat, akik nem fogadják el az ALE-t, a szakirodalomban szemi-kompatibilistáknak hívják. Szerintük azokban az esetekben is felelősek lehetünk tetteinkért, amikor nem cselekedhetünk másként. Ezzel szemben az ALE-t elfogadók közé tartozók két táborra oszlanak. A kemény deterministák szerint az erkölcsi felelősség szükséges feltétele, hogy elkerülhessük tetteinket, ám mivel erre nem vagyunk képesek, ezért sosem lehetünk felelősek tetteinkért. A libertariánusok és többutas

* Külön köszönettel tartozom Reich Orsolyának, Margitay Tihamérnak és a *Magyar Filozófiai Szemle* két anonim bírálójának a jelen tanulmány korábbi verzióit érintő alapos és konstruktív kritikáikért, melyek nagyban hozzájárultak a végleges verzió elkészültéhez.

¹ Locke példája a ma Frankfurt-eseteknek nevezett gondolatkísérletek egy korai változatának is tekinthető, azonban jelen dolgozatban nem szeretnék állást foglalni Locke erre vonatkozó álláspontjával kapcsolatban. Mindazonáltal a példa jól mutatja, hogy a sokszor az irrealitás vádjával illetett eseteket sokkal hétköznapiabb példákkal is újra lehet alkotni, mely indokot adhat arra, hogy bármilyen elrugaszkodottak is legyenek ezek az esetek a valóságtól, erős intuíciók támogathatják őket.

kompatibilisták szerint viszont képesek vagyunk elkerülni egyes tetteinket, és ezekért a tettekért (és csak ezekért) erkölcsi felelősséggel tartozunk.

A szemi-kompatibilisták egyik meghatározó érve a Harry G. Frankfurt által megalkotott Frankfurt-esetekre épül. Frankfurt-esetnek nevezünk minden olyan példát, melyben a cselekvő nem kerülhet el egy adott cselekvést, ám intuitíve mégis felelősnek tekintjük érte. Ha egyetlen Frankfurt-esetet is találunk, akkor az ALE nem állja meg a helyét, és a felelősségnek más feltételt kell keresnünk, mint egyes cselekedetek elkerülhetőségét. Frankfurt példájának rengeteg változata született az utóbbi évtizedekben, melyek különböző ellenvetésekre kívántak választ adni. Ezen ellenvetések többsége az úgynevezett *dilemma-érven* összegezhető. E dolgozatban a mellett az állítás mellett kívánok érveket felsorakoztatni, hogy van olyan Frankfurt-eset, mely oly módon mutatja meg, hogy az ALE hamis, hogy a dilemma-érv az esettel szemben hatástalan marad.

Ennek érdekében először is bemutatom Frankfurt eredeti ellenpéldáját, valamint annak legerősebb kritikáját, a dilemma-érvet, mely nem más, mint egy összetett, a Frankfurt-esetekre az évek során adott fontosabb ellenvetéseket egyetlen érvbe sűrítő ellenvetés. Ezt követően Frankfurt eredeti ellenpéldájának négy klasszikus változatát mutatom be, melyekről kiderül, hogy nem képesek választ adni a dilemma-érv által támasztott minden kihívásnak. Végezetül rátérek egy saját Frankfurt-eset kifejtésére, mely, úgy vélem, sikeresen választ ad a dilemma-érven megfogalmazott ellenvetésekre. Amennyiben érvelésem helytálló, az ALE a dilemma-érv ellenére is elutasíthatóvá válik. Ennek lehetséges következménye, hogy lehetséges felelősnek tekintenünk olyan cselekvőket, akik nem rendelkeznek alternatívákkal, amennyiben nem sikerül a dilemma-érvnél erősebb ellenvetéssel élni a Frankfurt-esetekkel szemben.

Az alábbi írás pusztán annak a kérdésnek az eldöntésére vállalkozik, hogy lehetséges-e olyan Frankfurt-esetet alkotni, mely elkerüli a dilemma-érvet. Nem tárgyalja a Frankfurt-esetek során tulajdonított erkölcsi felelősség igazságosságának kérdését, valamint alternatívát sem javasol az ALE-re. Így azzal kapcsolatban sem foglalom állást, hogy ha nem az ALE az erkölcsi felelősséggel kapcsolatos intuíciónk forrása, akkor mi. Azokat kívánom csupán meggyőzni, akik szerint a jelenleg a szakirodalomban megtalálható, a dilemma-érv hatókörébe tartozó érvek elégségesek annak kimutatására, hogy eleve elképzelhetetlenek olyan esetek, melyekben az alany erkölcsi felelősséggel rendelkezik, miközben nem tehet mást, mint amit tesz.²

² Annak kimutatására tehát jelenleg, főleg terjedelmi okokból, nem vállalkozom, hogy a Frankfurt-esetek mindenképpen lehetségesek, vagy hogy az alternatív lehetőségek elve eleve kizárható. Céloom pusztán a dilemma-érv kritikája.

I. AZ ALTERNATÍV LEHETŐSÉGEK ELVE ÉS A FRANKFURT-ESETEK³

Az ALE-t Harry G. Frankfurt a következőképpen fogalmazza meg: „egy személy csak akkor rendelkezik erkölcsi felelősséggel azért, amit tesz, ha másként is cselekedhetett volna” (Frankfurt 1969. 829). Az ALE szerint tehát a felelős cselekvés szükséges feltétele, hogy az alany cselekvési alternatívákkal rendelkezzen. Frankfurt amellet érvel, hogy az ALE téves. Kézenfekvőnek tűnik ezt az állítást egy az ALE-t kikezdő ellenpéldával támogatni. Ehhez olyan cselekvőre van szükség, akire egyszerre igaz, hogy nem cselekedhet másként, és hogy erkölcsileg felelős azért, amit tesz. Frankfurt jól ismert gondolat kísérlete azt kívánja megmutatni, hogy egyáltalán nem elképzelhetetlen egy ilyen cselekvő.

Tegyük fel, hogy valaki – legyen a neve Black – azt akarja, hogy Jones megtegyen valamit. Black elég sok mindenre hajlandó azért, hogy elérje célját, de ha nem szükséges, akkor inkább titokban tartja, hogy bármi köze van Jones viselkedéséhez. Szóval mindaddig kivár, míg Jones arra készül, hogy elhatározza, mit fog tenni, sőt semmit nem tesz, hacsak világossá nem válik számára (ezeket a dolgokat Black kiválóan meg tudja ítélni), hogy Jones arra készül, hogy úgy döntsön, hogy mást fog tenni, mint amit Black szeretne, hogy tegyen. Ha világossá válik számára, hogy Jones úgy fog dönteni, hogy mást tesz, Black közbelép, biztosítva, hogy Jones úgy döntsön és cselekedjen, ahogy azt Black szeretné. Black tehát mindenképp el fogja érni célját, függetlenül Jones előzetes preferenciáitól és hajlamaitól. (Frankfurt 1969. 835.)

A példa a következőképpen épül fel:⁴ Jonesnak el kell döntenie, hogy mit tegyen. Tisztában van vele, hogy vagy *A*-t vagy nem-*A*-t választhatja. Mindennek tudatában magától dönt úgy, hogy megteszi *A*-t, majd ennek megfelelően cselekszik. Tudtán kívül azonban bizonyos tényezők (jelen esetben Black) eleve lehetetlenné teszik számára, hogy elkerülje *A*-t, ezzel megfosztva őt cselekvési alternatíváitól, mindezt annak ellenére, hogy a Black által megtestesített korlátozó tényezők kontrafaktuálisak, ezért csak akkor lépnek életbe, ha Jones *A* elkerülésére készül. Jonest azért gondolhatjuk felelősnek, mert feltételezzük, hogy pont úgy fog dönteni, mintha Black nem is létezne, hiszen még csak nem is tud Blackról, aki végül közbe sem avatkozik. Ha pedig Black jelenléte semmilyen formában nem befolyásolja Jones viselkedését, akkor az sem, hogy Jonesnak nincsenek alternatívái, tehát ezek a tényezők felelősségére semmilyen hatással nincsenek, és így az ALE is hamis.

³ A Frankfurt-eseteket a magyar szakirodalom is tárgyalja, vö. Ziegler 2009; Bernáth 2012; Huoranszki 2012.

⁴ A példa szerkezetének bemutatásakor erősen támaszkodom Peter van Inwagen (1978. 202) és John Martin Fischer (1982. 25–26) elemzéseire.

II. A DILEMMA-ÉRV

Stewart Goetz (2005. 85) szerint Frankfurt azzal csap be minket, hogy elhiteti velünk: Blacknek egyáltalán köze van Jones felelősségéhez. Emiatt gondolkodik mindenki azon, hogy Blacknek vajon milyen bonyolult berendezésre van szüksége ahhoz, hogy Jones ne legyen képes elkerülni a gyilkosságot. A Frankfurt-párti kompatibilista ugyanis csak akkor tudja meggyőzni az inkompatibilistát, ha egyszerre mutatja meg, hogy i) ha Black nem létezne, akkor Jones rendelkezne alternatívákkal, hogy ii) Black képes megakadályozni Jonest abban, hogy bármi mást tegyen, mint amit ő vár tőle, továbbá hogy iii) Black képes megjósolni Jones viselkedését. Ha ez mind sikerül, akkor Jonesról elmondható, hogy nem rendelkezik alternatívákkal, és mégis felelősnek tartjuk azért, amit tesz, tehát az ALE hamis.⁵ A dilemma-érv⁶ azonban éppen arra mutat rá, hogy korántsem olyan egyszerű meggyőző Frankfurt-esetet alkotni, mint ahogy azt az eredeti példa sugallja.

A dilemma-érv (vö. Kane 1985; Kane 1996; Ginet 1996; Wyma 1997; Widerker 1995a; Widerker 1995b; Fischer 2010) szerint a Frankfurt-esetek egy végzetes dilemmához vezetnek. A dilemma egyik ága szerint amennyiben Black képes megfosztani Jonest alternatíváitól, Jones viselkedése eleve determinált, tehát Black nélkül sem rendelkezik alternatív lehetőségekkel. Ahhoz, hogy Jonest ennek ellenére felelősnek tekintsük, eleve el kell utasítanunk az ALE-t. A dilemma másik ága szerint ha Jones azért felelős A-ért, mert azt valóban elkerülheti, akkor Black nem tudja őt megfosztani alternatíváitól. Következésképpen nem lehetséges olyan eset, amelyben Jones felelős, miközben nincsenek alternatívái. A dilemma-érv szerint tehát a Frankfurt-esetek vagy eleve kizárják az ALE-t, vagy nem alkothatóak meg, tehát semmiképpen nem alkalmasak arra, hogy cáfolják az ALE-t.

A dilemma-érv szerkezete tehát a következő:

⁵ A szakirodalomban a dilemma-érv tárgyalása kapcsán, úgy tűnik, konszenzus alakult ki arról, hogy az érv jól megmutatja, hogy azért nem lehetséges Frankfurt-esetet alkotni, mert e három feltétel nem elégíthető ki egyetlen felelős cselekvő esetében sem. Valaki felvethetné, hogy egy negyedik feltétel is alkotható, mely szerint a Frankfurt-párti kompatibilistának olyan aktuális cselekvés-döntés szekvenciával kell előállnia, melyben Jones kétségtől felelős. Az a probléma egy ilyen feltétel bevezetésével, hogy nehezen megállapítható, hogy Jones mikor nevezhető kétségtől felelősnek. Egy inkompatibilista (vagy egy többutas kompatibilista) számára ennek például szükséges feltétele, hogy az illető Black hiányában rendelkezzen alternatívákkal, mely azonos az általam is említett első feltétellel. Jelen írás célja pusztán annak bemutatása, hogy ezek a feltételek, habár komoly gondot okoznak a szemi-kompatibilisták számára, mégis kielégíthetőek egy Frankfurt-esetben.

⁶ Az érv eredeti nevén „Dilemma Defense Argument”, ám magyar nyelvre átültetve nagyon nehézkes lett volna ez az elnevezés, ezért választottam az egyszerűbb „dilemma-érv” kifejezést. Az érvet elsőként Robert Kane (1985, 1996. 142–143), majd David Widerker (1995a, 1995b) alkotta meg.

1. A Frankfurt-esetekben a cselekvők viselkedése vagy determinisztikus, vagy indeterminisztikus.
 2. Determinisztikus ág: Ha a Frankfurt-esetekben a cselekvő viselkedése determinisztikus, akkor a Frankfurt-esetek szereplői csak akkor lehetnek felelősek, ha a Frankfurt-esetek megalkotásához eleve feltételezni kell, hogy az ALE hamis.
 - a. Ha Frankfurt-esetek megalkotásához eleve feltételezni kell, hogy az ALE hamis, akkor a Frankfurt-esetek segítségével nem lehetséges kimutatni, hogy az ALE hamis.
 3. Indeterminisztikus ág: Ha a Frankfurt-esetekben a cselekvő viselkedése indeterminisztikus, akkor nem lehetséges őt megfosztani alternatíváitól.
 - a. Ha a Frankfurt-esetekben nem lehetséges a cselekvőt megfosztani alternatíváitól, akkor a Frankfurt-esetek segítségével nem lehetséges kimutatni, hogy az ALE hamis.
- K: A Frankfurt-esetek segítségével nem lehetséges kimutatni, hogy az ALE hamis.

A dilemma determinisztikus ága szerint ahhoz, hogy Black megfoszthassa Jonest alternatíváitól, előre tudnia kell, hogy Jones mire készül, ehhez viszont Jonesnak determinált cselekvőnek kell lennie. Azonban csak akkor gondolhatjuk Jonest determinált cselekvőként felelősnek, ha eleve feltételezzük, hogy az ALE hamis. Ebben az esetben viszont a Frankfurt-esetek segítségével amellet érvelni, hogy az ALE hamis, *petitio principii*. Hogy a problémát elkerüljük, tegyük fel, hogy az ALE-t cáfoló Frankfurt-esetek csak indeterminisztikus világokban képzelhetők el, mely azonban az érvnek már nem a determinisztikus, hanem az indeterminisztikus ágához tartozik, ezért ezzel az ellenvetéssel részletesen majd az indeterminisztikus ág tárgyalásánál foglalkozom.

Az érv determinisztikus ágának szerkezete tehát a következő:

1. A determinisztikus ág

- 1D) Ha a Frankfurt-esetekben a cselekvő viselkedése kontrafaktuális manipuláció nélkül is determinált, akkor a cselekvő vagy nem felelős, vagy a Frankfurt-esetek megalkotásakor eleve feltételezett, hogy az ALE hamis.
 - 2D) Ha egy Frankfurt-eset cáfolja az ALE-t, akkor megalkotásakor nem feltételezhető eleve, hogy az ALE hamis, vagy hogy a cselekvő nem felelős.
 - 3D) A Frankfurt-esetekben a cselekvő viselkedése kontrafaktuális manipuláció nélkül is determinált, és a cselekvő felelős érte.
- K_D: A Frankfurt-esetekben a cselekvő nem felelős, vagy a Frankfurt-esetek megalkotásakor eleve feltételezett, hogy az ALE hamis.

A probléma viszont azzal sem oldódik meg, ha Jones nem determinált. Hiszen egy (Jones kérdéses cselekedetével kapcsolatban relevánsan) indeterminált világban *A* bekövetkeztéig Jones sem arra nem determinált, hogy megtegye *A*-t, sem pedig arra, hogy elkerülje. Ebben az esetben persze az ALE-t védelmezők is meggyőzhetőek arról, hogy Jones felelős. A gond csak az, hogy egy ilyen világban Black nem képes a megfelelő pillanatban közbeavatkozni Jones viselkedésébe, hiszen nem tudhatja, hogy Jones mikor mire készül. Ha viszont nem tudja, hogy mikor kell beavatkoznia, akkor arra sem képes, hogy anélkül fossa meg Jonest alternatíváitól, hogy közvetlenül kényszerítene *A* megtételére (mellyel viszont egyben felelősségétől is megfosztaná).

A dilemma indeterminált ága melletti másik érv, a *szabadság szikrájaként* (vö. Fischer 1994) vált ismertté. Eszerint nem lehetséges Jonest teljesen megfosztani alternatíváitól, mert Jonesnak mindig marad lehetősége arra, hogy megpróbálja elkerülni *A*-t, és ezzel működésbe hozza Black szerkezetét. Amennyiben tehát Jones nem eleve determinált, akkor mindig lesz legalább két lehetősége a cselekvésre: vagy megteszi *A*-t, vagy (anélkül, hogy ennek tudatában lenne) rákényszeríti Blacket, hogy átvegye viselkedése fölött az irányítást. E szerint az érv szerint a Frankfurt-esetekben éppen azért gondoljuk Jonesról, hogy felelős, mert amíg Black közbe nem lép, Jonesnak mindig lesznek alternatívái, melyektől Black sehogy sem képes tényleges beavatkozás nélkül megfosztani őt. Az ALE tehát megint megmenekül.

2. Az indeterminisztikus ág

1ID) Ha a Frankfurt-esetekben a cselekvő viselkedése indeterminisztikus, akkor a cselekvőt kontrafaktuális manipuláció sem tudja megfosztani alternatíváitól.

2ID) Ha a Frankfurt-esetekben cselekvőt kontrafaktuális manipuláció sem tudja megfosztani alternatíváitól, akkor a Frankfurt-esetek nem jelentenek ellenpéldát az ALE-re.

3ID) A Frankfurt-esetekben a cselekvő viselkedése indeterminisztikus.

K_{ID}: A Frankfurt-esetek nem jelentenek ellenpéldát az ALE-re.

III. A DILEMMA-ÉRVRE ADOTT VÁLASZOK I.: ELŐJELEK

Elsőként Blumenfeld (1971),⁷ majd később Fischer (1982; 1999) próbálja megérteni azt, hogy Black hogyan képes megfosztani Jonest alternatíváitól. Ahhoz, hogy Black előre tudja, mikor kell közbelépnie, előjelre van szüksége. Ehhez

⁷ Itt Fischer példáját mutatom be, de ez a típusú példa eredetileg Blumenfeldnél jelenik meg egy lábjegyzetben (Blumenfeld 1971. 341).

azonban valaminek úgy kell előre jeleznie Jones várható viselkedését, hogy közben nem determinálja Jonest semmilyen cselekvésre. Például Jones minden esetben, amikor meggondolja magát egy gyilkossággal kapcsolatban, elpirul, vagy felhúzza a szemöldökét. Fischer⁸ a következő történettel áll elő:

Tegyük fel, hogy Jones a szavazófülkében azon morfondírozik, hogy vajon Bush-ra vagy Gore-ra szavazzon-e. [...] Miután komolyan végiggondolta a kérdést, úgy dönt, Gore-ra szavaz [...]. Tudtán kívül azonban Black [...] Jones agyába juttatott egy szerkezetet, mely folyamatosan figyeli Jones agytevékenységét. Amennyiben Jones arra készül, hogy a demokratákra [azaz Gore-ra] szavazzon, a szerkezet figyelő módban marad anélkül, hogy bármilyen módon beavatkozná a folyamatba. Ha azonban Jones úgy döntene, hogy (mondjuk) a republikánusokra szavaz, akkor a szerkezet közbelép, és egy elektromos ingerrel eléri, hogy Jones olyan döntést hozzon, melynek eredményeképpen demokrata szavazat születik. [...]

Ha Jones T2-ben arra készül, hogy T3-ban ne Gore-ra szavazzon, akkor Jones T1-ben ennek akaratlanul is jelét adja – mondjuk, agyának idegi mintázata megváltozik. Ez az agyi mintázatváltozás pedig működésbe hozza Black berendezését, mely elektromos ingerek révén eléri, hogy Jones T2-ben azt válassza, hogy Gore-ra szavaz, T3-ban pedig rá is szavazzon. (Fischer 1999. 109–110.)

Fischer itt egy olyan példa megalkotására tesz kísérletet, melyben Black olyan előjelekből tudja megállapítani, hogy Jones mire készül, melyek semmilyen módon nem determinálják Jones viselkedését. A példában Black olyan Jones által akaratlanul produkált agyi mintázatváltozások alapján képes megjósolni Jones viselkedését, melyek nem okai Jones elhatározásának. Ennek következtében Black könnyűszerrel közbeléphet, és megakadályozhatja, hogy Jones a republikánusokra szavazzon, anélkül hogy Jones determinálva lenne valamilyen cselekvésre. Fischer így három feltételből kettőt kielégít: Black képes megjósolni, hogy Jones mit fog tenni, és képes arra, hogy átvegye viselkedése fölött az irányítást, megfosztva ezzel alternatíváitól. Ezen feltételek kielégülésével úgy tűnhet, hogy Jones szavazata valóban jó ellenpélda az ALE-re.

A probléma azonban a következő. Ha Jones agyának mintázatváltozásai nem jelzik Jones várható viselkedését, akkor Black hiába figyeli Jones agyát, hiszen azok semmit nem mondanak arról, hogy vajon be kell-e avatkoznia vagy sem. Ha viszont Jones agyának mintázatváltozása egyértelműen jelzi azt, hogy Jones mit készül tenni, akkor ez azt jelenti, hogy Jones cselekedete megjósolható. Tehát ahhoz, hogy Black meg tudja fosztani Jonest alternatíváitól, arra van szükség,

⁸ Bernáth László (2012. 47) hasonló példát alkot, mellyel azt kívánja bemutatni, hogy a Frankfurt-esetek védhetetlenek. Bernáth érveit nem tárgyalom részletesen, azonban úgy vélem, Fischer példájának tárgyalásával választ adok az ott megfogalmazott kérdések többségére is.

hogy Jones agyának mintázatváltozásai és cselekedete között Jones már ne tudja meggondolni magát. Ebben az esetben viszont nem is lehetnek alternatívái, amiktől Black meg tudná őt fosztani. Jones ebben az esetben az ALE szerint akkor sem lenne felelős, ha Black nem létezne, ezért teljesen lényegtelen, hogy úgy cselekszik-e, mintha Black nem is létezne, mert nélküle sem lenne felelős.

Mivel Fischer példájában a mintázatváltozás és a gyilkosság elkerülése között Jones Black nélkül sem rendelkezik alternatívákkal, ezért három kritérium közül az első kielégítetlen marad. Ekkor viszont, mivel Jonest nem Black fosztja meg alternatíváitól, hanem azokkal egyébként sem rendelkezik, csak az fogadja el felelős cselekvőnek, aki eleve elutasítja az ALE-t. Ebben az esetben viszont a példa eleve felesleges.

IV. A DILEMMA-ÉRVRE ADOTT VÁLASZOK II.: AKADÁLYOK⁹

Az akadály- és az ütközőzóna-esetekként elhíresült Frankfurt-esetekben az akadályok vagy ütközőzónák hivatottak biztosítani azt, hogy egyrészt Black képes legyen megjósolni, hogy Jones mit készül tenni, másrészt Jones (Black távollétében) rendelkezzen alternatívákkal. Az akadályok esetében a korlátozó erő attól függetlenül van jelen, hogy az alany mit tesz, és így attól függetlenül is megfosztja alternatíváitól, hogy meg lehet-e jósolni cselekvését. Az ütközőzónák logikája bonyolultabb. Itt a korlátozó erőt kiváltó esemény még nem egy alternatíva melletti döntés, csak egy az a döntéshez szükséges feltétel kielégülése. Ez azért fontos, mert csupán így biztosítható, hogy Blackre is szükség legyen ahhoz, hogy az alany ne legyen más választása, mint elkövetni egy adott, Black által preferált cselekvést.

Az akadályesetek olyan esetek, melyek során az alany azért nem kerülheti el azt, amit tesz, mert az adott helyzetben ez az egyetlen cselekvési lehetősége, viszont tettéért azért lesz mégis felelős, mert akkor sem cselekedne másképp, ha tettét elkerülhetné.¹⁰

Alfred R. Mele és David Robb¹¹ példájának legfőbb erénye, hogy kiküszöböli az előjelek problémáját.

⁹ Az „akadály” szó a *blockage* fordítása.

¹⁰ Ezek az esetek nagyon hasonlítanak John Locke példájához. Hunt (2005) érvelésével egyetértve személyesen is úgy gondolom, hogy Locke-é teljesen megfelelő példa, viszont az én jelenlegi érvelem szempontjából a filológiai pontosság kérdése nem releváns, ezért itt most emellett nem kívánok érvelni.

¹¹ David Hunt hasonló ellenpéldát alkotott.

Történetünk Jonesról¹² szól, aki egy olyan világban él, melyben a determinizmus hamis. [...] Black T_1 -ben elindít egy determinisztikus P folyamatot Jones agyában, azzal a szándékkal, hogy elérje, hogy Jones T_2 -ben (mondjuk egy órával később) úgy döntsön, hogy ellopja Ann autóját. A $[P]$ folyamat, melyről Jones mit sem sejt, determinisztikusan halad afelé, hogy Jones T_2 -ben úgy döntsön, hogy ellopja Ann autóját, hacsak $[Jones]$ magától úgy nem dönt, hogy ellopja az autót, vagy T_2 -re $[Jones]$ képtelenné nem válik arra, hogy döntést hozzon (mert például ekkorra már halott). (Black nem tudja, hogy Jones magától is dönthet úgy, hogy ellopja az autót, viszont biztos abban, hogy P -nek köszönhetően Jones úgy dönt majd, ahogy ő akarja, hogy döntsön.) P folyamatot egyáltalán nem befolyásolja, hogy Jones bármilyen előzetes jelét adja-e döntésének. Végül T_2 -ben Jones – saját indeterminisztikus döntési folyamata eredményeképpen, anélkül, hogy döntésének bármilyen determinisztikus oka lenne – magától úgy dönt, hogy ellopja az autót. Ha viszont nem döntött volna magától az autólopás mellett T_2 -ben, akkor P determinisztikusan vezetett volna oda, hogy így tegyen. P ugyanakkor semmilyen módon nem befolyásolja Jones saját, aktuálisan lezajló indeterminisztikus döntési folyamatát. (Mele–Robb 1998. 101–102.)

Ebben a példában Mele és Robb¹³ a Blumenfeld–Fischer-féle gondolatmenetet fejlesztik tovább. A gondolatmenet háttérében az az intuíció áll, hogy ha Jonest semmilyen külső tényező nem befolyásolja, akkor cselekvéséért intuitív módon felelős. Természetesen akit intuíciói erősebben kötnek az ALE-hez, annak nem meggyőző érv egy ellentétes intuícióra való pusztá hivatkozás. Ők érvelhetnek úgy, hogy mivel Jonesnak nem volt alternatívája, ezért egyáltalán nem intuitív, hogy felelős.¹⁴

A példa az ellentábor számára is meggyőző lehet, hiszen Jonest csakis Black (és az általa elindított P folyamat) szabadíthatja meg alternatíváitól, tehát ha Black nem létezne, Jones bármit választhatna. Ennek következtében válik elfogadhatóvá az az állítás, hogy amennyiben Black nem lép közbe, Jones felelős, hiszen ugyanúgy viselkedik, mintha Black nem is létezne. A Mele–Robb példa további fontos erénye, hogy kiküszöböli az előjelek problémáját, mert Blacknek nem kell képesnek lennie megjósolni Jones viselkedését ahhoz, hogy megszabadítsa őt alternatíváitól.

¹² Az eredeti példában Bob szerepel, de a jobb átláthatóság érdekében minden példa alanyát Jones-ra változtattam, és inkább a helyzet vagy a cselekedet alapján fogom őket megkülönböztetni, nem pedig különböző nevekkal. Utóbbi talán nehezebben lenne követhető.

¹³ Hunt (2005) is kidolgoz egy hasonló Frankfurt-esetet, mely azonban nem azonos a jelen tanulmányban később tárgyalt esettel. Mivel Hunt orgyilkos esete argumentatív szempontból azonos a Mele–Robb példával, ezért ezt az esetet jelen tanulmány nem tárgyalja.

¹⁴ Lehetséges persze olyan pozíciót elfoglalni, mely szerint a külső kényszerítő tényezők hiánya maga után vonja az alternatív lehetőségek jelenlétét (például metafizikai törvényszerűség, hogy minden ember minden időben rendelkezik alternatívákkal), azonban ebben az esetben az autonómia-feltétel automatikusan maga után vonná a cselekvési alternatívákat.

A Black által elindított *P* folyamat előnye a lesben álló Black-kel szemben ugyanis éppen az, hogy *P*-hez nem szükséges, hogy Jones bármilyen tulajdonsága előre jelezze, mire készül, és így az sem szükséges, hogy Jones döntése előre determinált legyen. *P* ugyanis Jones minden deliberációs tulajdonságától függetlenül kifejti hatását, azonban Jones saját döntése túldeterminálja azt. Amennyiben viszont Jones el akarja kerülni az autólopást, akkor *P* arra kényszeríti, hogy azt mégis megtegye, tehát Jonesnak nincs más választása, mint hogy ellopja Ann autóját. Viszont ha Jones magától dönt úgy, hogy ellopja Ann autóját, akkor *P* semmilyen módon nem hat viselkedésére.

Jones tehát saját, teljesen indeterminisztikus döntése hatására lopja el Ann kocsiját, így, mivel döntése teljesen független Black jelenlététől, ha Black nem létezne, akkor is így tenne. Mivel Jones indeterminisztikusan dönt, ezért ha Black nem létezne, akkor lennének alternatívái, viszont Black ezektől képes őt megfosztani. Ha tehát sikeres a példa, akkor az ALÉ hamis.

A Mele–Robb esetnek azonban van egy komoly problémája. Nem teljesen egyértelmű, hogy Black tényleg képes megakadályozni Jonest abban, hogy bármi mást tegyen, mint amit Black szeretne. Egyrészt persze *P* azt fogja eredményezni, hogy Jones ellopja Ann autóját, azonban féltő, hogy Jonesnak továbbra is van arra lehetősége, hogy amelletts döntsön, hogy ezt nem teszi meg, átengedve ezzel az irányítást *P*-nek. Amennyiben Jones magától úgy dönt, hogy nem lopja el Ann autóját, akkor csupán *P* folyamatnak köszönhetően fogja ezt megtenni. Jonesnak tehát még mindig van alternatívája a kocsilopásra, ami felveti a kérdést, hogy vajon nem éppen amiatt gondoljuk-e felelősnek, mert az ALÉ igaz. Hiszen lehetséges, hogy nem pusztán azért gondoljuk Jonest felelősnek az autólopásért, mert minden külső körülménytől függetlenül döntött az autólopás mellett, hanem azért is, mert végig megvolt a lehetősége arra, hogy az autólopás elkerülése mellett döntsön, ezzel átengedve cselekedetei fölött az irányítást a rá kényszerítő hatást gyakorló *P* folyamatnak.

A Mele–Robb esetben ezért úgy tűnik, hogy Black nem képes Jonest megszabadítani alternatíváitól, így viszont az sem lesz igaz, hogy Black okozza, hogy Jonesnak nincsenek alternatívái, hiszen úgy tűnik, hogy valamennyi alternatívája azért mégiscsak marad. Amennyiben pedig Jonesnak maradnak alternatívái, akkor a példa nem alkalmas arra, hogy megmutassa, lehetséges olyan esetet mutatni, melyben Jones felelős, miközben nincsenek alternatív lehetőségei.

V. A DILEMMA-ÉRVRE ADOTT VÁLASZOK III.: ÜTKÖZŐZÓNÁK

Derk Pereboom (2001) két újabb, úgynevezett „adócsaló” Frankfurt-esetet dolgoz ki.¹⁵ Ezek lényege, hogy Jones¹⁶ csupán erkölcsi indokok hatására képes megváltoztatni az adófizetési hajlandóságával kapcsolatos attitűdjét, amennyiben erre kellően erős indokokkal rendelkezik. Egy idegtudós azonban mindenképpen azt szeretné, ha Jones adócsaláshoz folyamodna, ezért egy olyan szerkezetet ültet Jones agyába, amely az adócsalás ellen szóló, kellően erős indokok megjelenése esetén Jonest arra kényszeríti, hogy mégis adót csaljon. Természetesen a szerkezetre semmi szükség, mert Jones magától is adót csal, és fel sem tűnik neki az agyába ültetett ördögi szerkezet, mint ahogy az adócsalás ellen szóló erkölcsi indokokat is figyelmen kívül hagyja.¹⁷

Jones olyan környezetben nőtt fel, ahol az emberek, hozzá hasonlóan, általában önző érdekből cselekszenek. Ennek megfelelően szülei is hasonló pszichológiai beállítottsággal rendelkeznek. Ugyanakkor Jones nevelése során azt is megtanulta, hogy amint képes rá, legyen kritikus saját értékeivel kapcsolatban. Mint legtöbbünk, kezdetben ő is elfogadja a kezdeti, családi értékeket és komolyan is veszi őket. Később azonban ezektől eltérő nézetekkel is megismerkedik, ám komoly megfontolás után végül úgy dönt, hogy ezeket elutasítja. Tegyük föl, hogy Jones csak akkor vetheti el eredeti erkölcsi meggyőződéseit, ha más erkölcsi meggyőzések mellett elég erős indokok szólnak. Az tehát, hogy ezen indokok meghatározott erővel rendelkezzenek számára, szükséges oksági feltétele annak, hogy elvesse korábbi erkölcsi meggyőződését. Ezek az indokok felbukkanhatnak Jones akaratlagos tevékenységének következtében, de akár akaratától függetlenül is. Ám Jones még akkor is képes arra, hogy megtartsa vagy elvesse eredeti erkölcsi meggyőződését, ha időközben (az idegtudós szerkezetének hiányában is) észreveszi, hogy az erkölcsi véleményváltáshoz szükséges indokok megfelelő erővel tűnnek föl számára. Egy idegtudós azonban, mindezt jól tudva Jones pszichológiájáról, még mielőtt Jones egyáltalán elkezdene saját erkölcsi nézetein morfondírozni, úgy állítja be készülékét, hogy ha az egyik versengő erkölcsi nézet mellett indokok megfelelő erővel tűnnének fel számára, akkor a szerkezet egy elektromos ingerrel elérje, hogy Jones megőrizze kezdeti erkölcsi álláspontját. Aktuálisan viszont a szerkezet tétlen marad, ugyanis habár Jones megfontolja a versengő nézetek mellett indokokat, ezek nem tűnnek neki elég erősnek ahhoz, hogy aktiválják a szerkezetet. (Pereboom 2001. 22.)

¹⁵ Jelen írásban a kettő közül a másodikat (lévén ez az erősebb példa) kívánom elemezni.

¹⁶ Az eredeti példában a főhős neve Joe.

¹⁷ A két példa helyzetleírása közös, ezért a másodikról készített fordításom csak a releváns különbségeket tartalmazza, mint ahogy az az eredeti szövegben is van, magát a döntést nem.

Pereboom második adócsaló esete pusztán annyiban erősebb az elsőnél, hogy míg az első esetben nem világos, mi alakította ki Jones erkölcsi attitűdjét, addig a második esetben ezt egyértelműen neveltetésének köszönheti. Erre azért van szükség, hogy Jonesnak egyáltalán ne maradjon alternatívája, miközben az adócsalás mellett dönt. Az első esettel kapcsolatban valaki felvethetné, hogy Jonesnak a döntés előtt lehetett volna lehetősége arra, hogy úgy alakítsa ki személyiségét, hogy egy adott helyzetben megfelelően döntsön, ami azt mutatná, hogy Jones rendelkezett alternatívákkal, még jóval azelőtt, hogy az adócsalás szóba került volna. A második esetben azonban Jones személyiségének kialakulásáért környezete felelős, így személyiségének adott módon való alakulásáért Jones nem felelős, és nem is tudta volna azt elkerülni. Ezzel szemben, mivel a példa szerint Jones indeterminált, abban a kérdésben, hogy adott-e vagy sem, teljes mértékben képes dönteni, azaz a döntése (személyiségével ellentétben) nem determinált. Pereboom példája így kiküszöböli mind az előjelekből, mind pedig a szabadság szikrájából származó ellenvetést, hiszen Jonesnak semmilyen lehetősége nincs arra, hogy elkerülje az adócsalást, mivel Black már azt megakadályozza, hogy szembesüljön az emellett szóló indokokkal.

Widerker (2006)¹⁸ azonban amellet érvel, hogy Pereboom második adócsaló esete két szempontból is hibás. Egyfelől, az adócsaló Jones gondatlanul járt el bizonyos indokok tekintetében, ezért csupán származtatott módon, gondatlansága révén felelős az adócsalásért. Azonban az ALE nem vonatkozik ezekre az esetekre. Az erre a problémára adandó válaszhoz részletesen tárgyalni kellene a felelősségről adott pozitív elméleteket, mely azonban jelen írásnak nem célja. Itt pusztán azt szeretném bemutatni, hogy a felelősség tetszőleges értelmében lehetséges-e olyan Frankfurt-példát alkotni, mely meggyőző ellenpélda lehet az ALE-t védelmezők számára. Éppen ezért nem tárgyalom a felelősség fogalmával kapcsolatos korlátozások kérdését. Első lépésként tehát úgy gondolom, hogy amennyiben Jones legalább járulékos értelemben felelős tettéért, a példa kielégíti az intuitív kritériumot.¹⁹

Másfelől azonban, Widerker szerint, Pereboom példájában Jones determinált, tehát csak akkor lehet felelős, ha eleve kizárjuk az ALE-t. Azzal ugyanis, hogy Pereboom példájában Jones számára lehetetlen, hogy az adócsalás elkerülése mellett döntsön (hiszen az erre szolgáló szükséges indok Jonesnak fel sem merül), Jones adócsalásra van determinálva. Ez a determináció azonban Black nél-

¹⁸ Vö. Ginet 1996.

¹⁹ Egy további kérdés, hogy melyek azok az intuícióink, melyek ebben a kérdésben megbízhatóak, mely kérdés tisztázásához viszont részletesen tárgyalni kellene az egyes szemikompatibilista elméletek védhetőségét, valamint a felelősség különböző fogalmait, mely téma meghaladja jelen írás kereteit. A felelősség lehetséges felfogásaival kapcsolatban David Shoemaker (2015) kínál részletes elemzést, elkülönítve a felelősség attributív, számon kérő és elszámoltató fogalmát. Ezen fogalmak részletes elemzése deríthet fényt arra, hogy a Frankfurt-esetek kiértékelésénél mely intuícióink megalapozottak abban a tekintetben, hogy alternatívák hiányában Jonest felelősnek tekintjük.

kül is fennáll, hiszen Black csak abban az esetben lép közbe, ha az indok felmerül. Azonban a szükséges indok nem merül fel, ezért nem Jones döntésén múlik, hogy adót csal-e, hanem azon a tényen, hogy az ennek elkerüléséhez szükséges indok számára nem hozzáférhető. Jonest látszólag ugyan nem egy erősebb vágy determinálja arra, hogy adót csaljon, hanem egy az adócsalástól való tartózkodáshoz szükséges indok hiánya. Ez azonban csak valamivel nyakatekertebb verziója annak, hogy Jonest az adócsalásra motiváló tényezők determinálják cselekvése közben, de lényegében ugyanarról van szó. Ezzel úgy tűnik, hogy Pereboom ütközőzóna-esetei áldozatul esnek a dilemma-érv determinista ágának, hiába törekszenek az előjel-probléma kiküszöbölésére. Azonban Black mikrochipje mégis biztos lehet abban, hogy Jones a cselekvés pillanatában determinált arra, hogy adót csaljon, azaz az adócsalás elkerüléséhez szükséges indok hiánya annak előjelül szolgál, hogy Jones adót fog csalni, éppen azért, mert ez determinálja Jonest az adócsalásra.

David Hunt (2005) „bosszúálló”-példája Pereboomhoz hasonlóan egy ütközőzóna bevezetésével kívánja elkerülni az előjelek problémáját: Black szükséges indokok helyett a döntéshez szükséges deliberáció tényellentétes blokkolásával éri el, hogy Jones ne kerülhesse el tettét.

Smith egy partin tudatosan megalázza Jonest, mire ő eljátszik a gondolattal, hogy megöli Smith-t. Azonban mielőtt így tenne, inkább elhagyja a helyszínt, így a helyzet által ránehezedő nyomás alól is felszabadul, saját magának is lehetővé téve, hogy visszakozzon, és ellenálljon a gyilkos ötletnek. Saját személyiségjegyeinek, illetve a körülményeknek köszönhetően Jones számára egyáltalán nem elképzelhetetlen az a lehetőség, hogy Smith-t életben hagyja, sőt ha tovább gondolkodna ezen, semmi nem akadályozná meg abban, hogy így tegyen. Azonban Jones csak akkor tudna másképp dönteni (és cselekedni), ha előtte fontolóra venné ezt a lehetőséget, viszont ezt nem teszi meg. Ehelyett addig emészti magát, amíg Smith meggyilkolásának gondolata egyre vonzóbbá nem válik számára. Végül is úgy dönt, hogy elköveti a bűntényt, előveszi kocsijában tartott fegyverét, visszamegy, és lelövi Smith-t. (Hunt 2005. 133.)

Black ez esetben úgy állítja be a Jones fejébe rejtett készüléket, „hogy akkor is beavatkozzon Jones mentális folyamataiba és kényszerítse arra, hogy megölje Smith-t, ha Jones egyáltalán fontolóra veszi azt, hogy ne ölje meg Smith-t”.²⁰

Ez a példa annyiban hasonlít Pereboom példájához, hogy Black mindkét esetben egy bizonyos döntés meghozatalának szükséges feltételét befolyásolja. Azonban míg Pereboom esetében ez egy bizonyos indok, addig Hunt esetében a helyzet alapos mérlegelése. Bár a példa kiküszöböli az előjelek problémáját, hiszen Jones „nem ölöm meg Smith-t” elhatározását semmi nem jelzi előre Black szerkezete számára, mely csupán azt figyel, hogy Jones fejében vajon megfo-

²⁰ Hunt 2005. 113.

gan-e az a gondolat, hogy „tényleg megöljem-e Smith-t?”. Érvelhetne valaki úgy, hogy Hunt példájában Jones elől nincsenek elzárva indokok, így nem determinált arra, hogy megölje Smith-t. Azonban ez csak játék a szavakkal. Mivel ebben az esetben Hunt csak akkor szembesül a Smith életben hagyása mellett szóló indokokkal, ha mérlegel, lényegében ugyanaz történik, mint Pereboom adócsaló példájában, csak nem az indok felmerülése lesz a cselekedet elkerülésének szükséges feltétele, hanem a helyzet mérlegelése. Amennyiben ennek a feltételnek hiánya Blacken múlik, akkor természetesen Black valóban determinálja Jonest, mégpedig valódi beavatkozás nélkül. Azonban ha Jones számára nem elérhető valamiért a helyzet mérlegelése, akkor ez azt is jelenti, hogy az sem elérhető, hogy mérlegelés nélkül a Smith megölése mellett szóló indokait felülvizsgálja. Ebből pedig következik, hogy a Smith megölése mellett szóló indokai determinálják Jonest arra, hogy megölje Smith-t, azaz ez a példa is áldozatul esik a determinista ágnak, hiszen ha Jonest ezek az indokok determinálják, akkor csak akkor nevezhető felelősnek, ha eleve elvetjük az ALE-t.

VI. PÁRBAJ – EGY A DILEMMA-ÉRVET ELKERÜLŐ FRANKFURT-ESET

A következő gondolat kísérletben Hunt és Pereboom példáinak erényeit ötvözve igyekszem egy ellenpéldát mutatni az ALE-re. Ebben az esetben Jones Black jelenlétében nem tudja elkerülni Smith meggyilkolását, viszont Black távollétében rendelkezik alternatívákkal. Ennek ellenére Jones továbbra is felelős marad azért, amit tesz, mert Black nélkül (alternatívák birtokában) sem cselekedne másként, hiszen Black (és chipje) végig tétlen marad.

Jones, hogy elégtételt vegyen rajta, egy indeterminisztikus világban pisztoly-párbajra hívja Smith-t. Black természetesen ebben a világban is mikrochipet ültet Jones agyába, mely akkor lép működésbe, ha Jonesnak legalább egy szükséges indoka van arra, hogy elgondolkodjon azon, vajon nem kellene-e inkább megkímélnie Smith életét. Ha ez bekövetkezik, akkor a mikrochip arra kényszeríti Jonest, hogy megölje Smith-t.

Jones világának cselekvői abban az értelemben indetermináltak, hogy bizonyos esetekben döntésük függvényében egyszerre képesek megtenni, illetve elkerülni egy adott cselekvést. Döntéseiknek azonban vannak szükséges feltételei, például csak akkor dönthetnek úgy, hogy A-t teszik, ha előbb legalább mérlegelik a helyzetet, és indokokat²¹ találnak rá, hogy megtegyék A-t. Viszont már ahhoz is indokokra van szükségük, hogy az adott helyzetben mérlegeljenek.

²¹ Számomra egyértelműnek tűnik, hogy a fenti példával legegyszerűbben az indokok fogalmának a nem-redukcionista, illetve a redukcionistaik közül a nem-mechanisztikus, nem-deduktív modellre épülő vagy az attitűdöknek nem bináris modelljével dolgozó értelmezése egyeztethető össze. Azonban jelen írásban elsősorban terjedelmi korlátok miatt nincs lehetőségem arra, hogy részletesen kifejtsem nézeteimet az indokok természetével kapcsolat-

A példa a következő. Jones pisztolypárbajra hívja Smith-t, hogy elégtételt vegyen rajta sérelmein. Egy vasárnapi hajnalon sor kerül a párbajra. A felek hosszasan kerülgetik egymást, mielőtt pisztolyt rántanának. Egyikük sem tudja, hogy Black előző éjszaka chipet ültetett Jones agyába, hogy megakadályozza, hogy Jones meggondolja magát a párbaj során. Jonesnak ahhoz, hogy elkerülje Smith megölését, el kellene tűnődnie azon, hogy vajon nem kellene-e inkább megkímélnie Smith életét. A Smith megölésével kapcsolatos deliberációhoz azonban elengedhetetlen, hogy Jones P és Q indokokkal együttesen rendelkezzen. Black chipje azt figyelmezteti, hogy P és Q indokok közül bármelyik is megfordul-e Jones fejében. Amennyiben igen, akkor még mielőtt Jones elkezdené mérlegelni, a chip közbelép, és arra kényszeríti Jonest, hogy lőjön. P és Q azonban rendkívül kiszámíthatatlanok. Egyes lehetséges világokban kellő erővel tűnnek fel, míg másokban fel sem merülnek. Jones végül Blackról mit sem tudva, minden további mérlegelés nélkül pisztolyt ránt, és megöli Smith-t. Black chipje így inaktív marad, miközben Jonesnak nincs lehetősége arra, hogy máshogy cselekedjen. Azonban van olyan lehetséges világ, melyben Jones máshogy dönt, de ezekben Black nincs jelen. Olyan lehetséges világ azonban nincs, ahol Jones bármilyen módon aktiválja Black szerkezetét, hiszen azt bizonyos indokok megjelenése aktiválja, nem Jones döntése. Jonesnak így Black jelenlétében nincsenek alternatívái, azonban ha Black nincs jelen, akkor lehetséges, hogy Jones elkerülje a gyilkosságot.²²

ban, mely jelenleg is heves viták tárgyát képezi a szakirodalomban. Amennyiben az indokok valamely értelmezésével a példa nem lenne összeegyeztethető, úgy azt gondolom, további hosszas érvelés tárgyát képezhetné, hogy a példával konfliktusban álló indok-fogalom vagy pedig a példa védhető-e könnyebben. Ennek a problémának a felmerülését azonban az indokok imént említett elméleteivel kapcsolatban rendkívül valószínűtlennek tartom, illetve egy ilyen irányú ellenvetés védhetőségét rendkívül problematikusnak vélem.

²² Valaki felvetné, hogy jelen példában Jones egyáltalán nem felelős azért, amit tesz, hiszen a Black nélküli világokban pusztán a véletlen műve, hogy Jones végül meghozza-e azt a döntést, hogy megkegyelmez Smith-nek. Azonban annak kikötése, hogy Jones döntése nem lehet teljesen indeterminált, nem változtat a példa meggyőző erején. Valaki ugyanis vagy azzal a kikötéssel él, hogy Jones döntésének teljesen determinálnak kell lennie ahhoz, hogy Jones felelős legyen, vagy pedig azzal, hogy pusztán részben lehet (és kell) indeterminálnak lennie. Az előbbi kikötés következtében eleve el kell utasítanunk az alternatív lehetőségek elvét, míg az utóbbi esetben nyilvánvalóan korlátoznunk kell a döntési folyamat egyes elemeit kapcsán feltételezett indeterminációt. Ezek a korlátozások azonban nem változtatnak a példa lényegén, hiszen annak meggyőző erején nem változtat, hogy milyen mértékben meghatározott Jones döntési folyamata. Ennek a mértéknek olyannak kell lennie, hogy az ALÉ védelmezője számára intuitíve elfogadható legyen, hogy az adott indetermináció megengedi az alternatív lehetőségeket. A példa azonban bármilyen mértékű indetermináltság esetében működőképes marad. Éppen ezért ha valakinek (aki szerint az alany teljes determináltsága kizárja az erkölcsi felelősséget) nem intuitív a teljes mértékben indeterminált döntési folyamatért vállalt felelősség, akkor tetszése szerint korlátozhatja annak indetermináltságát az általa intuitívnek tekintett feltételek bevezetésével, hogy olyan esetet alkosson, melyben Jones szerinte intuitíve felelős, ám mégsem determinált. A fenti példában ebben az esetben a teljes (vagy inkább csupán meghatározatlan mértékű) indetermináltság helyére tetszés szerint behelyettesíthető bármilyen mértékű indetermináltság.

Példámban Jones egyes lehetséges világokban (amelyekben P és Q együttesen merül fel számára) úgy dönthet, hogy mérlegeli Smith megölésének kérdését, másokban pedig nem. Azok közül a lehetséges világok közül, amelyekben a mérlegelés mellett dönt, vannak olyanok, melyekben a mérlegelés ellenére mégis megöli Smith-t, másokban viszont megkegyelmez neki. A lehetséges világok fenti eloszlása két további csoportra oszlik. Vannak olyan lehetséges világok, amelyekben Black ördögi szerkezete csak arra vár, hogy Jones mérlegelésbe kezdjen, míg másokban Black szerkezetének helyén csupán idegsejtek csendesen tekergő hálózatát találjuk. Azokban, amelyekben Black szerkezete lesben áll, Jones nem képes mérlegelni, hogy megkímélje-e Smith életét. Ezek közül egyes világokban ez eszébe sem jut, és megöli Smith-t, míg másokban felmerül benne a mérlegeléshez szükséges P és Q indokok valamelyike, de ekkor Black szerkezete működésbe lép, és arra kényszeríti Jonest, hogy megölje Smith-t. Azok közül a világok közül, melyekben Black nem áll lesben, vannak olyanok, amelyekben a mérlegeléshez szükséges P és Q indokok közül az egyik hiányzik – ezekben Jones mérlegelés nélkül megöli Smith-t. Azokban viszont, melyekben Jones mind P-vel, mind pedig Q-val rendelkezik, Jones mérlegelni kezdhet. Mivel a mérlegelés nem determinisztikus, lévén, hogy Jones indeterminisztikus világban él, ezért egyes világokban Jones úgy dönt, hogy mégis megöli Smith-t, míg másokban eláll eredeti elképzelésétől, és életben hagyja. Tehát Black nélkül Jonesnak vannak alternatívái azokban a világokban, melyekben mind P, mind pedig Q indokok rendelkezésre állnak. A lehetséges világok fenti eloszlását tekintve tehát Jones egyes Black nélküli világokban megöli Smith-t, másokban pedig nem. Azokban a világokban viszont, melyekben Black is jelen van, Jones képtelen arra, hogy életben hagyja Smith-t. Továbbá Black jelenlétében Jones azt a képességét is elveszíti, hogy döntésével aktiválja Black szerkezetét, mivel e szerkezet lehetetlenné teszi, hogy a döntéshez szükséges indokokkal rendelkezzen, így Jones nem rendelkezhet a szabadság szikrájával sem. Tehát Black nélkül Jonesnak vannak alternatívái, azonban ha Black is jelen van, akkor ezek az alternatívák Jones számára nem állnak rendelkezésre.

Úgy vélem, hogy a fenti párbaj-példa választ ad mind az előjel, mind pedig a szabadság szikrájának problémájára. Black sikeresen megfosztja Jonest alternatíváitól anélkül, hogy Jones determinált lenne. Ha van legalább egy olyan lehetséges világ, melyben Jones Black nélkül is megöli Smith-t, és van egy olyan lehetséges világ, melyben Jones Black chipjével a fejében is megöli Smith-t, akkor Jones anélkül felelős a gyilkosságért, hogy a Black által lakott világban lennének alternatívái. Tehát a Frankfurt-esetekkel szemben e dolgozat elején kikötött feltételek közül kettő teljesül: i) ha Black nem létezne, akkor Jones rendelkezne alternatívákkal; ii) Black képes megakadályozni Jonest abban, hogy bármi mást tegyen, mint amit ő vár tőle; míg a harmadikról korábban megmutattam, hogy szükségtelen az érv sikerességéhez, hiszen Jones anélkül is elvesztheti alternatíváit, hogy Black előre tudná, mire készül.

VII. LEHETSÉGES ELLENVETÉSEK A PÁRBAJ-PÉLDÁVAL KAPCSOLATBAN

Példámmal szemben a következő ellenvetés tehető. Amennyiben Jones nem mérlegel, akkor nem is lehet felelős azért, hogy megöli Smith-t, és mivel Black lehetetlenné teszi számára, hogy mérlegeljen, ezért Jones nem lehet felelős a gyilkosságért. Azonban ez az ellenvetés már nem az ALE-nek védelméről szól, hiszen a mérlegelés nem feltétlenül kapcsolódik az alternatívákhoz. Mivel jelen írásnak nem tárgya a döntés és az alternatívák kapcsolatának kérdése, ezért csak egy rövid példával kívánom illusztrálni, hogy valódi alternatívák nélkül is lehet dönteni.²³

Tegyük fel, hogy Smith meg akarja ölni White-ot, és Jones egyetlen lehetősége ennek megakadályozására Smith megölése. Jones azonban különösen utálja Smith-t, és szívesen végezne vele. A háttérben mesterkedő Black ebben az esetben egy olyan szerkezetet ültet Jones agyába, mely egyrészt ellenállhatatlan vágyat ébreszt benne, hogy megmentse White életét, másrészt torzítja Jones helyzetértékelését. Jones ennek következtében úgy látja, hogy White megmentésére három lehetősége van. Vagy megöli, vagy emberfeletti gyorsaságával megfékezi, vagy mágikus erejével befolyása alá keríti Smith-t. Természetesen Jones nem rendelkezik sem mágikus, sem szupergyors képességgel, így egyetlen valódi lehetősége White megmentésére, hogy megöli Smith-t, ám erről ő mit sem tud. Jones azonban a mindhárom általa látott lehetőséget mérlegeli, majd mivel egyébként is utálja Smith-t, kiválasztja az elsőt, és megöli Smith-t. Jones tehát anélkül dönt, hogy valódi alternatívái lettek volna, amiből világosan látszik, hogy a döntés nem vonja maga után, hogy az alany rendelkezzen alternatívákkal.²⁴

A fenti esetben tehát hiába gondolja Jones, hogy döntésén múlik Smith élete, valójában nincsenek alternatívái White megmentésére. Hasonlóan a Frankfurt-esetekhez (és Locke példájához), Jones teljesen önállóan dönt arról, hogy

²³ Valódi alternatívákon azokat értem, melyeket a cselekvő tényleg megtehet, tehát van olyan lehetséges világ, ahol ezeket teszi. Megjegyzendő, hogy ezeknek a lehetséges világoknak a sajátosságai vita tárgyát képezik. Egyesek szerint a determinizmus elfogadásával arra köteleződünk el, hogy ezekben a lehetséges világokban más természeti törvényeknek kell érvényesülniük, mint az aktuális világban. Ebben a kérdésben jelen írásban nem kívánok állást foglalni, az érvelést ugyanis nem befolyásolja, hogy a valódi alternatíváknak milyen feltételeket szabunk, amennyiben ezek valamilyen formában lehetségesek. Jelen esetben azt kívánom vizsgálni, hogy milyen hatása van ennek az akár pusztán logikai lehetőségként is felmerülő feltevésnek a dilemma-érv tárgyalására.

²⁴ Valaki felvethetné, hogy a döntési alternatívák bevezetésével a probléma visszatér. Azonban a valódi és a döntési alternatívák közötti fontos és jól ismert különbség ebben az értelemben, hogy míg a valódi alternatívák feltételezése megköveteli a determinizmus tagadását, addig a döntési alternatívák lehetnek pusztán reprezentációs állapotok az ágens lehetőségeiről, melyek között az ágens mérlegel.

megöli Smith-t, és ezért könnyen felelősnek gondolhatjuk, hiszen, habár a másik két lehetőség csak az ő fejében létezett, ő mit sem tudott arról, hogy ezeket valójában nem képes megtenni, mégis a gyilkosságot választotta. Fontos hangsúlyozni, hogy jelen írásban e példa csupán amellettsérv, hogy az állítás, hogy „a döntés a felelősség szükséges feltétele”, független attól az állítástól, hogy „alternatívákkal rendelkezni a felelősség szükséges feltétele”.

A párbaj-példával szemben azonban egy másik érvelés is felmerülhet. Huoranszki Ferenc (2011; 2012) különösen árnyaltan ragadja meg a Frankfurt-esetek lehetséges értelmezését.²⁵ Amellettsérvvel, hogy Jones azért felelős, mert mindvégig tud (*can*) másképp cselekedni a szó „képesség” (*ability*) értelmében, azonban „lehetőség” (*opportunity*) értelemben már nem tudja elkerülni tettét (más kérdés, hogy nem is akarja).²⁶ Jones alternatívákra való képességét Black mesterkedése csupán elfedi, de nem eliminálja (ez ugyanis csak Blacknek vagy szerkezetének tényleges beavatkozásával történik meg, viszont ehhez a beavatkozás előtt Jonesnak rendelkeznie kell azzal a képességgel, hogy másként cselekedjen). Ebből pedig arra következtethetünk, hogy Jones éppen azért felelős, mert mindvégig megőrzi azon képességét, hogy másként cselekedjen, mely a felelősség szükséges feltétele. Úgy vélem, intuitív Jones felelősnek tekintenünk,²⁷ amennyiben meg sem próbálja alkalmazni azokat a képességeit, melyekről tévesen vagy helyesen úgy gondolja, hogy rendelkezik velük, sőt arról is meg van győződve, hogy alkalmazásukkal elkerülhetné Smith megölését. Amennyiben a döntési képesség feltétele Jones azon képességének, hogy elkerülje Smith megölését, akkor ismét felmerül az a kérdés, hogy valójában a döntés alapozza-e meg Jones felelősségét. Azonban ahelyett, hogy ebben a kétségtől érdekes kérdésben hosszas érvelésbe bocsátkoznánk, jelen írásban arra szorítkozom, hogy korlátozzam Frankfurt-esetem hatókörét az ALÉ-nek azokra a változataira, melyekben a felelősség feltétele, hogy az alany valóban képes legyen (alkalmas legyen) elkerülni, amit tesz. Mivel jelen tanulmányban annak eldöntésére szorítkozom, hogy felelősnek tekinthető-e valaki, akinek nincsenek valódi alternatívái, vagy ez a gondolat eleve ellentmondásos, ezért itt nem kívánom vizsgálni annak kérdését, hogy a döntésre való képtelenség vajon megfosztja-e a cselekvőt a másként cselekvés képességétől (*ability*) vagy nem. Mindamellettsérvvel úgy gondolom, hogy amennyiben érveim meggyőzőek, akkor a felelősség és az

²⁵ Egy kevésbé finom, de Huoranszkiéval rokon különbségtevést tesz Fischer (1999) a képességként értett lehetőség és a lehetőségességgként értett lehetőség között. Azonban mivel Huoranszki felosztása tagoltabb és gazdagabb, ezért itt csak az általa felvetett különbségtevéssre reagálok.

²⁶ A pontosság kedvéért fontos megjegyezni, hogy Huoranszki kétségteljesen vonja az általános értelemben vett képességek erkölcsi relevanciáját, azonban a jelenlegi érvelés szempontjából releváns gondolat e nélkül a gondolatmenet nélkül is érthető marad.

²⁷ A felelősség attribucionista értelmében, mely szerint Jones kényszer nélkül végrehajtott tetteiért azért felelős, mert azok megmutatják, hogy milyen ember is ő valójában.

alternatívák viszonyának tisztázását ezeknek a kérdéseknek a tisztázásával kell folytatni, melyek azonban nem befolyásolják a dilemma-érv megválaszolhatóságának kérdését.

KONKLÚZIÓ

Jelen dolgozatban amellet érveltem, hogy habár a szakirodalomban forgalomban lévő Frankfurt-esetek nem tudnak maradéktalanul választ adni az úgynevezett dilemma-érvre, szigorú értelemben mégis lehetségesek olyan Frankfurt-esetek, melyek képesek erre. A négy általam legmeggyőzőbbnek tartott változat bemutatása után egy saját Frankfurt-esetet alkottam, mely kielégíti a dilemma-érv által támasztott elvárásokat, ezért a Frankfurt-esetek számos népszerű változatánál meggyőzőbben demonstrálja, hogy az ALE hamis. Érvelésem azon a ponton ér véget, ahol felmerül, hogy az ALE helyett esetleg a döntés vagy az alany azon (akár elfedett) képessége, hogy alternatívák között tud választani, lehet a felelősség szükséges feltétele. Ezekre a kérdésekre jelen dolgozat nem kívánt választ adni, de nyilvánvaló, hogy a Frankfurt-esetekre adott válaszom ezeket a kérdéseket veti fel, melyek fontos és érdekes további kutatás tárgyát képezhetik.

IRODALOM

- Bernáth László 2012. Naturalizmus és erkölcsi felelősség: A Frankfurt-típusú példák. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56. 34–52.
- Blumenfeld, David C. 1971. The Principle of Alternate Possibilities. *Journal of Philosophy*. 68. 339–344.
- Fischer, John Martin. 1982. Responsibility and Control. *Journal of Philosophy*. 79. 24–40.
- Fischer, John Martin 1994. *The Metaphysics of Free Will: A Study of Control*. Oxford, Blackwell.
- Fischer, John Martin 1999. Recent Work on Moral Responsibility. *Ethics*. 110. 93–139.
- Fischer, John Martin 2010. The Frankfurt Cases: The Moral of the Stories. *Philosophical Review*. 119. 315–336.
- Frankfurt, Harry G. 1969. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy*. 66. 829–839.
- Ginet, Carl 1996. In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing. *Philosophical Perspectives*. 10. 403–417.
- Hunt, David P. 2005. Moral Responsibility and Buffered Alternatives. *Midwest Studies in Philosophy*. 29. 126–145.
- Huoranszki Ferenc 2011. *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York, Routledge.
- Huoranszki Ferenc 2012. Erkölcsi felelősség és gyakorlati modalitások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56. 15–33.
- van Inwagen, Peter 1978. Ability and Responsibility. *Philosophical Review*. 87. 201–224.
- Kane, Robert 1985. *Free Will and Values*. New York, State University of New York Press.
- Kane, Robert 1996. *The Significance of Free Will*. New York, Oxford University Press.

- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Csordás Dávid és Vassányi Miklós. Budapest, Osiris.
- Mele, Alfred R. – Robb, David 1998. Rescuing Frankfurt-Style Cases. *Philosophical Review*. 107. 97–112.
- Pereboom, Derk 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Shoemaker, David 2015. *Responsibility from the Margins*. Oxford, Oxford University Press.
- Widerker, David 1995a. Libertarian Freedom and the Avoidability of Decisions. *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. 12. 113–118.
- Widerker, David 1995b. Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternate Possibilities. *Philosophical Review*. 104. 247–261.
- Widerker, David 2006. Libertarianism and the Philosophical Significance of Frankfurt Scenarios. *Journal of Philosophy*. 103. 163–187.
- Wyma, Keith D. 1997. Moral Responsibility and Leeway for Action. *American Philosophical Quarterly*. 34. 57–70.
- Ziegler Zsolt 2009. Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve: A Frankfurt-típusú példák. *Elpis*. 5. 122–147.

Szabad akarat és ágens-okozás¹

BEVEZETÉS

A legnagyobb kihívás valamennyi libertariánus elmélet számára a következő: ha döntéseink vagy cselekedeteink nem determináltak, akkor miért nem pusztán véletlenszerűek? Ha ugyanis véletlenszerűek, akkor nem kontrolláltak, és ha nem kontrolláltak, akkor nem vagyunk morálisan felelősek értük.

A libertariánusok három fő csoportba oszthatóak aszerint, hogyan válaszolják meg ezt a kérdést. A libertarianizmus e három változata abban különbözik egymástól, hogy más és más oksági előtörténetet tartanak szükségesnek ahhoz, hogy a cselekvés szabad és ne véletlenszerű legyen.

A nem-oksági libertarianizmus hívei szerint a szabad cselekvéseket az különbözteti meg a többi eseménytől, hogy olyan ok nélkül bekövetkezett események, amelyek *sajátos mentális tulajdonságokkal* rendelkeznek. Vagy intrinzikusan intencionálisak (lásd McCann 1998), vagy sajátos fenomenális karakterük van (lásd Ginet 1990). Az esemény-libertariánusok szerint döntéseink és cselekedeteink azért nem véletlenszerűek, mert *megfelelő* indeterminisztikus *esemény*-oksági lánc előzi meg őket (lásd Nozick 1981; van Inwagen 1983; Kane 1996; Ekstrom 2000; Balaguer 2004; Mele 2006; Franklin 2011). E megközelítés szerint: ha az indokok (és esetleg más mentális előzmények) indeterminisztikusan okozzák a szabad döntést úgy, hogy az oksági sor egyúttal a döntés racionalitását is biztosítja, akkor a döntés és a belőle fakadó cselekvés szabad. Az ágens-libertariánusok ezt vitatják (lásd Chisholm 1966; Taylor 1992; O'Connor 2000; Clarke 2003; Griffith 2007; Steward 2012). Szerintük ha az indokok és más mentális tulajdonságok indeterminisztikusan okozzák a döntést, akkor valójában semmi nem kontrollálja, hogy melyik lehetséges és racionális döntési alternatíva következik be. Következésképpen a döntések és a belőlük fakadó cselekedetek továbbra is véletlenszerűek. Ezért be kell vezetni az ontológiánkba a szubsztan-

¹ Ezúton szeretnénk köszönetünket kifejezni Huoranszki Ferencnek, Kodaj Dánielnek és Márton Miklósnak a témában folytatott beszélgetéseinkért, valamint a *Magyar Filozófiai Szemle* három anonim bírálójának a rendkívül alapos és tanulságos kritikájáért.

ciális ágenst, aki/ami anélkül, hogy ez az oksági tevékenység determinált volna, azt okozza, hogy E lehetséges döntési alternatíva következzen be $\sim E$ helyett.

Peter van Inwagen híres visszajátszás-érve (van Inwagen 1998, 2000) azt kívánja megmutatni: *semmilyen* indeterminisztikus oksági történet (vagy annak hiánya) sem képes kizárni a döntések és a belőlük fakadó cselekedetek véletlenszerűségét. Ha pedig cselekedeteink véletlenszerűek, akkor nem vagyunk képesek olyan kontrollt gyakorolni felettük, mely szükséges feltétele a szabad akaratnak és a morális felelősségnek. Ennélfogva a libertarianizmus minden formája elhibázott.

Tanulmányunk öt részből áll. Az első részben van Inwagen visszajátszás-érvét rekonstruáljuk. A második részben az érveléssel szemben felhozott legfontosabb libertariánus ellenvetéseket vizsgáljuk, és amellet érvelünk: a visszajátszás-érv csak akkor cáfolható meggyőzően, ha azt állítjuk, hogy a szabad cselekedeteink nem rendelkeznek előzetes valószínűségekkel. A harmadik részben azt mutatjuk meg: egyedül az ágens-libertarianizmus egyeztethető össze az előzetes valószínűségek tagadásával úgy, hogy egyúttal képes magyarázni azt, hogyan lehet a szabad elhatározások és a döntések végső forrása maga az ágens. A negyedik részben a fokozott kontroll fogalmára alapozva érvelünk az ágens-libertarianizmus mellett. Végül az ötödik részben azt mutatjuk meg: mitől racionális egy cselekedet az ágens-libertarianizmus szerint.

I. VISSZAJÁTSZÁS-ÉRV

Nézzük a visszajátszás-érv eredeti, van Inwagentől származó megfogalmazását:

Tegyük fel, hogy valaki végrehajt egy nem determinált szabad cselekvést. Tételezzük fel, hogy például Aliznak döntenie kellett, hogy hazudik-e vagy igazat mond, és ő szabadon az őszinteséget választotta. [...] Most képzeljük el, hogy miután Aliz megmondta az igazat, Isten az univerzumot visszapörgette abba az állapotba, amely egy perccel azelőtt fennállt, mielőtt Aliz megmondta az igazat (nevezzük az első pillanatot, amelyben az univerzum ebben az állapotban volt, ' t_1 '-nek, a második pillanatot, amikor az univerzum ismét ebben az állapotban volt, ' t_2 '-nek), és ezután hagyta, hogy a dolgok ismét „lejátszódjanak”. [...]

Most tételezzük fel, hogy Isten *ezerszer* visszapörgeti a világot éppen abba az állapotba, amelyben t_1 -ben volt (és tegyük fel, hogy megfelelő helyre kerültünk ahhoz, hogy – metafizikailag fogalmazva – megfigyeljük a „visszajátszásoknak” a teljes sorozatát). [...] Ahogy a visszajátszások száma növekszik, nekünk mint megfigyelőknek – majdnem biztosan – azt kellene látnunk, hogy az „őszinteség” és a „hazugság” aránya tart, illetve közelít valamilyen értékhez. [...] Képzeljük el a legegyszerűbb esetet: azt látjuk, hogy Aliz igazat mond a visszajátszások felében, és hazudik a visszajátszások másik felében. [...] Ha megnéztünk hétszázhuszonhat

visszajátszást, azzal a leküzdhetetlen érzéssel kell szembenéznünk, hogy csupán a véletlenül fog műlni [*due simply to chance*], mi fog történni a hétszázhuszonhetedik visszajátszás során. Van rá bármi okunk, hogy ellenálljunk ennek az érzésnek? [...]

Ráadásul nyilvánvaló, hogy ami igaz a hétszázhuszonhetedik visszajátszásra, az igaz az összesre, beleértve azt, amely szigorúan véve nem is *visszajátszás* volt, hanem az események eredeti lefolyása. Ám ennek a belátásnak érvényesnek kell lennie az „eredeti visszajátszásra” vagy úgymond a „játékra” vonatkoztatva is, függetlenül attól, hogy Isten visszajátssza-e az eseményeket vagy sem. És ha Ő nem teszi – nos, akkor az egyszerűen az aktuális helyzet. Következésképpen egy indeterminált cselekvés a véletlenül múlik [*matter of chance*]: amennyiben az aktuális esetben az indeterminált volt, hogy vajon Aliz hazudik-e vagy igazat mond, akkor csupán a véletlenül múltott, hogy éppen hazudott avagy őszinte volt. Ha előzetesen tudtuk, hogy az objektív, „előzetes” valószínűsége annak, hogy Aliz igazat mond, valamint hogy Aliz hazudik, egyaránt 0,5, akkor (feltételezve, hogy a mi sorsunk azon múlik, igazat mond-e Aliz) *szerencsésnek* kellene tartanunk magunkat, amikor Aliz végül az igazat mondja. De ekkor hogyan mondhatnánk, hogy Aliz igazmondása szabad cselekedet volt? Ha hazugság és őszinteség között kellett döntenie, és csupán a véletlenül múlt [*mere matter of chance*], melyiket vitte véghez, hogyan mondhatnánk – és ez lényeges, ha arra vagyunk kíváncsiak, vajon szabad-e –, hogy ő képes volt megmondani az igazat, és képes volt hazudni is? Hogyan volna bárki is képes meghatározni annak a folyamatnak az eredményét, amelynek az eredménye csupán objektív, előzetes esély függvénye [*matter of objective, ground-floor chance*]? (Van Inwagen 2000. 15–16.)

A leírás szuggesztív, de azért az nem teljesen világos, pontosan *miért* is kellene annak a „leküzdhetetlen érzésünknek” lennie, hogy az egyes visszajátszások (és az eredeti szituáció) kimenetele véletlenszerű. Seth Shabo, a visszajátszás-érv egyik híve a következőképpen fogalmazza meg, mi az, ami aggodalomra ad okot:

Azt a tézist, mely szerint egy indeterminált cselekvés kimenetelei a gondolatkísérletben ezt a fajta változékonyságot mutatnák a különböző visszajátszások során (vagy különböző lehetséges világokban) a „Változó Eredmények Tézisének” hívom. Pontosabban: a Változó Eredmények Tézisét úgy értem, mint ami azt állítja, hogy *eléggé nagyszámú visszajátszás-sorozat* során a kimenetek *véletlenszerűnek* látszó sorozatára *kellene számítanunk*, olyan eredmény-eloszlással, amely *konvergál egy meghatározott érték felé*. (Shabo 2014. 165; kiemelés tőlünk: B. L. és T. J.)

A visszajátszás-érv alapjául szolgáló „Változó Eredmény Tézis” tehát a következő komplex tézis: (a) *E* esemény *visszajátszásai* során a valóság *metafizikai természetéből* az következik, hogy (b) az eredmények *véletlenszerűnek* látszó sorozata rajzolódik ki, és (c) az eredmények eloszlása egy *meghatározott érték* felé konvergál, amely *megfelel az előzetes valószínűségeknek*.

Néhány tisztázó megjegyzés. Az (a)-val kapcsolatban két dolgot kell látni. Egyrészt azt, hogy a szabad döntések visszajátszása olyan sorozatot teremtet, mely tagjainak metafizikai struktúrája és oksági története – egészen az egyes eredmények kialakulásáig – minden tekintetben azonos egymással. Vagyis a sorozat látszólagos véletlenszerűsége *nem* szándékos manipulációnak vagy annak köszönhető, hogy egymástól eltérő oksági történettel rendelkező eseményekből áll.

Másrészt – kapcsolódva a (b)-hez és (c)-hez – *nem azért* kell arra számítanunk, hogy a sorozat elemei látszólagosan véletlenszerűek és konvergálnak egy bizonyos érték felé, mert korlátozott az episztemikus hozzáférésünk. (A gondolkísérlet előfeltételezi, hogy hozzáférünk minden releváns tényhez.) Hanem azért, mert az alapsituáció metafizikai jellemzőiből *következik*, hogy a sorozat véletlenszerűnek látszó és bizonyos érték felé konvergáló mintázatot produkál. Azaz a gondolkísérletben szereplő előzetes valószínűségek *metafizikailag robusztusak*: kellően hosszú sorozat esetén *meghatározzák* a különböző kimenetek eloszlását.

A (b) esetében első pillantásra nem világos, hogy mit értsünk „véletlenszerűnek látszó” sorozaton. Nekünk úgy tűnik: semmi egyebet nem kell értenünk ezen, mint hogy a sorozat mintázata *irreguláris*. Ha például egy pénzérmét egymás után kellően sokszor feldobunk, *nem jellemző*, hogy a „fej-írás-fej-írás-fej-írás...” szabályos ismétlődését kapjuk. Ez az irregularitás az alapja annak, hogy a pénzfeldobások és az érven szereplő visszajátszások során egyaránt megjelenik bennünk az a leküzdhetetlen érzés, hogy a sorozatok egyes kimenetelei véletlenszerűek.

A (c)-vel kapcsolatban azt érdemes tisztázni, hogy mit is értsünk konvergencián. Nem pusztán arról van szó, hogy a sorozat tagjainak eloszlása megegyezik az előzetes valószínűségek által előírt értékekkel. A konvergencia azt is magában foglalja: *minél hosszabb szakaszt* vizsgáljuk meg a sorozatnak, annál kisebb lesz az eltérés az előzetes valószínűségekhez képest.

A „Változó Eredmények Tézisére” alapozva a következőképpen rekonstruálható a visszajátszás-érv:

- (1) A szabad döntések esetében igaz a „Változó Eredmények Tézise”. (Ezt szemlélteti a visszajátszás-érv gondolkísérlete.)
- (2) Ha valamely indeterminisztikus eseményre igaz a „Változó Eredmények Tézise”, akkor a szóban forgó indeterminisztikus esemény véletlenszerű. (E tétel mellett tanúskodik az érzés, ami elfog bennünket a visszajátszásokot nézve.)

Következésképpen:

- (K) A szabad döntések véletlenszerűek.

E véletlenszerűség az, ami a visszajátszás-érv hívei szerint végzetes a szabad akaratra nézve. Ha ugyanis az érv konkluzív, akkor *ugyanabban az értelemben* véletlenszerűek és kontrollálatlanok a cselekvéseink, amilyen értelemben a dobókockadobásaink véletlenszerűek és kontrollálatlanok. Azt *talán* lehet mondani, hogy a dobások során a dobókocka tulajdonságai révén kontrolláljuk, hogy milyen eredmények *lehetségesek*, de azt semmiképpen sem, hogy kontrollálnánk, hogy egy partikuláris esetben páros vagy páratlan lesz-e az eredmény.

Azt, hogy nem kontrolláljuk, hogy egy adott dobás esetén páros vagy páratlan lesz-e az eredmény, úgy is kifejezhetjük: dobásaink során nem rendelkezünk – Shabo kifejezésével élve – kettős kontrollal (*dual control*) (Shabo 2013). Ha pedig a szabad döntéseink felett nem rendelkezünk kettős kontrollal, akkor éppúgy nem tehetünk döntéseink kimeneteleiről, ahogy a kockadobások kimeneteleiről sem.

Már csak egyetlen tisztázó megjegyzés. A visszajátszás-érv működése szempontjából nézve *lényegtelen*, hogy a cselekedeteknek milyen oksági előzményei vannak. Vagyis ha az előre látható irregularitásból és az előzetes valószínűségekhez való konvergálásból következik az, hogy a döntés eredménye a kettős kontroll hiányában véletlenszerű, akkor irreleváns, hogy miben áll a szabad döntések metafizikai szerkezete. Mindegy, hogy a nem-oksági, az esemény-oksági vagy az ágens-oksági libertarianizmust választjuk, hiszen az érv közvetlenül nem a döntések oksági előtörténetéből következtet azok véletlenszerűségére, hanem azoknak a visszajátszások során megfigyelhető következményeiből.

II. HOGYAN ÉS HOGYAN NE CÁFOLJUK A VISSZAJÁTSZÁS-ÉRVET?

A visszajátszás-érv két premisszája közül a legtöbb libertáriánus a (2)-t tagadja, méghozzá a következőképpen: attól még, hogy előre megmondható, hogy a szabad döntések visszajátszásai irregularitást mutatnak és konvergálnak az előzetes valószínűségek által meghatározott értékekhez, *maguk* a szabad döntések nem lesznek abban az értelemben véletlenszerűek, mint a dobókocka-dobások. Azért nem, mert bár az előzetes valószínűségek azt valóban meghatározzák, hogy milyen lesz a visszajátszás-sorozat tagjainak az eloszlása, ettől még a szabad cselekvő továbbra is kettős kontrollt gyakorol afelett, hogy az *egyes* esetekben mi lesz az eredmény. Timothy O'Connor például így fogalmaz:

Azt mondani, hogy 0,8 valószínűsége van annak, hogy azt a szándékot okozom, amely arra irányul, hogy csatlakozzak a tanítványaimhoz a helyi kocsmában, semmit sem jelent azzal kapcsolatban, hogy valójában mit fogok tenni. Képes vagyok ellenállni ennek az eléggé erős késztetésnek csakúgy, mint ahogy képes vagyok a késztetésnek megfelelően cselekedni. A valószínűség csupán a viszonylagos valószínűséget méri, és arra szolgál, hogy megjósoljuk az *eloszlását az eredményeknek*

egy olyan sorozatban, amelyben hasonló késztetésekkel rendelkeznek hasonló körülmények között sokszor egymás után (ami természetesen soha nem történik meg a gyakorlatban) [...] Még egyszer: a probléma nem az előzetes befolyással kapcsolatos, hanem azzal, hogy képes vagyok-e közvetlenül meghatározni, mi lesz a végeredménye egy okságilag indeterminált eseménynek. Az ágens-libertáriánus azt a megoldást kínálja a problémára, hogy éppen ilyen alapképességet feltételez, jóllehet megengedi, hogy ez a képesség ne egy indifferens cselekvőben jelenjen meg, hanem egy olyan cselekvőben, akinek fejlődő preferenciái és hitei vannak. (O'Connor 2011. 326–327.)

Vegyük észre: O'Connor egyetért van Inwagennek abban, hogy az előzetes valószínűségek előre *meghatározzák*, hogy milyen lenne az eredmények eloszlása, ha ugyanazt az indeterminisztikus szabad döntést újra és újra megismételnénk. Csak azt vitatja, hogy ez az *előre meghatározott* konvergálás az előzetes valószínűségekhez veszélyeztetné a szabad akaratot. O'Connor szerint ugyanis létezik egyfajta „munkamegosztás”: míg az *eloszlás* az előzetes valószínűségektől függ, addig az *egyes esetek kimenetelét* a szabad cselekvő tartja a kezében.

Elhibázott ez az érvelési stratégia: efféle munkamegosztás nem lehetséges. Egész egyszerűen *nem lehet kettős kontrollt gyakorolni az egyes esetek felett úgy, hogy az ne jelentené egyúttal a sorozat eloszlásának a kontrollját is*. Ha pedig a cselekvő kontrollálja az eloszlást, akkor értelemszerűen a cselekvőtől *magától*, és nem az előzetes valószínűségektől függ az eloszlás.

Vegyük a dobókockadobás példáját. A dobókockadobás esetében nincs jelen kettős kontroll: senki nem kontrollálja, hogy az eredmény páros lesz-e vagy páratlan. Ezért az előzetes valószínűségeknek nem kell „versenyezniük” semmivel és senkivel azért, hogy *kizárólag tőlük függjön* a sorozat eloszlása. De képzeljük el, hogy valaki egy készülékkel irányítani kezdi a dobókockákat egy előre meghatározott terv alapján. Amint ez megtörténik – és ez a döntő pont! –, a dobókockához köthető előzetes valószínűségek *azonnal elveszítik* a szerepüket: immár *nem tőlük függ* az eloszlás alakulása.

A tanulság a következő: ha a szabad cselekvő nem hagyja, hogy véletlenszerűen dőljenek el a döntései, akkor *nincs mód arra*, hogy a szabad cselekvő helyett az előzetes valószínűségektől függjön a döntések eloszlása. Vagyis ha az előzetes valószínűségektől *mindig csak* a véletlenszerű események eloszlása függ (ahogy azt O'Connor képzel), akkor nem világos, hogyan volnának képesek az előzetes valószínűségek a természet *legkevésbé* véletlenszerű eseményének eloszlását, a szabad döntések eloszlását meghatározni.

Más oldalról megközelítve: O'Connor úgy érvel, hogy mivel az ágens kettős kontrolljától *csak az éppen* bekövetkező indeterminisztikus esemény kimenetele függ, nem pedig egy ilyen eseményekből álló sorozat eloszlása, az egyes események kettős kontrollja önmagában még *nem* (vagy *nem feltétlenül*) zárja ki, hogy a sorozat eloszlása végső soron az előzetes valószínűségektől függjön.

Csakhog ez rossz érvelés. Ha ugyanis valaki kontrollálja azt, hogy az első esetben a hazugság vagy az igazmondás legyen a végeredmény, majd a második és a harmadik esetben is, és így tovább, akkor *együttal azt is* kontrollálja, hogy a sorozat *mintázata* [1: *I*; 2: *H*; 3: *I*] vagy [1: *H*; 2: *I*, 3: *H*] legyen. Ha valaki azt kérdezné: *ki* tehet arról, hogy az [1: *I*; 2: *H*; 3: *I*] mintázat rajzolódott ki, a lehető legtermészetesebben azt válaszolnánk: a szabad cselekvő. Ám ha a szabad cselekvő tehet arról, hogy melyik *egyedi mintázat* rajzolódott ki, akkor értelemszerűen a szabad cselekvő tehet arról is, hogy milyen volt az eredmények *eloszlása*, mivel az eloszlás a teljes mintázatra épül rá. Vagyis aki kontrollálja a mintázatot, az az eredmények eloszlását is kontrollálja. Ha pedig a szabad cselekvő kontrollálja a mintázaton keresztül az eloszlást, akkor a szabad cselekvőtől függ az eloszlás és nem az előzetes valószínűségektől.

O'Connorral szembeni érünk a következőképpen fest tehát:

- (i) Ha a cselekvő kettős kontrollt gyakorol afelett, hogy *E* vagy nem-*E* történjen meg, akkor a visszajátszások során a cselekvő kettős kontrollt gyakorol afelett *is*, hogy a visszajátszásoknak milyen mintázata alakul ki.
- (ii) Ha a cselekvő kettős kontrollt gyakorol afelett, hogy a visszajátszásoknak milyen mintázata alakul ki, akkor kettős kontrollt gyakorol az egyes cselekedetek eloszlása felett *is*, mivel az eloszlás a mintázatra épül rá.
- (iii) Ha a cselekvő kettős kontrollt gyakorol afelett, hogy az eloszlás – van Inwagen példájánál maradva – 50-50% legyen, akkor a *cselekvőtől*, és nem mástól függ az, hogy az eloszlás 50-50%-ot mutat.
- (K) Ha a cselekvő kettős kontrollt gyakorol afelett, hogy *E* vagy nem-*E* történjen meg, akkor kizárólag a cselekvőtől függ az eloszlás; *a fortiori* az eloszlás hosszú távon sem függ az előzetes valószínűségektől.

A (2) premissza tagadásának van más, az előzőnél lényegesen egyszerűbb módja is: a (2) tulajdonképpen válasza sem érdemes. Christopher Evan Franklin két érve közül az első a gondolatkísérlet legitimitását kérdőjelezi meg:

E gondolatkísérlettel az a probléma, hogy metafizikailag lehetetlen. Arra kér minket, hogy képzeljük el: Isten újra és újra visszapörgeti az időt Aliz döntését megelőző pillanathoz, és elindítva az események menetét – köszönhetően az indeterminizmusnak – *különböző* eredményeket kapunk. Ám ha Isten ezt tenné, akkor Aliz mindig ugyanazt a döntést hozná, hiszen metafizikailag lehetetlen, hogy egy és ugyanaz a világ különböző jövőekkel rendelkezzen. [...] A lehetséges világok azonossági feltételei kizárólag az őt alkotó tárgytól függnék. [...] Különösen fontos, hogy egy lehetséges világ minden alkotórészével esszenciálisan rendelkezik: egy lehetséges világ nem lehet különböző. Vegyünk egy olyan világot, amelynek egyik

alkotóeleme az a körülmény, hogy *Aliz az őszinteség mellett dönt*. Ennek a világnak ez lényegi része. Metafizikailag lehetetlen, hogy e világ aktuális legyen, és ne jöjjön létre az a körülmény, hogy *Aliz az őszinteség mellett dönt*. (Franklin 2012. 407.)

Franklin ellenvetése csak egy a sok közül, amelyek arra építenek, hogy a gondolatkísérlet központi eleme metafizikailag lehetetlen (vagy a visszajátszások eredményei valamilyen más okból érvénytelenek vagy érdektelenek). Az ilyen ellenvetésekre az a kézenfekvő válasz adódik: a visszajátszás van Inwagen érvében olyan helyettesíthető retorikai eszköz, amely nem döntő jelentőségű az érv szempontjából.

Könnyedén átfogalmazható az érv olyan módon, hogy abban Isten a szó szoros értelmében nem pörgeti vissza az időt. Például így: Isten megvárja, hogyan dönt Aliz, majd kitörli Aliz összes emlékét, ami a döntése nyomán keletkezett. A körülötte lévő részecskéket visszarendezi abba az állapotba, amelyben Aliz döntését megelőző pillanatban voltak, majd hagyja, hogy az események menjenek a maguk útján. Gondoljuk csak meg: a dobókockadobások eloszlásának megfigyelése szempontjából nézve is teljesen mindegy, hogy Isten visszaforgatja-e az időt, vagy számtalanszor megismétli „hagyományos módon” ugyanazt a dobást. Kis fantáziával belátható, hogy – kisebb isteni trükkök segítségével – Aliz esetében is lehetséges ugyanilyen, hagyományosnak nevezhető, időutazást nélkülöző ismétléssorozat.

Franklin másik ellenvetése szerint az érv valójában semmitmondó:

Megjelenik a visszajátszás-érv híve, aki éppen egy [olyan] történetet mutat be [ahol érvényesül a Változó Eredmények Tézise], és azt mondja nekünk, hogy éppen mert képernyőről képernyőre [vagy: visszajátszásról visszajátszásra] változik az eredmény, kételkednünk kellene Aliz szabadságában. Nehéz látni, miért kellene ennek bármiféle problémát jelentenie akármelyik libertáriánus számára, aki megértette, mi az indeterminizmus. Azt állítani, hogy egy szabad döntésnek indeterminálnak kell lennie, nem más, mint azt állítani, hogy amikor a cselekvő szabadon dönt, vannak olyan lehetséges világok, amelyeknek ugyanolyanok a természeti törvényei és a múltja, mint az aktuális világnak, ám a cselekvő mégis más tettet hajt végre. Ezért ha valaki arra hajlik, hogy azt gondolja, az indeterminizmus szükséges feltétele a szabadságnak, a puszta tény, hogy Aliz döntéseinek az eredményei változóak, nem kell hogy bármiféle problémát jelentsen; valójában ennek éppen ellenkező hatást kellene elérnie. (Franklin 2012. 408.)

Ez az ellenérv is hibás. A visszajátszás-érv ugyanis nemcsak annyit mond, hogy az eredmények különböznének az egyes visszajátszások során. Hanem azt is mondja, hogy a visszajátszások sorozata irreguláris, és az eredmények eloszlása hosszú távon elkerülhetetlenül az előzetes valószínűségek által meghatározott értékekhez konvergál. Azaz – *pace* Franklin – a visszajátszás-érvben nem pusz-

tán a visszajátszások során kapott különböző eredmények, hanem az elkerülhetetlen irregularitás és konvergencia miatt támad bennünk az érzés, hogy az egyes esetek véletlenszerűek.

Franklinnek egy dologban van igaza. Abban, hogy van Inwagen nem érvel amellett, miért kellene nemcsak véletlenszerűnek éreznünk a sorozat tagjait, hanem azt is *hinnünk*, hogy a sorozat véletlenszerű. Mi megfogalmaztunk ilyen érvet. Eszerint azért kell véletlenszerűnek hinnünk Aliz döntéseit, mert Aliz döntései *előrelátható módon* bizonyos értékek felé konvergálnak, és ez az előrelátható konvergencia csak akkor lehetséges, ha Aliz döntései felett *nem gyakorol* kettős kontrollt.

Franklin tévedése abból fakad, hogy azt feltételezi: kizárólag olyan indeterminisztikus sorozatok létez(het)nek, amelyekre igaz a Változó Eredmények Tézise. Azaz úgy gondolja: ha egy indeterminált eseményt sokszor visszajátszunk, akkor *elkerülhetetlen* mind a sorozat irregularitása, mind az eredmények konvergálása az előzetes valószínűségekhez. Csakhogy ez nincs így. Lara Buchak remek ellenpéldát hoz:

Azon feltételezés nélkül, hogy [Aliz hazugsága rendelkezik előzetes valószínűségekkel] nincs egyáltalán semmi a visszajátszás-érv gondolat kísérletében, ami garantálná, hogy [a visszajátszás-sorozatok kimeneteleinek konvergálniuk kell egy meghatározott értékhez]. Nincs semmi, ami például kizárná a választások következő sorozatát: első alkalommal, amikor Isten visszajátssza a szituációt, Aliz hazudik, majd a következő 9 esetben igazat mond, a rá következő 90 esetben ismét hazudik, utána 900-szor megint igazat mond, és így tovább. Ebben a példában a hazugságok aránya soha nem konvergál egy meghatározott értékhez (a hazugságok aránya $1/11$ és $10/11$ között mozog minden 10-en visszajátszás után). (Buchak 2013. 24.)

Buchak ellenpéldája azt mutatja: lehetségesek olyan indeterminisztikus sorozatok, melyekben az előzetes valószínűségek hiányában egyrészt lehetetlen előzetesen megmondani, hogy milyen lesz az egyes eredmények eloszlása, másrészt még az sem állítható, hogy a sorozat eloszlása valamilyen meghatározott valószínűségi értékhez konvergál. Ha pedig – mint Buchak ellenpéldája mutatja – létezhet olyan indeterminisztikus esemény, melynek visszajátszásaira nem igaz a Változó Eredmények Tézise, akkor kézenfekvőnek tűnik van Inwagen visszajátszás-érvét nem a (2), hanem az (1) premissza felől támadni. Eszerint a visszajátszás-érv azért nem konkluzív, mert a szabad cselekedetek esetében nem igaz, hogy amennyiben visszajátszanánk őket, úgy előreláthatólag az előzetes valószínűségek által meghatározott értékek felé konvergáló irreguláris sorozatot kapnánk.

E stratégiának a legelegánsabb formája az, ha kerek pereg kimondjuk: azért nincs előrelátható konvergencia és eloszlás a szabad döntések visszajátszásánál, mert a szabad döntéseknek nincsenek *metafizikailag robusztus előzetes valószínű-*

ségei (Ginet 2007, 250; Buchak 2013, 25). Márpedig ha az efféle sorozatoknak nem léteznek előzetes valószínűségei, akkor nem lehet előzetesen megmondani, hogy milyen értékek felé fognak konvergálni a szabad döntések eredményei. Következésképpen (és ez az, amit állítunk!) olyan indeterminisztikus döntések esetén, amelyeknek nincsenek előzetes valószínűségei, nem lesz igaz a Változó Eredmények Tézisének sem az (a), sem a (c) pontja, így maga a Tézis sem.

Nehogy félreértés legyen: ha elvetjük a szabad döntések esetében az előzetes valószínűségek létezését, attól még lehetséges marad, hogy ezek visszajátszása során véletlenszerűnek látszó, irreguláris mintázat rajzolódik ki. Vagyis olyan, ami felkeltette a gyanút, hogy valójában véletlenszerűek. Csakhogy míg a hagyományos, előzetes valószínűségek által szabályozott sorozatok esetében a kettős kontroll jelenlétét nem lehet összeegyeztetni az előzetes valószínűségekkel, addig az előzetes valószínűségeket nélkülöző döntéssorozatok esetében a kettős kontroll megléte a *magyarázata* a véletlenszerűnek látszó, irreguláris sorozat-mintázatnak. Ha nincsenek előzetes valószínűségek, akkor a kettős kontroll az oka a mintázatnak, ha jelen vannak az előzetes valószínűségek, akkor a véletlen – és ez a baj.²

Egyszóval: a véletlenszerűnek látszó, előreláthatóan irreguláris és konvergáló sorozatoknak nem a mintázatukkal van a baj. Hanem azzal, hogy ez a mintázat *előrelátható*, és éppen *azért* az, mert nincs jelen az események felett a cselekvő által gyakorolt kettős kontroll.

² Fontos megjegyezni: csupán a metafizikailag robusztus értelemben vett előzetes valószínűségeket tagadjuk. A metafizikailag robusztus előzetes valószínűségek valamiként előre meghatározzák, hogy az adott eseménytípus kellően nagyszámú ismétlése során milyen arányú lesz az eseménytípus lehetséges kimeneteleinek eloszlása. Például: az, hogy a pénzérme feldobása esetében metafizikailag robusztus értelemben 50-50% a fej és az írás előzetes valószínűsége, azt jelenti, hogy még a pénzérme feldobása előtt biztos, hogy ha végtelenszer vagy kellően nagy számban dobunk fel az érmét, akkor 50-50% arányban volna fej és írás az eredmény. Ilyen metafizikailag robusztus előzetes valószínűségeket találhatunk például a valószínűségek hajlamossági (*propensity*) elméletében, ahol az előzetes valószínűségek a tárgyak metafizikai viselkedési hajlamosságait írják le. Ezzel szemben nem tagadjuk a szabad döntések esetében azt, hogy az egyes alternatíváknak szubjektív vagy logikai értelemben lennének előzetes valószínűségei. Tehát sem azt nem tagadjuk, hogy a szabad döntéseknél egy külső szemlélő számára egyformán valószínű mindkét kimenetel (szubjektív valószínűség), sem azt, hogy a szabad döntést megelőző pillanatot leíró propozíciók összességéből 0,5 mértékben következik egyik, illetve másik alternatíva bekövetkezését leíró propozíció. (A valószínűségek különböző elméleteihez lásd Szabó 2013.)

III. AZ ÁGENS-LIBERTARIANIZMUS ÉS AZ ELŐZETES VALÓSZÍNŰSÉGEK TAGADÁSA

Az előző rész végén amellet érveltünk, hogy csak akkor létezik a szabad akaratához szükséges kettős kontroll, ha a szabad döntéseink nem rendelkeznek előzetes valószínűségekkel. A kettő kizárja egymást. Ebben a részben amellet érvelünk, hogy a különböző libertáriánus elméletek közül egyedül az ágens-libertarianizmus egyeztethető össze plauzibilisen az előzetes valószínűségek tagadásával úgy, hogy közben képes magyarázatot adni arra, hogyan lehet a szabad elhatározások és döntések végső forrása az ágens. Míg az esemény-libertarianizmus nem képes magyarázni az előzetes valószínűségeket nélkülöző szabad cselekedeteket, addig a nem-oksági elméletek sem azt nem képesek magyarázni, hogy a cselekvő miként lehet szabad elhatározásainak és cselekedeteinek a végső forrása, sem azt, hogyan kontrollálhatja saját döntései kimenetelét.

Az esemény-libertarianizmus kritikájával kezdjük. Abból indulunk ki, hogy az összes általunk ismert tulajdonság oksági szerepe természeti törvények által szabályozott.³ Ennek minden bizonnyal az a magyarázata, hogy a tulajdonságok esetében mindegy, hogy azok a téridő mely pontján instanciálódnak. Ha a körülmények azonosak, akkor – függetlenül a tér és idő koordinátáktól – a szóban forgó tulajdonság ugyanolyan kauzális viselkedést mutat. Ha a tulajdonság oksági viselkedését indeterminisztikus természeti törvények szabályozzák, akkor e törvényszerűség abban nyilvánul meg, hogy a lehetséges eredmények eloszlása az előzetes valószínűségekhez igazodik.

Mármost az esemény-libertáriánusok szerint a mentális állapotaink (vágyak, vélekedések, preferenciák stb.) indeterminisztikus törvényeknek engedelmeskedve okozzák a cselekvést és mentális *tulajdonságaik révén* vesznek részt oksági viszonyokban. Így nézve egyáltalán nem meglepő, hogy az esemény-libertáriánusok között általánosan elterjedt az a nézet, hogy a szabad cselekedeteink rendelkeznek előzetes valószínűségekkel. Nem meglepő, ugyanis implauzibilis olyan tulajdonságok létezését feltételezni, melyek oksági ereje nem *törvényeknek* engedelmeskedik.

Ha azonban – mint látjuk – a „tulajdonságokból fakadó okság”, a „természeti törvények”, illetve az „előzetes valószínűségek” között ennyire szoros a kapcsolat, akkor az előzetes valószínűségeket nélkülöző oksági folyamatok forrásai *nem lehetnek* tulajdonságok. Más szavakkal: az esemény-libertarianizmus – mivel ragaszkodik ahhoz, hogy a szabad döntéseket és cselekvéseket mentális tulajdonságok oksági erejével magyarázza – elvi okok folytán nem képes megma-

³ Feltéve, ha elvetjük Davidson okságelméletét (Davidson 1967) és az epifenomenális tulajdonságok létezését. Mivel a szabadakarat-irodalomban az ilyen és ehhez hasonló elméletek általánosan elutasítottak, ezért nem térünk ki rájuk.

gyarázni, hogyan lehetségesek szabad és előzetes valószínűségeket nélkülöző döntések és cselekedetek.

Az ágens-libertarianizmus éppen ezt a nehézséget küszöböli ki. E megközelítés szerint amikor valaki szabadon cselekszik, akkor mint *szubsztancia* okoz eseményt, ellentétben azokkal a sokkal gyakoribb oksági folyamatokkal, ahol esemény okoz eseményt. Miért a szubsztanciák alkalmasak arra, hogy *nem törvényszerű* oksági folyamatok forrásai legyenek? Egyrészt azért, mert a szubsztanciáknak lehet legkönnyebben önálló, más mozzanatoktól *független* oksági erőt tulajdonítani. Másrészt azért, mert kizárólag a *személyekkel* kapcsolatban merül föl, hogy képesek kettős kontrollt gyakorolni a cselekvéseik felett. Ha pedig nem akarjuk a személyeket tulajdonságok vagy események összességeként vagy nyalábjaként elgondolni, nemigen marad más választásunk, mint hogy szubsztanciaként fogjuk fel. Harmadrészt a szubsztanciákról *nem szólnak közvetlenül* természeti törvények, így plauzibilis feltenni, hogy ha valamihez, akkor a szubsztanciák sajátlagos oksági erejéhez nem kapcsolódnak előzetes valószínűségek.

Az előző bekezdésben mondtak könnyen zavarba ejthetik azokat, akik szerint a különböző tárgyak (kövek, asztalok, részecskék stb.) mind-mind szubsztanciák; és hát ezekre az entitásokra is vonatkoznak természeti törvények. Ez igaz, de ezekre a tárgyakra csupán *tulajdonságaik miatt* vonatkoznak. E tárgyak kizárólag tömegüknek, töltésüknek és más tulajdonságoknak *köszönhetően* engedelmeskednek törvényeknek; e tárgyak *csakis e tulajdonságaik révén* szerepelnek oksági folyamatokban. Ha e tárgyakra és tulajdonságaikra vonatkozó természeti törvények indeterminisztikusak, akkor a tulajdonságok meghatározzák, milyen kimenetek lehetségesek, sőt, a természeti törvények segítségével a kimenetek előzetes valószínűségét is. Ám azt, hogy végül melyik alternatíva következik be, sem tulajdonságaik, sem az a tény, hogy e tárgyak szubsztanciák, nem határozzák meg. A végkimenetel egyedül a véletlen műve.

Ezzel szemben ha a szabad cselekvők szubsztanciák, akkor bizonyos eseményeket, például a szabad cselekedeteket és elhatározásokat elsősorban nem a tulajdonságaik, hanem *szubsztanciális oksági erejük* révén idézik elő. A tulajdonságok csupán annyiban játszanak szerepet a szabad döntések során, hogy meghatározzák: az adott szituációban miféle döntések *lehetségesek* egyáltalán. Ha valakinek semmilyen belső indoka nincs arra, hogy whiskyt vásároljon, akkor az illető a következő pillanatban nem fog whiskyt vásárolni. Ám ha valakinek egyaránt vannak belső indokai arra, hogy whiskyt vásároljon (mert szereti a whiskyt), és arra is, hogy ne vásároljon (mivel próbál leszokni az italozásról), akkor az illető a hozzá *mint* szubsztanciához kapcsolódó oksági erejénél fogva hoz szabad döntést arról, hogy megvásárolja-e a whiskyt vagy sem.

Ezért ahhoz, hogy megmagyarázzuk a szabad és előzetes valószínűségek nélküli döntéseket és cselekedeteket, fel kell tételeznünk, hogy a szabad cselekvők rendelkeznek olyan oksági erővel, amelyek nem a tulajdonságokhoz,

hanem közvetlenül a szubsztanciához *mint* szubsztanciához tartoznak. Mivel az esemény-libertarianizmus lényege szerint nem tételezheti fel ilyen oksági erők létezését, ezért bizonyosan nem képes számot adni az előzetes valószínűségeket nélkülöző szabad cselekedetokról.

A nem-oksági libertarianizmus szerint a szabad döntések olyan események, amelyeknek *semmilyen* oka nincs (Ginet 1990; McCann 1998; Pink 2004). Ezzel a nem-oksági libertarianizmus fel tud mutatni egy releváns különbséget a szabad döntések és más indeterminisztikus események között: előbbieknek nincs oka, utóbbiaknak van. Ha pedig egy eseménynek nincs oka, akkor aligha rendelhetünk bekövetkezéséhez *előzetes valószínűségeket* (Ginet 2007). Hiszen – ahogy van Inwagen gondolkísérletében is – a metafizikailag robusztus előzetes valószínűségek mindig az adott esemény okához kapcsolódnak. Ám úgy véljük, a nem-oksági libertarianizmus sem azt nem tudja magyarázni, hogyan lehet a szabad döntés végső forrása maga az ágens, sem pedig azt, hogy hogyan kontrollálhatja saját döntéseinek kimenetelét.

Tegyük fel, hogy Aliz elméjében megjelenik az a szándék, hogy hazudni fog. Ám a tény, hogy Aliz elméjében megjelenik e szándék, még nem jelenti azt, hogy Aliz *döntött* úgy, hogy hazudni fog. Ha *csak úgy* megjelenik Aliz elméjében a szándék, hogy hazudni fog, akkor e szándék egész egyszerűen *nem* Aliz döntésének az eredménye. Ahhoz, hogy az legyen, az kell, hogy Aliztól *magától eredjen* a szándék, hogy hazudni fog. Ha azonban egy esemény bekövetkezése valamiből eredeztethető, az azt is jelenti, hogy van oka az eseménynek. Ha Aliztól *ered* az, hogy Aliz elméjében megjelenik az a szándék, hogy hazudni fog, ama szándék helyett, hogy igazat mondjon, akkor Aliz az *oka* a hazugságra irányuló szándékának.

Ha nem világos, miként eredhet a döntés Aliztól, akkor az sem világos, hogyan kontrollálhatja Aliz a döntés kimenetelét. A kontroll fogalma az okság fogalmára épül: valaki csak akkor képes kontrollálni valamit, ha képes okozni valamit vele kapcsolatban. Ha nem képes semmiféle hatást gyakorolni valamire, akkor nemhogy kontrollálni, még befolyásolni sem tudja. Ergo: ha valaki nem lehet a döntése végső oka, akkor nem kontrollálhatja, hogyan dönt.

De talán a nem-oksági libertariánusok *mégsem azt* akarják mondani, hogy a szabad elhatározások *nem az ágensből erednek*. Hanem azt, hogy az a tény, hogy a szabad elhatározás a szabad ágensből ered, nem jelenti egyben azt is, hogy az ágens *okozza* az elhatározást. Thomas Pink, amikor a szabadság metafizikai hátterét vizsgálja, a következőképpen fogalmaz:

Egy hétköznapi ok lehet alapvetően probablisztikus. [...] Hogy a két lehetséges hatás közül melyik valósul meg, azt egy pusztán probablisztikus vagy véletlenszerű ok természetesen nem határozza meg abban az értelemben, hogy az eredmény ne függne a véletlentől. Egyetlen módja van annak, hogy egy hétköznapi ok képes legyen meghatározni, miért egyik hatás következzen be a másik helyett. Igaznak kell

lennie, adottnak tekintve az összes releváns körülményt és az okot, hogy bármilyen alternatív hatás bekövetkezésének lehetetlennek kell lennie. [...]

A szabadság hatalma – az általa gyakorolt kontroll – viszont megengedi, hogy az ágens legyen az, aki meghatározza, hogy *A* helyett nem-*A*-t tegye, így az, amit végül is tesz, nem a pusztán véletlen műve. De ebből bizonyára az következik, hogy a szabadság az okozástól egy igencsak különböző erő. [...] Egy hétköznapi ok meghatározza, hogy milyen hatást fejt ki és csak akkor zárja ki a véletlenszerűséget, ha a jelenléte kizárja az alternatív lehetőségeket. De egy szabad ágens meghatározza a cselekedeteit és egy nagyon is különböző módon kizárja a véletlenszerűséget. Miért feltételeznénk, hogy a véletlenszerűség kizárásának ez a módja szintén oksági? (Pink 2004, 114–115.)

Ezen a ponton könnyen úgy tűnhet, a vita verbálissá válik: amit mi különleges oksági viszonyoknak nevezünk, Pink *nem* nevezi oksági viszonyoknak. Arra hivatkozik, hogy az ágens kontrollja döntése és cselekedetei felett annyira különbözik minden, a természetben előforduló oksági viszonytól, hogy inkább nem nevezné az ágens és a szabad cselekvés közti viszonyt oksági viszonyoknak.

Szerintünk mégis érdemes kitartani az oksági terminológia mellett. Íme: ha valami meghatározza vagy kontrollálja azt, hogy egy *esemény* bekövetkezzon-e vagy sem, akkor azt a valamit *mindig* az esemény bekövetkezése okának tekintjük. Amennyire látjuk: nincs ellenpélda. Ezért ha az ágens határozza meg, hogy bekövetkezzon-e vagy sem egy alternatíva melletti elhatározás, akkor az ágenst a kérdéses esemény okának kell tekintenünk. Számunkra implauzibilisnek tűnik azt állítani: noha az ágens kontrollálja a döntés végkimenetelét, nem az ágens oka annak, hogy milyen döntés születik meg.

De akár oksági viszonyoknak nevezzük az ágens és a kialakított elhatározás közti viszonyt, akár nem, mindenképpen van egy fontos erénye a koncepcióknak a nem-oksági libertarianizmussal szemben. Elméletünk ugyanis a szubsztancia fogalmának segítségével meg tudja magyarázni, hogy az ágens miért képes nem a természeti törvények által szabályozott módon használni azt az erőt, amellyel kialakítja szándékát és szabad cselekedeteit – ismételjük: akár oksági ez az erő, akár nem. Még hozzá azért tudja, mert míg a szubsztancia sajátlagos oksági erejére nem, addig azokra az oksági erőkre, melyek tulajdonságokhoz kötődnek, szükségképpen vonatkoznak a természeti törvények.

IV. A KONTROLL-ÉRV AZ ÁGENS-LIBERTARIANIZMUS MELLETT

Ebben a részben azt igyekszünk megmutatni: a kettős kontroll szükségességéből *közvetlenül* is levezethető a szubsztancia-okozás szükségessége.

Tegyük fel, hogy valaki azt mondja: „a Nap kontrollálja a Föld pályáját”.⁴ Nincs ezzel a mondattal semmi baj, de azt látni kell: ebben az esetben a kontroll azon alapul, hogy a Napnak valamilyen tulajdonsága (tudniillik: a tömege) okozza azt, hogy a Földnek éppen olyan a pályája, amilyen. Nevezzük ezt a kontrollt *közepes szintű* kontrollnak. Azért csak közepes szintűnek, mert a Nap ugyan kontrollálja a Föld pályáját, azonban azt *nem* kontrollálja, hogy éppen azt okozza, amit okoz. Egyszerűen a Nap természetéből, tulajdonságaiból és a természeti törvényekből fakad, hogy azt okozza, amit.

E kontrollnál *magasabb szintű* kontrollt jelentene, ha a Nap nemcsak azt kontrollálná (okozná), hogy milyen a Föld pályája, hanem kontrollálná azt *is*, amit okoz; nevezetesen azt *is*, hogy a Föld pályája nem kör, hanem ellipszis alakú. Ha ez így volna, akkor a Nap *fokozottan* kontrollálná a Föld pályáját: *kettős* kontrollal rendelkezne a Föld pályája vonatkozásában. Más szavakkal: a Nap akkor és csak akkor rendelkezne fokozott (azaz: kettős) kontrollal a Föld pályája vonatkozásában, ha kontrollálni tudná azt, *hogyan használja az oksági erejét*. Úgy-e, hogy a Föld kör alakú pályán mozogjon, *vagy* inkább úgy, hogy ellipszis alakú pályán.

Állításunk a következő: e fokozott vagy kettős kontroll az, amit nem tudnak garantálni sem a determinisztikus, sem az előzetes valószínűségeket tartalmazó indeterminisztikus rendszerek. Erre egyedül az ágens-libertarianizmus metafizikája képes.

Képzeljünk el egy robotot, amelyet úgy programoztak, hogy rálőjön arra a céltáblára, ami tőle 100 méteres körzetben található. A robot abban az értelemben kontrollálja, hogy lövést kap-e a céltábla, hogy *ő* maga okozza azt, ha a céltábla lövést kap. Abszurd volna azonban azt állítani: a robot kontrollt gyakorol *saját oksági tevékenysége* felett. Azért volna az, mert sem a saját a programját, sem pedig a természeti törvényeket nem kontrollálja. A robot egyszerűen okozza azt, amit okoznia *kell*, anélkül hogy kontrollálná, hogyan használja a benne rejlő oksági

⁴ Egyik anonim bírálónk felvetette: a Nap egyáltalán nem áll kontrollviszonyban a Föld pályájával. Szerinte ugyanis a kontrollviszony aszimmetrikus – legalábbis az a fajta kontrollviszony biztosan, amely releváns a cselekvések problémájával kapcsolatban. Ezzel szemben a Nap és a Föld közti nomikus viszony szimmetrikus: nemcsak a Nap befolyásolja a Föld pályáját, de a Föld is a Napét. Úgy látjuk: ha nagyon komolyan vennénk az aszimmetria követelményét, akkor szinte sehol sem találhatnánk kontrollviszonyt. Amikor Pisti lába kontrollálja a gázpedált, akkor nemcsak Pisti lába határozza meg a pedál részecskéinek a mozgását, hanem a pedál részecskéi is hatással vannak Pisti lába részecskéinek a mozgására. Ezért az aszimmetria-követelményt talán érdemes volna tompítani. Szerintünk a kontrollviszonyhoz elegendő az, ha a kontrolláló jelentős változásokat idéz elő a kontrollált bizonyos tulajdonságaiban, miközben ez fordítva nem áll. Ha viszont így tompítjuk az aszimmetria-feltételt, akkor a Nap igenis képes kontrollálni a Föld pályáját. A Nap tömege kétségkívül nagyban meghatározza a Föld pályáját, míg a Föld hatása a Nap pályájára elhanyagolható.

potenciált. Mármint a kontroll erőssége szempontjából nézve a robot *lényegileg hasonló* helyzetben van ahhoz, ahogy a cselekvők gyakorolnak kontrollt a cselekedeteik felett egy determinisztikus világban. E cselekvők ugyanis – hasonlóan a robothoz – kizárólag abban az értelemben kontrollálják cselekedeteiket, hogy ők okozzák azokat, azt azonban – fokozott vagy kettős kontroll híján – nem kontrollálják, hogy épp *melyik* cselekedetet okozzák.

Képzeljünk el egy másik robotot, amelyben két program is működik. Az egyik azonos az előző robot programjával, a másik azt mondja ki, hogy rontson neki a céltáblának, ha azon egy vörös kör látható. Tegyük fel, hogy a céltáblára, ami a géptől 100 méternél közelebb van, vörös kör van festve. Az ilyen esetekre vonatkozóan a programozó két dolgot tehet. Vagy meghatározza, hogy melyik parancs írja felül a másikat (és így visszajutunk az előző példához), vagy meghatározza az előzetes valószínűségét annak, hogy mikor melyik program érvényesüljön.

Vegyük észre: az utóbbi esetben sem a robot kontrollálja az oksági tevékenységét. Való igaz: bármit is tesz, akár rálő a céltáblára, akár neki ront, azt ő kontrollálja, hogy mi történik a céltáblával. Afelett azonban *nem* rendelkezik kontrollal, hogy a kettő közül *melyik* oksági tevékenységét gyakorolja: azt, hogy rálőjön a céltáblára, vagy azt, hogy nekirontson. Ezt ugyanis az előzetesen beprogramozott előzetes valószínűségek határozzák meg. Vagyis a kontroll erőssége szempontjából nézve a robot *lényegileg hasonló* helyzetben van, mint mi magunk vagyunk a libertarianizmus minden olyan változata szerint, mely elkötelezett a szabad cselekvések esetében azok előzetes valószínűsége mellett.

Képzeljünk most el azt, hogy a robot rendelkezik valamilyen plusz erővel, a spontaneitással, amivel minden egyes esetben ő maga tudja szabályozni, hogyan gyakorolja a benne rejlő oksági potenciált. A robot úgy mond a „kezében tartja”, hogy inkább azt okozza, hogy nekiront a céltáblának, vagy inkább azt, hogy rálő. Ebben az esetben azonban – és ez a lényeg! – *semmilyen szerepe* nincsen annak a programnak, ami azt szabályozza, hogy az esetek hány százalékában döntsön a robot így vagy úgy. Kizárólag annak a plusz erőnek (a spontaneitásnak) az alkalmazásáé a döntő szó, mellyel a robot kontrollálja a saját oksági tevékenységét. Épp ez a visszajátszás-érv tulajdonképpen tanulsága is: az előzetes valószínűségek és az oksági tevékenység kontrollja összeegyeztethetetlen egymással.

Egy másik példával is megvilágítanánk, miben áll ez a speciális, fokozott kontroll. Az újplatonikus filozófiai rendszerben az Egyből árad ki az egész világegyetem. Az Egy ezt a kiáramlást nem kontrollálja, természetéből következik, hogy ennek így kell történnie. Ugyanakkor bizonyos értelemben értelmes azt mondani: az Egy kontrollálja és kontrollálta, hogy egyáltalán létezzen-e valami vagy sem, mivel a létezőket ő okozta, és azok létezése azóta is függ az ő létezésétől.

Vegyük észre: az Egygel szemben az ábrahámi vallási tradíciók Istene *fokozottabb* kontrollal rendelkezik a világ felett. Eszerint ugyanis Isten nemcsak végső oka minden létezőnek, hanem egyúttal afelett is kontrollt gyakorol(t), hogy

használja-e *egyáltalán* a teremtői erejét vagy sem, azaz hogy oka legyen-e *egyáltalán* valaminek vagy sem. Könnyen belátható: az ábrahámi vallások Istene *magasabb szintű* kontrollt gyakorol a létezők felett, mint az újplatonikus Egy.

E példa jól mutatja, hogy az ágens-libertáriánusok miért éppen a szubsztancia metafizikai kategóriáját kapcsolták össze a spontaneitással, az oksági tevékenység kontrollálásával. Ha az ember rendelkezik szabad akarattal, akkor abban az értelemben *mozgatatlan mozgató*, hogy szabad tettei során *semmilyen* tőle idegen tényező nem határozza meg, illetve nem befolyásolja azt, hogyan fogja saját oksági potenciálját gyakorolni. A „mozgatatlan” kifejezés esetében tehát nem az a lényeges, hogy semmi sem határozza meg a szubsztancia oksági tevékenységét, hanem az, hogy *egyedül* ő maga határozza meg az oksági tevékenységét.

Ezért talán kevésbé félrevezető volna azt mondani – Helen Steward (2012) kifejezésével élve –, hogy minden egyes szabad cselekedet *valódi kezdet* (*fresh start*): a cselekvő saját oksági tevékenységének kontrollálása révén képes *elindítani* egy más tényezők által nem meghatározott oksági folyamatot. Ennyiben az ember, ha rendelkezik e kezdetképességgel, bár a semmiből nem tud teremteni, mégis rendelkezik egy, az ábrahámi Istenhez hasonló teremtő erővel: képes kontrollt gyakorolni afölött, hogy milyen új irányba próbálja terelni a világot.

Végül két megjegyzés. Egy: az ágens-libertarianizmus sajátos döntésméltéként is felfogható. A döntési folyamatot (*decision-making*) az ágens-libertarianizmus – legalábbis annak általunk favorizált formája – összetett eseményként fogja fel. A döntési folyamat a megfontolással (*deliberation*) indul, majd amikor az ágens képes elkülöníteni legalább két lehetséges alternatívát és néhány előnyt és hátrányt, amelyek az egyes alternatívák mellett, illetve ellen szólnak, történik meg a szó szoros értelmében vett döntés vagy választás (*choice*). A választás eredménye, hogy megszületik az elhatározás (*decision*) vagy szándék (*intention*),⁵ de a választás eredménye olykor éppen az elhatározás meghozatalának elhalasztása.

A választás lehet szigorú értelemben szabad, laza értelemben szabad és nem szabad. Szigorú értelemben akkor szabad, ha olyan összetett esemény, ami abból áll, hogy a szubsztancia sajátlagos, törvények által nem szabályozott oksági erejét használva kialakítja saját szándékát több lehetséges alternatíva közül. Laza értelemben akkor szabad, ha a szubsztancia a választás folyamán nem használja sajátlagos oksági erejét, de egy olyan, már meglévő tulajdonsága befolyásolja döntően a választást, amely a múltban egy szigorú értelemben véve szabad választás eredménye volt – például egy korábban szabadon kialakított elköteleződése bi-

⁵ Bár e kontextusban nem releváns, a szándék és az elhatározás között az a különbség, hogy a szándék mindig egy partikuláris cselekvési sor végrehajtása mellett köteleződik el. Az elhatározás ezzel szemben bővebb halmaz: az elhatározás lehet végső soron egy szándék is, de lehet valamilyen értékrend melletti elköteleződés is. Amikor III. Richárd csak pusztán annyit határoz el, hogy a továbbiakban gazember lesz, még semmilyen konkrét szándék nem kell hogy megfogalmazódjon benne. Ez akkor fog csupán megtörténni, amikor látja, hogy milyen gazemberségekre van lehetőség az egyedi szituációkban.

zonyos értékek mellett. És nem szabad az a választás, amelyet a cselekvő olyan tulajdonsága határoz meg, amelyet a cselekvő korábban nem maga alakított ki.

Kettő: amikor a fokozott vagy kettős kontroll esetében az ágens saját oksági tevékenységét kontrollálja, ezt nem egy *további* oksági tevékenységgel teszi. A dolog világos: ha azt, hogyan használja az oksági erejét, az ágens egy további oksági viszsonnyal kontrollálná, végtelen regresszus lépne fel. Következésképpen: az ágens *közvetlenül* kontrollálja az oksági tevékenységét. E közvetlen kontrollról, közvetlensége folytán, nem sok minden mondható. Minden leírásnak az ágens és az oksági tevékenysége közti viszonyról kellene szólnia, és hát éppen ez az, ami lehetetlen. Ha ugyanis volna további közvetítő elem maga az ágens és magának az ágensnek az oksági tevékenysége között, az ágens nem kontrollálhatná közvetlenül az oksági tevékenységet.

V. MIÉRT NEM IRRACIONÁLISAK A SZABAD DÖNTÉSEINK?

Álláspontunkkal szemben a legfogósabb ellenvetés a következő. Azáltal, hogy tagadjuk a szabad döntések esetében az előzetes valószínűségek létezését, elvi okok folytán nem vagyunk képesek magyarázatot adni arra, hogy miért (és hogyan) van egyes indokoknak nagyobb motiváló erejük, mint másoknak (lásd O'Connor 2000). Vagyis az előzetes valószínűségek elvetése miatt nem tudjuk magyarázni a szabad döntések racionalitását: e keretek között lehetetlen számot adni arról, hogy a cselekvő miért éppen azt az alternatívát részesíti előnyben a döntésnél, amelyiket. Az alábbiakban azt mutatjuk meg: e bevett és sokak szemében konkluzív ellenvetés elhibázott.

Tegyük fel, hogy egy királynak háború és béke között kell döntenie. Tegyük fel azt is, hogy a háború mellett sokkal többen lobbiznak, mint a béke mellett. A király hezitál, mivel nem a háborút tartja az erkölcsileg helyes választásnak, ám rendkívüli módon szeretné, hogy az udvaron belül továbbra is megbecsülés övezné. A klasszikus (előzetes valószínűségekre apelláló) libertáriánus elméletek erről úgy adnának számot: *nagyobb az előzetes valószínűsége* annak, hogy a király a többséggel fog tartani. Tegyük fel mégis: a király megembereli magát és a morálisan helyes választás mellett dönt. Hogyan lehetséges ez? Hogyan lehetséges az, hogy a kevésbé vonzó lehetőséget választja? Nem irracionális-e a részéről az, hogy amellett dönt, amit kevésbé talált vonzónak?

Szerintünk egyféleképpen lehet elkerülni, hogy a király döntését irracionálisnak tekintsük. Azt kell állítanunk: a mérlegelés során a királynak az egyik lehetőség (a háború) *vonzóbbnak* tűnik, a másik lehetőség (a háború elkerülése) *morálisan helyesnek*. Ám ha ez így van, és mindkét szempont – a különböző értékek miatt – egyformán *jó* választásnak tűnik, akkor végeredményben úgy kellene jellemeznünk az egyes alternatívákat, hogy kifejezzék ezt az egyenlőséget. Egyenlő előzetes valószínűségeket kellene hozzájuk rendelnünk. De éppen

séggel megtehetjük azt is, hogy *egyikhez sem* rendelünk előzetes valószínűségeket. Sőt ha az a helyes leírása e döntési dilemmának, hogy az egyes alternatívák teljesen különböző szempontokból tűnnek megfelelőnek, akkor a szempontok összemérhetetlenségét jobban kifejezi az, ha egyáltalán nem rendelünk előzetes valószínűségeket az egyes alternatívákhoz.

Nem vitatjuk: azoknak az eseteknek a többségében, amikor az egyik lehetőséget vonzóbbnak találjuk a másiknál, egyszerűen a vonzóbb lehetőséget választjuk. Amit állítunk: egyedül az erkölcsi és a prudenciális típusú döntéseknél fordul elő, hogy racionálisan a kevésbé vonzó lehetőség mellett döntünk. Vagyis: nem azért tűnnek az erkölcsi és prudenciális szempontok kevésbé vonzóknak, mint a rövid távú és nem erkölcsileg motivált alternatívák, mert kevesebb a valószínűségük, hanem azért, mert e motivációk *más jellegűek*. Ez pedig attól függetlenül igaz, hogy léteznek-e előzetes valószínűségek vagy sem. Következésképpen: a motivációknak e különbsége minden további nélkül összeegyeztethető az előzetes valószínűségek tagadásával.

De radikalizálható az ellenvetés (lásd Levy 2011, 63–76). Eszerint: ha az ágens, és nem a motivációk alapján mérlegelő racionalitás határozza meg a cselekedeteket, akkor a cselekvő döntései valójában nélkülöznek minden racionális alapot. Irracionálisak.

Szerintünk Levy ellenvetése félremegy. Összemossa ugyanis az *irracionalis* és *szuperracionalis* döntéseket. A szuperracionalis döntések racionálisak, de *meghaladják* a racionalitást. Az irracionális döntések viszont a ráció ellenében születnek meg. Amikor például valaki azt gondolja, hogy a legjobb, amit tehetne, az volna, ha tanul, ám akaratgyengesége és irracionális késztetései miatt inkább lustálkodik. Vagy amikor valaki mindenféle racionális indok nélkül „csak úgy” belerúg egy kukába.

Az ágens önnön oksági erejét ezzel szemben képes úgy használni, hogy az ne legyen irracionális. Senki sem vitatja: egy ilyen szubsztanciális ágens képes lehet belátni egyazon szituációban akár egynél több alternatíva racionalitását is. Például: amikor valaki – Sartre híres példájával élve – azon gondolkodik, hogy csatlakozzon-e az elnyomó hatalom elleni ellenálláshoz, vagy pedig maradjon otthon ápolni a beteg anyját. Világos, hogy mindkettő mellett felhozhatóak racionális megfontolások. Az is világos, hogy ha valaki ezt a helyzetet dilemmatikusnak éli meg, mindkét racionális megfontolást elfogadhatónak tartja preferenciái és hitei alapján. Ám ha a cselekvő kettős kontrollt gyakorolva dönt, akkor oksági tevékenységét éppen e *racionális megfontolásokra tekintettel használja*. Téves lenne úgy leírni a szituációt, hogy „csak úgy” dönt egyik vagy másik alternatíva mellett, ahogy például Meursault dönt Camus *Idegen* című regényében. Ellenkezőleg: azért választja például az ellenálláshoz való csatlakozást, *mert* ezt egy indokolható, racionális alternatívának látja. Ez nagyon is megkülönbözteti az olyan döntésektől, amikor valaki „csak úgy”, mindenféle racionális indok nélkül dönt valami mellett.

Az persze igaz, hogy preferenciákkal, hitekkal és racionális gondolatmenetekkel azt már nem magyarázhatjuk meg, hogy az illető miért az ellenállás mellett és nem az édesanyja ápolása mellett döntött. Ettől azonban sem irracionális, sem kontrollálatlan nem lesz a döntés. Ha a cselekvő mint szubsztancia a *racionális* megfontolásokra mindvégig tekintettel *kettős kontrollt* gyakorol afelett, hogy melyik alternatíva mellett tegye le a garast, ez nem merülhet fel. Csupán annyi történik, hogy nem a *puszta* racionalitás kontrollálja a döntés kimenetelét, hanem az ágens. Ennyiben ezen szabad döntések meghozatala valóban túlmutat a racionalitáson. A szabad döntések *szuperracionalitása* éppen ezt jelenti: nem a cselekvő egy tulajdonsága, az ágens racionalitása kontrollálja a döntést, hanem az ágens maga, aki megkülönböztethető saját racionális gondolati aktusaitól és belátásaitól.

IRODALOM

- Balaguer, Mark 2004. Coherent, Naturalistic, and Plausible Formulation of Libertarian Free Will. *Noûs*. 38. 379–406.
- Buchak, Lara 2013. Free Acts and Chance: Why the Rollback Argument Fails. *Philosophical Quarterly*. 63. 20–28.
- Chisholm, Roderick M. 1966. Freedom And Action. In Keith Lehrer (szerk.) *Freedom and Determinism*. New York, Random House. 11–44.
- Clarke, Randolph 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Davidson, Donald 1967. Causal Relations. *Journal of Philosophy*. Vol. Lxiv, No. 21. 691–703.
- Ekstrom, Laura W. 2000. *Free Will: A Philosophical Study*. Boulder, Westview Press.
- Franklin, Christopher E. 2011. Farewell to Luck (and *Mind*) Argument. *Philosophical Studies*. 156. 199–230.
- Franklin, Christopher E. 2012. The Assimilation Argument and the Rollback Argument. *Pacific Philosophical Quarterly*. 395–416.
- Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ginet, Carl 2007. An Action Can Be both Uncaused and up to the Agent. In Christoph Lumer – Sandro Nannini (szerk.) *Intentionality, Deliberation and Autonomy: The Action-Theoretic Basis of Practical Philosophy*. Aldersot, Ashgate.
- Griffith, Megan 2007. Freedom and Trying: Understanding Agent Causal Exertions. *Acta Analytica*. 22. 16–28.
- Kane, Robert 1996. *The Significance of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Levy, Neil 2011. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. Oxford, Oxford University Press.
- Mccann, Hugh J. 1998 *The Works Of Agency: On Human Action, Will, and Freedom*. Ithaca, Cornell University Press.
- Mele, Alfred R. 2006. *Free Will and Luck*. New York, Oxford University Press.
- Nozick, Robert 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge/MA, Belknap Press.
- O'Connor, Timothy 2000. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- O'Connor, Timothy 2011. Agent-Causal Theories of Freedom. In Robert Kane (szerk.) *Oxford Handbook of Free Will*. 2. ed. Oxford, Oxford University Press. 309–328.
- Pink, Thomas 2004. *Free Will: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press.

- Shabo, Seth 2013. Free Will and Mystery: Looking Past the Mind Argument. *Philosophical Studies*. 162. 291–307.
- Shabo, Seth 2014. Assimilations and Rollbacks: Two Arguments against Libertarianism Defended. *Philosophia*. 42. 151–172.
- Steward, Helen 2012. *A Metaphysics for Freedom*. Oxford, Oxford University Press.
- Szabó Gábor 2013. *A valószínűség interpretációi*. Budapest, Typotex.
- Taylor, Richard 1999. *Metaphysics*. 4. ed. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Van Inwagen, Peter 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford, Clarendon Press.
- Van Inwagen, Peter 1998. The Mystery of Metaphysical Freedom. In Peter Van Inwagen – Dean W. Zimmerman (szerk.) *Metaphysics: The Big Questions*. Oxford, Basil Publishers. 365–374.
- Van Inwagen, Peter 2000. Free Will Remains a Mystery. *Philosophical Perspectives*. 14. 1–19.

Indeterminizmus, kvantummechanika és akaratszabadság Karl Popper „nyitott világegyetem”-ében

... a kockázó Isten vagy a valószínűségi jellegű természeti törvények indeterminizmusa nem alkalmas arra, hogy teret hozzon létre az emberi szabadság számára. Mert nem azt szeretnénk megérteni, hogy miképpen cselekedhetünk előre kiszámíthatatlan módon és véletlenszerűen, hanem azt, hogy miképpen vagyunk képesek cselekedni megfontoláson alapulva, racionálisan. (Popper 1973. 26)

BEVEZETÉS

Az 1950-es években Karl Popper számos függelékkel és egy hosszabb utóíratot fogalmazott meg tudományfilozófiai fő művéhez, *A kutatás logikájához*, amelyek közül az utóbbi végül csak 1982-1983-ban került közlésre három önálló kötet formájában. Az indeterminizmussal foglalkozó második kötet címe: *A nyitott világegyetem: érv az indeterminizmus mellett*,¹ és – mint már a cím is mutatja – szerzője nem csupán „tárgyalja” az indeterminizmus kérdéskörét, hanem a determinizmussal szemben határozottan el is kötelezi magát a természeti világ indeterminált volta mellett. S ez az elköteleződés nem valamiféle új „fölfedezés”-ből, „belátás”-ból vagy a tudomány legújabb eredményeiből fakad: a szerző nem titkolja, hogy az indeterminizmus témaköre elsősorban a kreativitás és a szabad akarat szempontjából fontos számára. „A műnek nem az volt a szándéka, hogy az emberi szabadságot és az emberi szabad akaratot tárgyalja, még akkor sem, ha valójában ezek a problémák húzódtak meg a háttérben” (Popper 1982. xix) – írja például 1982-es előszavában, később pedig ugyanezen előszóban a következőket olvashatjuk: „E könyv így egyfajta prolegomena az emberi szabadság és kreativitás kérdéséhez: fizikailag és kozmológiailag teret teremt számára” (uo. xxi–xxii).

¹ Popper 1982. Az első kötet a realizmussal, a harmadik a kvantummechanikával foglalkozik.

Jelen írás célja, hogy röviden bemutassa és elemezze Poppernek a szabad akarat és az indeterminizmus kapcsolatára vonatkozó elképzelését. S nemcsak azért, hogy ily módon ráirányítsa a figyelmet a tudományfilozófus munkásságának e ritkán hivatkozott mozzanatára, hanem azért is, mert a szabad akarat és a fizikai indeterminizmus viszonyáról alkotott popperi koncepció kritikai elemzése egyúttal hozzásegíthet a problémakör jobb megértéséhez. Mivel Popper vizsgálódásának középpontjában a fizikai világ és az akarat viszonya áll, nem tárgyaljuk a szabad akarat fogalmának legsúlyosabb problémáját, az akarat önmaga általi determináltságának kérdését, mert ez a témakör messzemenően szétfeszítené tanulmányunk kereteit.²

FIZIKAI DETERMINIZMUS ÉS ALKOTÓI SZABADSÁG

Kiindulópontjában Popper elfogadja azt az inkompatibilista nézetet, mely szerint az emberi kreativitás és a tudatos, szabad döntéshozatal összeegyeztetetlen a fizikai világ determináltságával, s ezáltal ahhoz *az ókori epikureizmusig visszanyúló* tradícióhoz csatlakozik, mely az emberi szabadság lehetőségének érdekében megköveteli a fizikai világ indeterminizmusát. Saját szavaival:

Személyesen hiszek abban, hogy az indeterminizmus tana igaz. A meggyőződésem melletti érvek közül kiemelkedik az az intuitív érv, mely szerint egy olyan új mű megalkotása, mint Mozart g-moll szimfóniája, nem jelezhető előre minden részletében Mozart testének – különösképpen agyának – és fizikai környezetének részletes tanulmányozásával sem a fizikus, sem a fízológus által. Az ellentétes álláspont intuitíve abszurd [...]. (Uo. 41.)

E. Szabó László joggal szegezi szembe ezzel az állásponttal, hogy

Karl Popper [...] a vitát eleve eldöntöttnek gondolja, kizárólag a szabad akarat kérdésében elfoglalt előzetes álláspont alapján [...]. De jelentheti-e ez azt, hogy lemondjunk az olyan fogalmak, mint tudat, szabad akarat, megértés, determinizmus, véletlen, valószínűség, kauzalitás [...] stb. tudományos/filozófiai analíziséről, hiszen még a végén kiderül, hogy az ember a »majomtól« származik? [...] (Értsd: kiderül, hogy mégiscsak determináltak vagyunk fizikailag – Sz. L.) (E. Szabó 2002. 9.)

² A témakör szerteágazó irodalmából néhány jól használható (a tárgyat különböző álláspontokból megközelítő) monográfia, illetve bevezető kötet: Cambell 2011; Doyle 2011; Fischer 2012; Kane 1994; Kane 2005; Strawson 1986; Vihvelein 2013; továbbá egy tanulmánygyűjtemény: Palmer 2014. Rövid magyar nyelvű összefoglalóként lásd: Huoranszki 2001. VIII. fejezet.

Mindez azt jelenti, hogy Popper számára a tudományos indeterminizmus egyfajta erkölcsi „kellés”-ként jelenik meg. A következőkben röviden reprodukáljuk, hogy miképpen próbálja meg a filozófus e koncepciót érvényre juttatni, majd megvizsgáljuk, hogy valóban indokolt-e a fizikai indeterminizmusnak és az akarat szabadságnak (illetve az akarat szabadságát előfeltételező szabad kreativitásnak) ez az összekapcsolása.

A TUDOMÁNYOS DETERMINIZMUS POPPERI FOGALMA MINT EFFEKTÍV KISZÁMÍTHATÓSÁG

Popper megkülönbözteti egymástól a „metafizikai” és a „fizikai” *determinizmust*. Definíciója szerint az előbbi csupán annyit állít, hogy „a jövő ugyanúgy megváltoztathatatlan, mint a múlt”, ez pedig önmagában, a jövő effektív kiszámíthatósága nélkül tesztelhetetlen, és ezért ismeretelméleti értelemben „metafizikai” állítás (Popper 1973. 8). Ezzel szemben a *tudományos determinizmus* fogalmát a jövő pontos, effektív, tesztelhető kiszámíthatóságával (*accountability*) azonosítja (uo. 1–4, 11–16), aminek érvelésében két fontos funkciója van.

1) Mivel ha „legalább egy (jövőbeli) esemény nincs előre meghatározva, a determinizmust el kell utasítani, és az *indeterminizmus* igaz” (uo. 6), a tudományos determinizmus és a kiszámíthatóság azonosítása azzal jár, hogy akár egyetlenegy „olyan kifejezetten ki nem számítható előrejelzési probléma, mely saját világra alkalmazható, megsemmisíti a »tudományos« determinizmus doktrínáját” (uo. 13–14).

2) Ebben a kontextusban az *akarat determináltságának* és az *akarati döntések megokolhatóságának* kérdése elválik egymástól: az utóbbi annyiban nem kerül elmentmondásba a szabad akarat tanával, hogy e döntések szabad volta nem általában az okok, hanem kifejezetten csak a kiszámíthatóságot előidéző okok hiányát jelenti (uo. 19–25).

Mivel a pszichológiai oksági magyarázatok nem foglalják magukban a pontos kiszámíthatóságot, definíciója következtében Popper számára a legnagyobb kihívást nem a pszichológiai, hanem a fizikai determinizmus jelenti. S e szempontból van jelentősége az 1)-ben jelzett összefüggésnek: a filozófus több olyan példára hivatkozik, amikor matematikai nehézségek miatt már a klasszikus – és ezen belül konkrétan a newtoni – fizikában sem áll fenn a kiszámíthatóság, és ennek alapján metafizikaivá minősíti a klasszikus fizikának szokásosan tulajdonított determinizmust (uo. 29–40).

A KVANTUMMECHANIKA KÉRDÉSKÖRE

Mármost ha a tudományos determinizmust valóban az effektív kiszámíthatósággal azonosítjuk, akkor a klasszikus fizika e tekintetben kétségen kívül indeterminista, azaz Popper érvelését el kell fogadnunk. Ám az így adódó fogalomrendszerben eltűnik az az alapvető újdonság, amelyet a kvantummechanika hozott mind a klasszikus fizikával, mind a relativitás einsteini elméletével szemben. Ezen utóbbiak kiinduló *fogalmi meghatározásai és alaptörvényei* ugyanis *kifejezetten deterministák*, és ilyenek az ezekre épülő matematikai alapegyenletek is. Ennek illusztrálására elég csak a tehetetlenség középiskolából ismert newtoni törvényére vagy az erő, a tömeg és a gyorsulás közötti, a középiskolás tananyagban szintén szereplő összefüggésre gondolni. Ezért jogosan vetődik föl az a kérdés, hogy vajon az összetett esetekben föllépő matematikai nehézségekre vagy egyes stabilitási problémákra hivatkozva indokolt-e a klasszikus fizika determinizmusát „metafizikai”-vá minősíteni, és ezáltal egy nevezőre hozni például az eleve elrendelés tanával?

Ami a kvantummechanikát illeti, itt a heisenbergi határozatlansági relációk miatt a klasszikus fizikával szemben már egyetlenegy részecske jövője is indeterminált. Ez az indeterminizmus pedig nem a számítások kivitelezhetőségének matematikai korlátjai miatt lép föl, hanem éppen ellenkezőleg: az elmélet matematikájából egzakt módon kiszámítható. Ennek köszönhetően sokak számára a kvantummechanika Bohr és Heisenberg által kidolgozott „koppenhágai” interpretációja mintegy „erkölcsi manna”-ként jelent meg, mely megszabadítja a tudományt a szabad akaratot állítólagosan kizáró fizikai determinizmus béklyójától. Ez az értelmezés ugyanis az elmélet matematikájából következő határozatlanságra úgy tekint, mint a fizikai világ ontológiai határozatlanságának teoretikus megjelenésére, és ezért a klasszikus fizikával szemben bevezeti fizikai világunkba az objektív, ontológiai véletlent. Ennek nyomán pedig mind a természettudósok, mind a filozófusok körében népszerűvé vált az a koppenhágai interpretációra hivatkozó elképzelés, mely szerint a kvantummechanika megoldotta volna az akarat szabadságának évezredes filozófiai problémáját, s ily módon a természettudomány a filozófián kívülről pontot tett egy klasszikus, sokáig megoldhatatlannak tűnő filozófiai probléma diskussziójának a végére.³

Csak hogy ez az állítás, azon túl, hogy filozófiailag naiv, tudományosan is megalapozatlan.

- a) Egyrészt annak ellenére, hogy a kvantummechanika matematikája önmagában indeterminista, *lehetőségek determinista értelmezései*.⁴ Azaz a matema-

³ Vö. pl. M. Kaku 2011. [https://www.youtube.com/watch?v=DMNZQVyabiM](https://www.youtube.com/watch?v=DMNZQVyabiM;); illetve kritikai megközelítésben: E. Szabó 2004. 215–216.

⁴ Vö. pl. Szegedi 1987 és E. Szabó 2004, illetve Székely 2013. 69–76.

tika önmagában nem döntheti el a determinizmus–indeterminizmus kérdését: ahhoz, hogy a kvantummechanika matematikájának indeterminista voltából a fizikai világ indetermináltságára következtessünk, szükség van előzetes ontológiai (és/vagy ismeretelméleti) föltevésekre. Ez pedig azt jelenti, hogy interpretációjának iránya függ a filozófiától.

- b) Filozófiailag ugyancsak ellenvethető, hogy még az előbb jelzett determinista interpretációk kizárása sem vonná maga után a fizikai világ szükségszerű indeterminizmusát. Ugyanis ez esetben is nyitva maradna annak az agnosztikus ismeretelméleti értelmezésnek a lehetősége, mely az elméletben megjelenő indeterminizmust megismerőképességünk korlátaival magyarázza.
- c) Végül ha még el is fogadjuk a kvantummechanika indeterminista értelmezését, teoretikusan lehetséges, hogy ez az indeterminizmus a fiziológia szintjén nem jelenik meg vagy elhanyagolhatóvá válik, ami a jelenlegi agy- és idegrendszeri kutatások alapján plauzibilisnek tűnik.⁵

Mivel a most felsorolt ellenvetések csupán lehetőségekre hivatkoznak, azok természetesen nem cáfolják meg a fizikai indeterminizmust, csupán arra mutatnak rá, hogy a kvantummechanikából egyáltalában nem következik szükségszerűen sem a fizikai világ, sem idegrendszeri folyamataink ontológiai indetermináltsága. Ezért enyhén szólva is túlinterpretáció azt állítani, hogy a kvantummechanika bármily értelemben megoldotta volna a szabad akarat, illetve általában a szabad, kreatív emberi döntéshozás filozófiai problémáját.⁶

⁵ Vö. pl. Darwin 1931; Honderich 2005. 22–24; Honderich 1988. Az ezzel ellentétes álláspontot Darwinnal vitatkozva Compton (1931) fogalmazta meg, de csak hipotetikusán, amennyiben leír egy olyan elrendezést, amelyben a mikrofizikai meghatározatlanság makroszkopikussá erősödik, ám azt nem bizonyítja, hogy az idegrendszer fiziológiájában valóban történik-e ilyen fölerősítés.

⁶ Legújabban ezt az álláspontot az egyébként kiváló fizikus, de hatvanadik életévét betöltve már a fizika helyett a fizikára hivatkozó zavaros és lapos filozófiai és metafizikai elmélkedéseivel népszerűségezt szerző, már hivatkozott Michio Kaku fogalmazta meg primitív, de markáns formában (vö. Kaku 2011). De pl. Békés Vera is hasonló álláspontot képvisel, amikor a szabad emberi döntésekre és az emberi kreativitásra gondolva azt állítja, hogy Bergsonnal szemben (akinek filozófiai nyelvét Békés nem tartja erre alkalmasnak) „A XX. századi kvantumfizika megteremtette azt a nyelvet, amelyben már a jövőhöz való viszonyunk [...] megfogalmazható” (vö. Békés 2002. 158). Eltekintve attól, hogy e kijelentésben a filozófiának már-már sokkolóan radikális „fizikalizálásával” találkozunk, nyilvánvaló, hogy ez az álláspont mind Popper vonatkozó elemzései, mind a szabad akaratral foglalkozó kortárs viták „elegáns” figyelmen kívül hagyásával fogalmazódott meg.

„AZ INDETERMINIZMUS NEM ELÉG”

Popper a *Nyitott világegyetem* fő szövegéhez addendumként hozzátartozott egy 1973-ban publikált tanulmányt, mely kifejezetten az emberi kreativitás és a szabad akarat lehetőségföltételeivel foglalkozik. A tanulmány címe: *Az indeterminizmus nem elég*. Benne szerzője amellet érvel, hogy a fizikai világ indetermináltsága csupán a szabad akarat szükségése, de nem elégséges föltétele:

Visszatérve a kvantummechanikához, hangsúlyozni szeretném, hogy a kockázó Isten vagy a valószínűségi jellegű természeti törvények indeterminizmusa nem alkalmas arra, hogy teret hozzon létre az emberi szabadság számára. Mert nem azt szeretnénk megérteni, hogy miképpen cselekedhetünk előre kiszámíthatatlan módon és véletlenszerűen, hanem azt, hogy miképpen vagyunk képesek cselekedni megfontoláson alapulva, racionálisan. (Popper 1973. 126.)

El kell ismernünk, hogy ha a kvantummechanika helyes, akkor a Laplace-féle determinizmus helytelen, és a fizikából vett érv nem alkalmas többé arra, hogy szembeszegezzük az indeterminizmussal. Ám az indeterminizmus nem elég. (Uo.)

Popper itt – Max Planckhoz (1933. 101–105), Norbert Wienerhez (1948. 49) és másokhoz hasonlóan – annak a nézetnek tarthatatlanságát jelzi, mely a szabad akarat kapcsán mitizálja a fizikai indeterminizmust. S e kritikából az is következik, hogy a kreativitás és a szabad akarat lehetsége végső soron nem a fizikai világ természetén, hanem a kreatív, döntést hozó ágens és a fizikai világ viszonyán múlik. Így ha az akaratnak mint a döntéshozatal, illetve a választás ágensének nem tulajdonítunk relatív függetlenséget a fizikai világgal szemben, az utóbbi indeterminizmusa csak az akarat aktusok jövőjének pontos kiszámíthatóságát szünteti meg, de meghagyja azok jelenbeli, szinkron fizikai determináltságát: nem történik több, mint hogy a pszichikai történések fizikailag előre meghatározott mozzanatai kiegészülnek a fizikai véletlen vak játéka által generált véletlen mozzanatokkal:

Ha a kvantummechanikán múlik az emberi kreativitás, akkor az előbbi pusztán véletlenné teszi az utóbbi. Kétségtelenül jelen van e kreativitásban a véletlen egyfajta eleme. *De az az elmélet, amely szerint egy műalkotás vagy zenemű létrehozása végső soron a kémia és a fizika fogalmaival magyarázható, abszurdnak tűnik számomra.* (Uo. 128.)

Az indeterminizmus, illetve az objektív véletlen elégtelenségére vonatkozó érv természetesen kiterjeszthető a pszichikai szférára, illetve az elmére is, és ekkor a szabad akaratra vonatkozó jól ismert szkeptikus érvhez jutunk.⁷ Popper viszont a szabad akarat melletti elkötelezettségéből fakadóan az ellentétes irányban,

⁷ Lásd a 2. jegyzetben megadott irodalmat.

azaz az általa szükségesnek, de nem elégségesnek tekintett fizikai indeterminizmus kiegészítése felé lép tovább. A megoldás kulcsát pedig a három világra vonatkozó jól ismert elmélete jelentheti számára, melyben a fizikai világ *az első*, a pszichikum és az értelem – illetve a „mentális állapotok vagy folyamatok” – tartománya *a második* világot képezi, míg a *harmadik világ* az objektivizálódott szellemi alkotásokat tartalmazza (Popper 1973. 114–122; Popper 1972/1994. 25–29; Popper 1969. 14–20, 35–45). A valódi, nem mechanikus alkotótevékenység és a szabad akarat csak azért lehetséges – fejtegeti –, mert egyrészt a második világot az első és a harmadik világ csupán részlegesen határozza meg, másrészt pedig az előbbi képes visszahatni a másik két világra, képes formálni azokat új fizikai és szellemi alkotások létrehozásával (vagy olyan fizikai események generálásával, amelyeket egy zenemű vagy egy színdarab előadása jelent).⁸ Azt a sajátos lehetőséget, hogy a három világ képes okságilag hatni egymásra, Popper úgy fogalmazza meg, hogy azok *okságilag nyitottak* egymás irányában, s világossá teszi, hogy ez a nyitottság nem azonos az indetermináltsággal. (Pl. Popper 1973. 127) Ennek megfelelően az első – a fizikai világ – nyitottsága a második világ felé nem annak indetermináltságából következik, hanem annak olyan sajátossága, amely nem vezethető le ebből az utóbbiból.

Bár *Az indeterminizmus nem elég* című tanulmány a világok egymás iránti kölcsönös nyitottságára fekteti a hangsúlyt (uo. 114, 128–130). Popper koncepciójának kulcsfogalma mégsem ez, hanem az a relatív függetlenség, amelyet a másik két világgal szemben a második világnak tulajdonít. Enélkül ugyanis sem a második világ maga, sem annak visszahatásai nem lehetnének szabadok, hiszen a relatív függetlenség hiányában a második világ minden mozzanatát a másik két világ határozná meg. Ezért ha az elme abszolút módon visszavezethető volna a fizikára (legyen ez utóbbi akár determinista, akár indeterminista), vagy ha a harmadik világ entitásai teljesen meghatároznák az alkotó tevékenységet, akkor a visszahatás képességének ellenére teljesen eltűnne a második világ szabadsága, hiszen ekkor tulajdonképpen az első és a harmadik világ hatna az elmen keresztül önmagára és a másikra. Emiatt az első és a harmadik világ nyitottsága a második világ felé szintén csak szükséges, de nem elégséges föltétele a szabad akaratnak, amelyet ki kell egészíteni *a második világ relatív függetlenségével*. S éppen ezt a relatív függetlenséget hangsúlyozza Popper akkor, amikor az alkotásnak a fizikai-kémiai-fiziológiai folyamatokra történő visszavezethetőséget abszurdnak minősíti. De ez a relatív önállóság pozitív kijelentésekben is megjelenik nála: így az elme és a test viszonyát taglalva az előbbit a természet által létrehozott olyan entitásnak tekinti, amelynek létezése, működése ugyan a fiziológián, illetve az agyon mint materiális szerven alapul, de amely ugyanakkor nem vezethető vissza teljesen az őt létrehozó természeti-materiális struktúrákra és folyamatokra (pl. Popper 1974. 151–162). Ennek megfelelően *a popperi elméletben a valódi al-*

⁸ Vö. pl. Popper 1969. 16.

koótétevényiséget és a szabad akaratot az teszi lehetővé, hogy annak ágense olyan sajátos létszférát képvisel, mely relatíve független a másik két létszférától, de ugyanakkor képes hatni rájuk, formálni azokat.

AZ AKARAT ÖNDETERMINÁCIÓJÁNAK PROBLÉMÁJA

Popper tehát a *fizikai determinizmust* kétszeresen is elutasítja: egyrészt a fizikai világot indeterminálnak tartja, másrészt az elmének (illetve a „második világ”-nak) a harmadik világ mellett az első (a fizikai) világgal szemben is viszonylagos függetlenséget tulajdonít. Még mindig marad azonban egy nyitott kérdés e koncepcióban: a relatív függetlenség és az indetermináltság csupán a mentális szférának a másik két szférával szembeni relációjában fogalmazódott meg. Ugyanakkor fölvetődik a filozófia történetéből jól ismert *pszichikai indeterminizmus* kérdése, azaz az a probléma, hogy vajon az akarat szabadsága magába foglalja (fogalhatja-e) az önmaga meghatározottságaitól, opcióitól, diszpozícióitól és előtörténetétől való viszonylagos függetlenséget is?

Popper *Felhőkről és órákról* című tanulmányában a következőket olvashatjuk:

A szabadság nem azonos a pusztá véletlennel, hanem sokkal inkább egy csaknem véletlen vagy kaotikus tényező és egy korlátozó-kiválasztó [...] – de határozottan nem merev – kontroll kifinomult összjátékának eredménye (Popper 1972a. 231–232).

E sorok arra utalnak, hogy a filozófus a pszichikai determinizmus álláspontját is elutasította, azaz az akarat szabadságának a mai vitákban „*libertariánus*”-ként megjelölt fölfogását képviselte. Ha viszont ez így van, akkor koncepciója mégsem oldja meg a kiinduló problémát. S nem azért, mert Mozart g-moll szimfóniája ebben a kontextusban a zeneszerző személyiségétől részben vagy teljesen független (az első és a harmadik világ által determinált) összetevők és az általa tudatosan alkotott mozzanatok mellett tisztán véletlenszerű elemeket is tartalmazni fog. A gond az, hogy a műnek pontosan azon mozzanatai lesznek a tudatos alkotás által létrehozott és így ténylegesen Mozartnak tulajdonítható elemei, amelyek a zeneszerző személyisége, képességei, alkotói adottságai által determináltak, és éppen azok a mozzanatok lesznek tőle függetlenek, amelyek nemcsak az első és a harmadik világ, hanem még maga az alkotó által sem determináltak, teljesen véletlenszerűen, teljesen „szabadon” keletkeztek. (Azaz azok, amelyek tekintetében a kontroll és a véletlen tényező „kifinomult összjátéka” során éppen a véletlen jutott érvényre.)

Ha pedig ez így van, akkor Popper utat nyit az egész tárgykör legneuralgikusabb pontjához, a szabad akarattal szemben megfogalmazott szkeptikus filozófiai érvekhez. Persze nem naiv: bár úgy tűnik, hogy a *Felhőkről és órákról*-ban még a „rugalmas kontroll” fogalmának segítségével megoldhatónak véli e problémát,

később amellet érvel, hogy a fizikai világból emergensként keletkező második világ tekintetében – az élethez és az állati pszichikumhoz hasonlóan – mindig marad egy racionálisan kezelhetetlen, csodaszerű mozzanat (Popper 1973. 122–123; Popper 1974. 151–162), s kijelenti, hogy nem tudja, miképpen hat az elme és az agy egymásra (Popper 1972/1994. 34).

A DETERMINÁLTSAÉ ÉS AZ OKSÁGI ZÁRTSAÉ FOGALMI KÜLÖNBÖZŐSÉGE

Mivel Popper határozottan megkülönbözteti egymástól egy rendszer, illetve létszféra oksági nyitottságát annak indeterminált voltától, célszerűnek tűnik itt röviden kitérni a két fogalom viszonyára.

Egy rendszert vagy létszférát determinálnak akkor nevezünk, ha annak jövője jelenbeli (vagy bármely korábbi) állapota által meghatározott, indeterminálnak pedig akkor, ha e föltétel nem teljesül (s az indeterminált és nyitott volt fogalmi megkülönböztetése szempontjából most mindegy, hogy milyen értelmében vesszük e meghatározottságot). Mármost világos, hogy ha egy ilyen rendszer az egyedüli létező, akkor az egyben okságilag zárt és determináltsága abszolút. Ha viszont a létezők összességében két egymástól viszonylagosan független rendszer, „A” és „B” létezését tételezzük föl, akkor lehetséges, hogy „A” csupán belső törvényei és rendje szerint determinált, azaz jövője csak addig teljesen meghatározott, amíg a „B” rendszer nem hat rá, és kívülről jövő hatásával meg nem zavarja „A” belső rendjét. S e ponton jelenik meg az oksági nyitottság és zárttság fogalma: egy rendszer lehet indeterminált akkor is, ha minden hozzá képest külső rendszer irányában okságilag zárt, azaz semmiféle külső tényező nem hathat rá, nem változtathatja meg belső folyamatait. Viszont megfordítva – s ez az a lehetőség, amit Popper figyelmen kívül hagy –, egy önmagában, saját belső folyamatai által determinált „A” rendszer determináltságát megváltoztathatja egy rajta kívüli „B” rendszer, ha ez utóbbi irányában „A” okságilag nyitott, illetve ha „B” *elég erős* ahhoz, hogy olykor hatást gyakoroljon „A” belső folyamataira. A belső determináltság tehát azt jelenti, hogy attól az időponttól kezdődően, hogy „A”-t az utolsó külső hatás érte, „A” jövőbeli állapotai mindaddig teljesen meghatározottak, amíg újabb ilyen külső hatás nem éri.

Egy filozófiai példával: olykor Descartes-tal szemben megfogalmazódik az az ellenvetés, hogy determinista fizikája ellentmondásban áll a szabad akaratra vonatkozó tanításával. Ez azonban az előbbiek jegyében alaptalan, mivel a francia filozófus csak annyit állít, hogy maga a természet az, amely önmaga törvényeit és folyamatait tekintve determinált, ez pedig egyáltalában nincs ellentétben azzal, hogy akár egy transzcendens lény, akár a kiterjedés nélküli (tehát nem fizikai) lélek kívülről befolyásolhassa a kiterjedt entitásokból álló természet folyamatait, és megbontsa annak belső, e külső hatás hiányában determináltként lefolyó tör-

ténéseit. S ez még akkor is így van, ha a lélek e hatása a kiterjedt dologra nehezen megragadható, homályos képzet, hiszen a „nehezen megragadhatóság” vagy a „homályosság” önmagában nem generál logikai ellentmondást.

Így ha nem szeretnénk a sötétben minden tehenet feketének látni, a több, egymásra visszavezethetetlen létszférát föltételező ontológiákra (így többek között éppen Popper három világára) gondolva nemcsak értelmes és indokolt, hanem szükségszerű is bevezetni a belső determináltság fogalmát. Hiszen alapvető ontológiai különbség van aközött, hogy egy létszféra már önmagában, minden külső hatás nélkül is indeterminált (mint amilyennek például a kvantummechanika koppenhágai interpretációja föltételezi a fizikai világot), és aközött, hogy egy létszféra mindaddig szigorúan determinált, amíg egy másik létszférából behatás nem éri (mint például Descartes fizikai világegyeteme, melynek determinált rendjét csak külső behatások – így a kartéziánus lélek visszahatása – változtathatja meg).

KARNEADÉSZ AZ EPIKUREUSOKRÓL ÉS A POPPERI KIINDULÓPONT KRITIKÁJA

Visszatérve Popperhez: láttuk, hogy álláspontja nem azonos azzal a „naiv epikureizmus”-nak nevezhető modern elképzeléssel, mely a természeti rend indeterminált voltával biztosítottnak tekinti a szabad akarat lehetőségét. Álláspontja azonban annyiban mégis epikureista, hogy a fizikai világ indetermináltságát az emberi kreativitás és a szabad akarat szükségszerű föltételének tekinti, és éppen erre hivatkozva kötelezi el magát az indeterminista fizika mellett.

S ezen a ponton óhatatlanul is fölidéződik Cicero beszámolója Karneadész antiepikureista kritikájáról:

Az élesebb elméjű Karneadész rámutatott arra, hogy az epikureisták meg tudnák védeni álláspontjukat a fiktív elhajlás nélkül is. Ha ugyanis azt tanították volna, hogy lehetséges a lélek akaratlagos mozgása, jobb lett volna, ha ezt védelmezik az atomi pályák elhajlásának bevezetése helyett, különösen, hogy ennek az utóbbinak az okát nem tudták megnevezni, míg az előbbit védelmezve könnyen szembeszállhattak volna Khrüszippossal. (Cicero: *De fato* XI/23. Cicero 2000. 38–39.)

Bár e szövegrésznek – mint minden ókori szövegnek – gazdag interpretációs irodalma van, és az is kétséges, hogy Cicero helyesen adja-e vissza Karneadész kritikáját, számunkra itt annak a szövegből vitathatatlanul kiderülő ténynek van csak jelentősége, hogy Karneadész szerint az atomok elhajlását kiválthatta volna a lélek akaratlagos mozgásának bevezetése. Persze föltehetőleg igaza van Michael Fredének, amikor az itt használt „akaratlagos mozgás” kifejezés kapcsán arra figyelmeztet, hogy ennek még nincs köze az „akarat” modern fogalmához,

hanem a külső mozgással szembeni önállóságra vonatkozik (Frede 2012. 91–94). Számunkra azonban ennek nincs jelentősége, mert *az érv szerkezete* az, ami érdekel bennünket. Ez röviden a következő: ha föltesszük, hogy képesek vagyunk olyan megnyilvánulásokra („lelki mozgásokra”), melyek (legalább részben) autonómak a hozzánk képest külső világgal szemben, akkor a fatalizmus ellen érvelve nincs szükségünk arra, hogy a külső világ indeterminizmusát bevezessük.

Könnyen belátható, hogy a karneadészi érv szerkezetében ugyanaz a probléma jelenik meg, mint amit Popper az emberi kreativitás és szabad akarat tekintetében a mai természettudomány kontextusában vizsgál. Nevezetesen, Poppernél a fizikai világ (és ennek részeként az agy) felel meg a „külső”-nek, míg a második világ, illetve az elme a „belső”-nek, azaz a „lelki mozgások” forrásának. S ha az elmét az előbbi – azaz a fizikai világ – tekintetében relatíve függetlennek tartjuk (azaz ha Popperrel együtt föltesszük, hogy az az első világ viszonylatában legalább részben autonóm), akkor Karneadész érvét alkalmazva azt a kapjuk, hogy a fizikai világ indetermináltsága (legyen bár az az elhajló atomok, a Heisenberg-féle határozatlansági relációk vagy éppen a popperi kiszámíthatatlanságot nem teljesítő klasszikus fizika következménye) szükségtelen.

Mindez azt jelenti, hogy ha *a fizikailag nem teljesen determinált akarati cselekvéseket lehetségesnek tartjuk* (s amikor Popper a fizikai visszavezethetőséget, illetve az előre való kiszámíthatóságot az emberi alkotó cselekvés vonatkozásában abszurdnak nyilvánítja, ezt teszi), akkor közömbössé válik az, hogy a fizikai világ önmagában véve, ezen akarati cselekvésektől eltekintve determinált-e vagy sem. Ekkor ugyanis elég, ha az akarati cselekvéseinknek és választásainknak a fizikai világtól való *e relatív* függetlenségét kiegészítjük elménknak (illetve a popperi második világnak) azzal a képességével, hogy a fizikai világra okságilag visszahasson. Hiszen ekkor már föltehetjük, hogy e képessége elég erős ahhoz, hogy meghozott döntéseinek jegyében még akkor is megváltoztassa a fizikai világ folyamatait, ha az utóbbi – az általunk korábban fejtegetett értelemben – belsőleg determinált, azaz ha annak folyamatai *e* visszaható beavatkozás nélkül előre meghatározott módon – akár előre kiszámíthatóan is – zajlanának le. A fizikai indeterminizmus így nem csupán nem elégséges a szabad akarat lehetőségének szempontjából, hanem szükségtelen is. *Az indeterminált fizikai világnak az a „kellése”, amely Popper számára az autonóm, szabad akarat és alkotás melletti elkötelezettségből adódik, valójában nem áll fenn: indokolatlan és fölösleges.*

A POPPERI UNIVERZUM NYITOTTSÁGA

Mindez a popperi három világ kontextusában azt jelenti, hogy az első és a harmadik világ akkor is „nyitott” lehet a második világ irányában, ha azok önmagukban, „belsőleg” egyébként teljesen determináltak. A nyitottság ugyanis e kontextusban azzal azonos, hogy az elme világa képes hatni e másik két világ-

ra, képes formálni azokat, megváltoztatni belső rendjüket, és ennek elégséges föltétele csupán az, hogy azok belső rendjénél – legyen az akár determinált, akár indeterminált – erősebb legyen a második világ rájuk irányuló hatása. Azaz ebben az összefüggésben a popperi nyitottság külső reláció: azt jelenti, hogy a kívülről jövő hatás erősebb, mint a belső rend összetartó ereje. Vagy az első világ relációjában konkrétabban megfogalmazva: azt, hogy a fizikai világtól relatíve függetlennek tételezett elme visszaható képessége erősebb, mint a fizikai törvények determináló hatása. S ha ez nem áll fönn, akkor – mint amiképpen ezt maga Popper is hangsúlyozza – ezen nem segíthet a hatás tárgyát képező világ indeterminizmusa sem. Amennyiben pedig teljesül, akkor viszont – Popper álláspontjával szemben – fölösleges a fizikai indeterminizmus, azaz az a föltételezés, hogy a fizikai világ az elme külső beavatkozása nélkül is indeterminált volna. Hiszen maga Popper is föltételezi, hogy *az elme* képes az akarati döntéseknek megfelelően determinálttá tenni a fizika indeterminált (vagy legalábbis Popper által ilyennek föltételezett) folyamatait, azaz hogy *elég erős a fizikai világ megváltoztatására* (mert hiszen egy meghatározatlan fizikai folyamatot határozott irányba terelni: ez is a fizikai világ megváltoztatása). S ha egyszer ezt a föltételezést megengedhetőnek tartjuk, akkor nem világos, miért ne föltételezhetnénk azt is, hogy az elme képes az agy mikrostruktúrájában egyes, a fizika törvényei által determinált folyamatokat eredeti irányuktól az akarati döntéseknek megfelelően eltéríteni. (A félreértések elkerülése végett: a jelen tanulmány szerzője nem állítja, hogy az elmének és a popperi harmadik világnak ez a visszaható képessége ténylegesen létezik. Ezt maga Popper állítja. Saját állításunk ezzel kapcsolatban csupán annyi, hogy ha már egyszer bevezetjük ezt a visszaható képességet, akkor fölösleges Popperhez hasonlóan megkövetelnünk, hogy a fizikai világ az elme e visszahatása nélkül is – azaz „belsőleg”, csupán a fizikai tényezőket tekintve – indeterminált legyen.)

Az előbbiek ugyanakkor nem jelentik azt, hogy a három világ együtteséből álló popperi világmindenség ne volna bizonyos értelemben akkor is abszolút módon „nyitott”, ha egyébként a fizikai világ indeterminált voltát elvetjük, s azt – belsőleg, öntörvényei szerint – determinálnak tekintjük. E hármas tagoltságú univerzum nyitottságán ugyanis Popper azt érti, hogy benne *emergens*, a korábbi létezőkre teljesen visszavezethetetlen, s ennyiben a három világ együttesének korábbi állapotai által együttesen is *indeterminált* entitások keletkezhetnek. Azaz ez a nyitottság a már létrejött entitásoktól relatíve független, mintegy azok fölé emelkedő új entitások folyamatos keletkezését jelenti. Ilyen új, emergens entitás Popper számára már maga az élet is, mivel már magát a biologikumot sem tartja teljesen visszavezethetőnek pusztán fizikai és kémiai folyamatokra. S világképében az emberi elme ugyancsak ilyen emergens – a fizikai és a biológiai létszférából keletkezett és azokon alapuló, de e szférákra visszavezethetetlen – entitás, mint amiképpen a szabad emberi alkotás által létrehozott műalkotásokat és tudományos műveket is ilyen emergens létezőknek tekinti. Popper kozmosza

tehát teremtő, emergens entitásokat létrehozó világegyetem, s e folyamatosan újat létrehozó kozmikus folyamat legmagasabb csúcsán a szabad emberi alkotótevékenység áll (vö. pl. Popper 1973. 128–130; Popper 1974).

Az, hogy ezzel Popper mennyire jutott közel a teremtő fejlődés bergsoni koncepciójához, és befolyásolta-e egyáltalában Bergson, külön vizsgálódás tárgya lehetne.

A SZABAD AKARAT KARTEZIÁNUS KONCEPCIÓJÁNAK REHABILITÁLÁSA

Az első és a második világ viszonyáról alkotott popperi elképzelés a fizikai világ és az akaratlagos megnyilvánulások viszonyának karteziánus elméletét idézi föl. Boros Gábor az *Élet és Irodalom* 2013. február 15-i számában joggal sérelmezi, hogy Antonio Damasio saját *szomatikus marker hipotézisére* hivatkozva „Descartes tévedéséről” értekezik, miközben a francia filozófus „igazságáról” kellene beszélnie, hiszen a mai tudomány kontextusában igen hasonló koncepciót fogalmazott meg, mint amely Descartes-nak a lélek szenvedélyeiről írott művében rajzolódik ki elénk.⁹ (Ami persze nem jelenti azt, hogy konkrét természettudományos tartalmában és részleteiben Damasio hipotézise ne lehetne izgalmas és gyümölcsöző.) Tanulmányunk lezárásaként arra szeretnénk röviden rámutatnia, hogy Descartes korszerűsége témánk tekintetében is fennáll: az a fogalmi keretet, ami a szenvedélyekről szóló művében (Descartes 2012) kirajzolódik előttünk, a szabad akarat kérdésében mindmáig releváns.

Persze ennek részletesebb kifejtése külön tanulmányt igényelne, s itt csak nagyon röviden térhetünk ki rá. Így a francia filozófus e *műve* két olyan alapvető gondolatot tartalmaz, mely tárgyunk szempontjából jelentőséggel bír:

1) Egyrészt a mű a filozófia és a mindennapi gondolkodásban szokásosan szabadnak és tudatosnak tekintett cselekvéseink túlnyomó részét a bennünk lezajló mechanikus folyamatok, illetve az azok által lelkünkben akaratunktól függetlenül keltett szenvedélyek következményeként állítja elénk. Ebben az értelemben a francia filozófus (mai kifejezéssel) „dekonstruálja” a cselekvéseinkkel

⁹ Persze Damasio elutasítja Descartes dualizmusát, s ennyiben radikálisan szemben áll vele. Ám ez a dualizmus mint lehetséges filozófiai ontológia nem olyan álláspont, amelyet természettudományos-empirikus vizsgálatokkal cáfolni lehetne, vagy tévedésnek lehetne minősíteni. Viszont konkrét elméletében nála is megjelenik egyfajta korlátozott – nem filozófiai – dualizmus a személyiségnek az agy bizonyos területeihez rendelt, fizikalista módon értelmezett centruma és a test, illetve az idegrendszer azon kívüli részei között. E két tényező relációjában pedig Damasio igen hasonló elméletet fogalmazott meg, mint amit Descartes-nál találhatunk a lélek és a test viszonylatában (vö. Damasio 1994).

kapcsolatos mindennapi vélekedéseinket, s teljesen mindegy, hogy ezt milyen konkrét fizikai-fiziológiai folyamatokat föltételezve teszi: a kognitív tudomány és a neurológia eredményei azóta sokoldalúan alátámasztották koncepcióját.

2) A mű másik alapvető állítása viszont éppen arra vonatkozik, hogy nem vagyunk teljesen függvényei a fizikai világnak, hanem rendelkezünk szabad akarral, és képesek vagyunk általa megváltoztatni testünk (és testünkön keresztül a fizikai világ többi részének) mechanikus folyamatait.

Első közelítésre meglepő lehet, ha Descartes ezen elmélete és a popperi koncepció között párhuzamot vonunk (a párhuzamot egyébként maga Popper is kifejezetten hangsúlyozza),¹⁰ hiszen a karteziánus „gondolkodó dolog” és az agyhoz kötött, attól függő popperi elme metafizikailag élesen különbözik egymástól. Csakhogy – mint már többször hangsúlyoztuk – a popperi elme olyan emergens entitás, amely fizikai-fiziológiai eredete és függősége ellenére a fizikai világgal szemben relatív függetlenséggel bír, és mint ilyen, nem teljesen fizikai. Ezért fizikai kötöttségeinek ellenére a fizikai világgal való kölcsönhatásának mikéntje ugyanolyan nehézségeket vet föl, mint a karteziánus kiterjedt és gondolkodó dolog viszonya. A sokat bírált és gúnyolt „tobozmirigyben lakozó lélek” képzele valójában nem naiv elképzelés, hanem éles filozófiai belátóképességgel jeleníti meg azt a problémát, amelyet Popper mérsékelt dualizmusa sem oldhat föl.

Popper amellett érvel, hogy a tudat „epifenomén”-ná minősítése ugyanolyan rossz megoldása a test–elme problémának, mint az anyagi föloldása a mentálisban (1974. 151). Ha pedig ezt elfogadjuk, és az agnoszticista álláspontot sem kívánjuk követni, óhatatlanul szembesülünk a test–lélek viszony kérdésével, azaz azzal az alapvető problémával, amely a „tobozmirigyben lakozó lélek” karteziánus problémájában fogalmazódik meg talán a legkifejezőbb módon, és amelyet azok a szabad akarral foglalkozó mai elméletek sem kerülhetnek meg, amelyek nyíltan vállalják a dualizmust, és nem menekülnek sem a materialista-fizikalista, sem az ezzel ellentétes, a szubjektum ontológiai prioritását állító „mentális” monizmus karjaiba. Descartes és Popper álláspontja tehát e tekintetben közös, és megegyeznek abban is, hogy a szabad akarat lehetősége csupán azért lehetséges, mert létezik egy olyan ágens, amelyet egyrészt *nem determinál teljesen* a fizikai világ, másrészt *képes visszahatni* ezen utóbbira. De a két filozófus közös abban is, hogy az emberi cselekvést mindkettő egyik oldalról a fizikai (s ennek részeként a testi-fiziológiai) determináló tényezőknek, másik oldalról a cselekvő ágens relatív függetlenségének és visszahatásának kifinomult összjátékaként értelmezi. S ez az a pont, ahol a francia filozófus következetesebb, mint modern társa, hiszen egyrészt a fizikai világ indetermináltságát nem tekinti a szabad akarat szükségszerű föltételének, másrészt világosan látja, hogy az e kontextusban

¹⁰ Pl. Popper 1969. 15; 1972a. 213; 1974. 152–154.

megjelenő szabadság végső soron nem a fizikai világon, hanem az akarat visszaható képességének erején múlik. (Lásd a jelen tanulmányban a belső determináltsággal és az oksági nyitottsággal foglalkozó alfejezet Descartes-ra vonatkozó sorait.)

ÖSSZEFOGLALÁS

Bár Popper a modern epikureizmus naiv formájának tekinthető elképzeléssel szemben helyesen ismeri föl, hogy a fizikai világ indeterminizmusa (és ennek részeként különösen a kvantummechanikai indeterminizmus) önmagában nem teszi lehetővé a szabad akaratot, annyiban megőrzi a modern epikureizmus álláspontját, hogy a fizikai indeterminizmust a szabad akarat szükséges előfeltételének tekinti, és ennek megfelelően a szabad akarat melletti elkötelezettségéből fakadóan az indeterminista fizikát egyfajta erkölcsi jellegű kíváncsiságnak állítja elé. E popperi elképzeléssel szemben – Karneadésznek az epikureizmuson gyakorolt kritikáját fölhasználva – rámutattunk arra, hogy a döntéshozó-cselekvő-alkotó személynek a fizikai világtól való relatív függetlensége és visszaható képessége már önmagában biztosítja a szabad akarat lehetőségét. Rámutattunk arra is, hogy eltekintve az indeterminizmus indokolatlan követelményétől, a fizikai világ és a szabad akarat közötti viszony karteziánus koncepciója szerkezetében párhuzamos a popperi elképzeléssel, és azok a modern elméletek, amelyek a szabad akarat kérdését a fizikai és a mentális szféra szuverenitását egyaránt elismerve tárgyalják, ma is elkerülhetetlenül a karteziánus fogalmi keretben mozognak.

IRODALOM

- Békés Vera 2002. Az újdonság jelei – A tudományos döntések természete. *Polanyiana*. 2002/1–2. 143–166.
- Boros Gábor 2013. Filozófia, történelem, történetek. *Élet és Irodalom*. LVII. évfolyam 7. szám (2013. február 15.).
- Campbell, Joseph Keim 2011. *Free Will*. Cambridge, Polity Press.
- Cicero, M. Tullius 2000. *Über das Schicksal / De fato (Lateinisch–Deutsch)*. Ford. és kiad. Karl Bayer. 4., átdolgozott kiadás. Düsseldorf–Zürich, Artemis und Winkler.
- Compton, A. H. 1931. The Uncertainty Principle and Free Will. *Science*. 74/1911 (August 14, 1931). 172.
- Damasio Antonio R. 1994. *Descartes's Error: Emotion, Reason and the Human*. New York, G. P. Putnam's Sons.
- Darwin, C. G. 1931. The Uncertainty Principle. *Science*. 73/1903 (June 19, 1931). 653–660.
- Descartes, René 2012. *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András fordításának felhasználásával Boros Gábor és Gulyás Péter. In René Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*. Budapest, L'Harmattan. 67–168.
- Doyle, Bob 2011. *Free Will: The Scandal of Philosophy*. Cambridge/MA, I-Phi Press. Online: http://www.informationphilosopher.com/books/Free_Will_Scandal.pdf

- E. Szabó László 2002. *A nyitott jövő problémája: véletlen, kauzalitás és determinizmus a fizikában*. Budapest, TypoTex.
- Fischer, John Martin 2012. *Deep Control: Essays on Free Will and Value*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Frede, Michael 201. *A Free Will: Origin of the Notion in Ancient Thought*. Berkely – London – New York, California University Press.
- Honderich, Ted 1988. *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes*. Oxford, Clarendon Press.
- Honderich, Ted 2005. *On Determinism and Freedom*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Kane, Robert 1998. *The Significance of Free Will*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Kane, Robert 2005. *A Contemporary Introduction to Free Will*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Kaku, Michio 2011. Why Physics Ends the Free Will Debate. <https://www.youtube.com/watch?v=DMNZQVyabiM>
- Palmer, David (szerk.) 2014. *Libertian Free Will: Contemporary Debates*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Planck, Max 1933/1982. *Where is Going Science?* Woodbridge CT, Ox Bow Press.
- Popper, Karl Raimund 1969/2009. *Test és elme: az interakció védelmében*. Szerk. Mark A. Notturmo. Budapest, TypoTex (Popper 1969-ben e témában tartott előadásainak szerkesztett és még a szerző által jóváhagyott kiadásának magyar nyelvű fordítása. Az eredeti: *Knowledge and the Body-Mind Problem: in Defense of Interaction*. London – New York, Routledge, 1994).
- Popper, Karl Raimund 1972/1994/1999. Notes of a Realist on Body-Mind Problem. Lecture given in Mannheim on 8 May 1972. In *All Life is Problem Solving*. London – New York, Routledge. 1999. 23–35.
- Popper, Karl Raimund 1972a. Of Clouds and Clocks: An Approach to the Problem of Rationality and the Freedom of Man. In uő: *Objective Knowledge: an Evolutionary Approach*. Oxford, Clarendon Press. 1973. 206–255.
- Popper, Karl Raimund 1973. Indeterminism is not Enough. In Popper 1982. 113–130. Eredetileg: *Encounter*. 40 (April 1973). 20–26.
- Popper, Karl Raimund 1974. Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science. In Popper 1982. 131–162. Eredetileg: F. J. Ayala – T. Dobzhansky (szerk.) *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problem*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press. 1974. 259–284.
- Popper, Karl Raimund 1982. *The Open Universe: An Argument for Indeterminism. From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. London–Melbourne, Hutchinson.
- Szegedi Péter 1987. Utószó Blohincev *A kvantummechanika elvi kérdései* című könyvéhez. In Blohincev, Dmitrij Ivanovic: *A kvantummechanika elvi kérdései – Kvantummechanikai méréselmélet*. Budapest, Gondolat.
- Székely László 2013. Interpretációk a fizikában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 67–84.
- Strawson, Galen 1986. *Freedom and Belief*. New York, Oxford University Press.
- Vihvelin, Kadri 2013. *Causes, Laws, and Free Will: Why Determinism Doesn't Matter*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Wiener, Norbert 1948. *Cybernetics*. Cambridge/MA, MIT Press.

„Az értelem nincs olyképpen alávetve a véletlennek, mint a test”

Spinoza az értelem szabadságáról
egy középkori vita kontextusában¹

1666. június 10-én Spinoza a következőt írja Johan Bouwmeesternek:

Azt hiszem, kielégítően tudok erre [ti. a kérdésre, hogy ahogyan a testünk, úgy a lelkünk is a véletlennek van-e alávetve] válaszolni, ha kimutatom, hogy szükségképpen lennie kell olyan módszernek, amellyel képesek vagyunk irányítani és összekapcsolni világos és elkülönített észrevéseinket, s hogy az értelem nincs olyképpen alávetve a véletlennek, mint a test. Nyilvánvaló ez már pusztán abból, hogy egy világos és elkülönített észretevés, vagy több együttesen, feltétlenül oka lehet egy másik világos és elkülönített észretevésnek. Sőt valamennyi világos és elkülönített észretevés, amelyet alkotunk, csakis más, bennünk lévő világos és elkülönített észretevésből származhatik, s nem ismernek el valamilyen más okot rajtunk kívül. Ebből következik, hogy azok a világos és elkülönített észrevések, amelyeket alkotunk, csupán természetünkől és szilárdan meghatározott törvényeitől függenek, azaz a mi feltétlen hatalmunktól, nem pedig a véletlentől, azaz olyan okoktól, amelyek ugyancsak szilárdan meghatározott törvények szerint hatnak ugyan, de ezek előttünk ismeretlenek, s természetünkől és hatalmunktól idegenek. Ami a többi észrevést illeti, elismerem, hogy a legnagyobb mértékben a véletlentől függenek. (Ep. 37; a fordítást módosítottam.)²

¹ Szeretnék köszönetet mondani Faragó-Szabó Istvánnak és Takó Ferencnek, akik a dolgozat kéziratát elolvasták és értékes megjegyzésekkel látták el. Jelen dolgozat korábbi változatai elhangoztak az ELTE *Tudás és Szabadság* konferenciáján, valamint a KU Leuven *The Body in Spinoza's Philosophy* workshopján. Szeretnék köszönetet mondani az ott elhangzott kérdésekért és megjegyzésekért, elsősorban Faragó-Szabó Istvánnak, Czétány Györgynek, valamint Andrea Sangiacomónak, Oberto Marramának, Noa Sheinnak és Keith Greennek. Szeretném megköszönni Ursula Renznek és Boros Gábornak a témában adott módszertani és tárgyi iránymutatását. Továbbá szeretném megköszönni egyik névtelen bírálómnak a szöveg-gel kapcsolatban tett javaslatait és Schmal Dánielnek a szerkesztés során tett észrevételeit.

² [Quibus me satisfacturum puto, si ostendam, quod necessario debeat dari Methodus, qua nostras claras, & distinctas perceptiones dirigere, & concatenare possumus, & quod intellectus non sit, veluti corpus, casibus obnoxius. Quod quidem ex hoc solo constat, quod una clara, & distincta perceptio, aut plures simul possunt absolute esse causa alterius claræ & distinctæ perceptionis. Imo omnes claræ & distinctæ perceptiones, quas formamus, non possunt oriri nisi ab aliis claris & distinctis perceptionibus,

Ez a gondolatmenet látszólag problémamentesen illeszkedik Spinoza ismeretelméleti programjába, amely két csoportra osztja ideáinkat: az inadekvát módon okozott képzeleti ideákra, amelyek az ismeret első nemébe tartoznak és inadekvátak, valamint az értelem adekvát módon okozott, tehát Spinoza definíciója szerint szabad ideáira, amelyek az ész vezetését biztosítják és amelyek adekvátak (Boros 1997; Wilson 1996). Ideáink, ahogyan az idézetből kitűnik, annyiban tekinthetők szabadnak – azaz, a természet közös rendjétől függetlennek –, amennyiben egyedül természetünkből következnek, azaz szabadok (E1d7). Ugyanakkor, amennyiben közelebbről megpróbáljuk meghatározni, pontosan milyenek azok az ideáink, amelyeket az értelem szabad használata során nyerünk, fellép egy nem jelentéktelen nehézség. Egyfelől úgy tűnik, hogy – az ismeret harmadik nemének nehezen alkalmazható intuitív tudományán kívül – a nagyon általános közös fogalmainkon túl, csak a tudományok alapelvei lehetnek ilyenek (Boros 1997. 128; Renz 2010. 289), hiszen minden más tapasztalati ideánk feltételez egy külső okot és így látszólag inadekvát. Másfelől, ugyanebből a megfontolásból, de ellentétes irányban elindulva úgy tűnik, hogy egyáltalán semmilyen tapasztalati tudomány nem képes ilyen szabad ideákat biztosítani, és ezeket inkább az értelem velünk született ideái és az ezekből értelmi reflexióval előállított további ideák között kell keresnünk (Schliesser 2014; Marshall 2008). Mindazonáltal az összes olyan értelmezésnek, amely – véges és ugyanakkor – adekvát ideákat feltételez az aktuális emberi elmében, szembe kell néznie azaz a metafizikai problémával, amely Spinoza oksági axiómájának – „[a]z okozat ismerete az ok ismeretétől függ, s azt magában foglalja”³ (E1a4) – folyománya. Amennyiben komolyan vesszük ezt a tézist, tekintettel arra, hogy minden véges módusz létrejötté egy végtelen hosszú oksági lánc eredménye (E1p28, E2p9), akkor bármely véges módusz megismerése reménytelen vállalkozásnak tűnik (Della Rocca 2008; Shein 2015; Schliesser 2014; Marshall 2008).

Jelen dolgozatban a most említett problémára keresek választ: ha minden véges módusz végtelen oksági lánc eredménye, ugyanakkor viszont a szabad idea definíció szerint az emberi individuum által adekvát módon okozott, pusztán az emberi elme lényegéből fogható fel (E3d2), akkor hogyan lehetségesek egyáltalán szabad, azaz adekvát módon okozott (E1d7) ideák? A következőkben először (I.) röviden azt mutatom be, hogy az értelmi ideák státuszának problémája Spinozánál az anyagi értelemnek a középkori arab filozófiában vitatott helyzetével mutat strukturális hasonlóságot. Ezután (II.) amellet érvelek, hogy Spinoza hagyományos interpretációja, amely a képzelet és értelem ideáit szám-

quæ in nobis sunt, nec ullam aliam causam extra nos agnoscunt. Unde sequitur, quas claras & distinctas perceptiones formamus, a sola nostra natura, ejusque certis, & fixis legibus pendere, hoc est, ab absoluta nostra potentia, non vero a fortuna, hoc est, a causis quamvis certis etiam, & fixis legibus agentibus, nobis tamen ignotis, & a nostra natura, & potentia alienis. Quod ad reliquas perceptiones attinet, eas a fortuna quam maxime pendere fateor. IV 188/4–19.

³ *Effectus cognitio a cognitione causæ dependet, & eandem involvit.* II 46/27–28.

szerűleg különböző ideáknak tekinti, és a Della Rocca-féle interpretáció, amely a két kategória között csak fokozati különbséget lát, egyaránt nehézségekbe ütközik. Ezen értelmezések helyett (III.) azt fogom igazolni, hogy amennyiben az értelem spinozai meghatározását az anyagi értelemről folyó vita keretében mint a képzeleti képek egy bizonyos elrendezettségét értelmezzük, nemcsak a látszólagos ellentmondást vagyunk képesek feloldani, hanem egyben azt is meg tudjuk magyarázni, hogyan lehetnek az adekvát ideák egyszerre szabadok és részei az aktuális emberi elmének. E dolgozatban az értelem státuszát kizárólag az *Étika* és az itt vázolt kérdés kontextusában vizsgálom; az ismeret második és harmadik nemének viszonya az értelemhez és az észhez, illetve az elme örökkévalóságához, valamint Spinoza álláspontjának változása (vö. Renz 2015) olyan témák, amelyek bevonása a vizsgálódásba szétfeszítené a tárgyalás terjedelmi kereteit.

I. SPINOZA ÉRTELEMTANÁNAK GYÖKEREI A KÖZÉPKORI ARAB FILOZÓFIÁBAN

Amikor Spinoza az értelem státuszának problémáját tárgyalja, különböző hagyományokból tud meríteni: rendelkezésére áll a karteizianizmus filozófiai programja, a középkori zsidó filozófia és a számára kortárs holland skolasztika (a negyedik forrás, a holland nyelvű állambölcselet ebben a kérdésben kevésbé releváns). Az értelem mindegyik hagyományban a biztosan igaz ismeretek forrása: a karteizianizmusban a testtől független és velünk született ideáké, míg az arisztoteliánus indíttatású filozófiákban az értelmi formák megismerésének fakultása. Vagyis Spinoza számára az értelem metafizikai státuszának kérdése egyben ismeretelméleti kérdésként is adódott, ilyenformán: honnan teszünk szert a tapasztalatból származó partikuláris dolgokról szerzett partikuláris ismereteken túl olyan bizonyosan igaz ismeretekre, amelyek tárgya nem a test egy módosulása, hanem egy véges és időbeli létezőkről szóló, de státuszát tekintve örök igazság?

A problémával kapcsolatban két értelmezői hagyomány ismeretes. Az első szerint amikor Spinoza az elme időbeli és örök részéről beszél, szó szerint kell értenünk a „részek” kifejezést, tehát Spinoza valóban arra gondol, hogy a véges emberi elmét – valamilyen módon – egyaránt alkotják véges és végtelen módusok (Marshall 2008; Schnepf 2006; vö. Garrett 2009). Ez a megoldás az értelem egy robusztus felfogása, aminek következménye, hogy a véges emberi elmének egy része valóban örök és a testtől független. A második hagyomány, az értelem instrumentális felfogása szerint a véges emberi elmét kizárólag a gondolkodás véges módusai alkotják, azonban ezen ideák által mégis megismerhetem a végtelen módusokat, az örök igazságokat is. E felfogásban az emberi elmének nincsen örök és a testtől független része (Yovel 1989; vö. Garrett 2009). Az előbbi

felfogás előnye, hogy képes megmagyarázni, miért beszél Spinoza mégis úgy, mintha a metafizikailag is eltérő kategóriába tartozó értelem az elme része és nem pusztán tárgya lenne, az utóbbinak pedig az az előnye, hogy képes kiküszöbölni azt a problémát, hogy mi módon vehetnek részt végtelen ideák a véges elme konstitúciójában. Súlyos teherként nehezedik mindkét értelmezésre, hogy nem igazán tudja megmagyarázni, hogy miként kapcsolódik össze véges és végtelen (vö. Boros 1997. 239): a robusztus értelmezés esetében nem világos, hogy két metafizikailag ennyire különböző rész hogyan képes egységet alkotni, míg az instrumentális értelmezésnél nem világos, hogy a véges emberi elme honnan tesz szert végtelen ideák ismeretére. Közös gyengeség továbbá, hogy mindkét értelmezés egy velünk-születettségként értett, majdhogynem platonizmusba hajló racionalizmus irányába tendál, hiszen – szemben azzal, amit Spinoza matematikai hasonlata (E2p40s2) és a tapasztalat szerepének hangsúlyozása (Curley 1973) sugall – adekvát és inadekvát ideáink tárgya nem azonos: míg előbbieik tárgyai véges és időbeli, utóbbiaké végtelen és örökkévaló módusok.

Állításom szerint ez a kérdés strukturális hasonlóságot mutat az értelem státuszának középkori problémájával, amely problémáról szóló vita tanulságainak spinozai kontextusban való újragondolása feloldhatja a pusztán a karteizianizmus felől közelítő értelmezői hagyomány számára feloldhatatlan ellentmondást. Az arisztotelianus tradíció elmefilozófiája Spinozáéhoz hasonlóan megkülönbözteti a képzelet és értelem fakultását: míg a képzelet az egyedi dolgokról szerzett benyomások tárolására szolgál, addig az értelem a képzelet képeit felhasználva képes megismerni az értelmi formákat és ezáltal biztosan igaz ismeretekre szert tenni. Érdekes módon ebben a hagyományban pontosan ugyanaz a kérdés merült fel, mint amellyel Spinoza esetében is szembesültünk: hogyan tud az emberi elme az egyedi és változó dolgok megismerésétől az általános és változatlan igazságok tudásáig eljutni. Az arisztotelianus hagyomány szerzői számára közös alapot jelentő válasz szerint úgy, hogy a képzelet működése nyomán az ember anyagi értelme olyan állapotba kerül, hogy képes befogadni az aktív értelemből származó megfelelő értelmi formát. A vitás kérdés ezek után természetesen az, hogy milyen viszony áll fenn képzelet és anyagi értelem között (Davidson 1992. 7–43).

Mint az alábbiakban részletesebben is bemutatom, a Spinoza számára releváns szerzők ebben a hagyományban mind az Averroes (Ibn Rusd, 1126–1198) műveiben kifejtett állásponthez viszonyítva fejtették ki álláspontjukat, ám Averroes fejlődése során a lehetséges válaszok egyik szélsőségétől eljutott a másikig. Pályája elején Aphrodisziaszi Alexandrosz (Kr. u. 2–3. század) és Avempace (Ibn Báddzsa, 1095–1138) álláspontját követve úgy vélte, hogy az anyagi értelem a képzelet diszpozíciója. Eszerint az ember értelmi megismerésre való képessége potencialitás az anyag és anyagi forma egységeként felfogott emberi testben. Bár az anyagi értelem egy keletkező és pusztuló dolog diszpozíciójaként maga is elpusztul a testtel együtt, de mivel a képzelet a szubsztrátumát alkotja, azzal nem keveredik, és így mentes lévén az anyaggal való viszonytól alkalmas az

értelmi formák befogadására (Davidson 1992. 266–269). Máshol, még mindig az alexandroszi keretben, de Avempacével vitatkozva, Averroes úgy változtatta meg az álláspontját, hogy mivel ez a képesség potenciális, szigorú értelemben nem rendelkezik létrejövettel, tehát nem is pusztul el: maguk az egyes értelmi megragadások a képzelettől függnek, és mint ilyenek megszűnnek a test pusztulása után, azaz aktuális értelmünk – az aktuális értelmi megragadásaink halmaza – elpusztul a testtel, azonban anyagi értelmünk – a képesség – lévén, hogy nem jön létre – nem aktuális –, nem is tud elpusztulni. Mivel pedig nincs kitéve keletkezésnek és pusztulásnak, megfelel arra, hogy befogadja az aktív értelem-ből származó, szintén enyészhetetlen értelmi formákat (Davidson 1992. 328).

Averroes azonban később arra az álláspontra helyezkedett, hogy Avempace megoldása nem kielégítő, mivel az anyagi értelemnek önmagának – ahhoz, hogy bármilyen értelmi formát be tudjon fogadni – teljesen formátlannak kell lennie. Ha azonban az anyagi értelem a képzelet diszpozíciója, akkor nem lehet teljesen formátlan. Ezen túlmenően amennyiben a képzeleti képek hatására kerül az anyagi értelem – amely ebben az értelmezésben a képzelet diszpozíciója – a megfelelő állapotba ahhoz, hogy befogadja az értelmi formákat, a megismerés során a képzelet saját magán hajt végre műveletet – azaz saját potencialitását aktualizálja –, s ez az elképzelés felettébb problémás. Ezért – két köztes álláspont felvétele után – végül Themisztiosz (317–387) tanulmányozását követően arra a meggyőződésre jutott, hogy az anyagi értelem egy nem anyagi természetű szubsztancia, amely ugyanúgy viszonyul a képzeleti képekhez egyfelől és az aktív értelemhez másfelől, ahogyan a szem a színekhez és a fényhez a látás esetén. Azaz ahogyan a látáshoz szükség van arra, hogy egyszerre legyen jelen a fény, amely megvilágítja a színes felületet, a szín, amelyet befogadunk, és a szem, amely befogad, a megértésnél egyszerre van szükség arra, hogy jelen legyen az aktív értelem, amely az értelmi formát szolgáltatja, a képzeleti kép, amelyből az anyagi értelem a megfelelő értelmi formát absztrahálja és az anyagi értelem, amelyben a kettő összekapcsolódik. Mivel az arisztotelészi keretben a partikulárékat az anyaguk individuálja, ennek az álláspontnak van egy olyan kellemetlen következménye, hogy az egész emberiség egyetlen anyagi értelemmel rendelkezik. Ez a következmény a latin nyelvű recepcióban úgy jelent meg, hogy Averroes szerint egyetlen megismerő alany van – Isten –, aki az egyes emberekben megért: erre alapozta Aquinói Szent Tamás (1225–1274) ellenvetését, mely szerint Averroes nem képes megmagyarázni, hogy ez az ember megért, amennyiben nem ez az ember ért meg, hanem Isten, aki megértése eszközeként használja az embert. Averroes azonban nem ezt állította, hanem azt, hogy az értelem úgy van jelen a képzeleti képben, ahogyan a faj formája az egyedben – bármit is jelentsen ez az anyagi értelem metafizikai státuszára nézve ebben a kontextusban –, azaz a megértés alanya a tudatos tapasztalattal rendelkező egyén, aki az értelmet csak a megértés elveként használja (Black 1993; vö. Davidson 1992. 285 skk.).

Érdemes megemlíteni, hogy a héber nyelvű filozófiában a kései Averroes befogása gyakorlatilag ismeretlen volt, így ők Averroes egyik köztes – és nem túl konzisztens – pozícióját tekintették végső álláspontjának, míg a latin nyelvű recepció csak a kései Averroest ismerte (Davidson 1992. 259). Ennek megfelelően a későbbi héber nyelvű szerzők inkább Alexandrosz és Avempace – a korai Averroesszal és Maimonidésszal (Mose ben Maimon, 1137/38–1204) azonos – álláspontját favorizálták: Avempace álláspontjával ért egyet Averroes ellenében Gersonides (Lévi ben Gerson, 1288–1344), míg Mose Narboni (1300–1362) és Sémtóv ben Jomtov Sémtóv (1390 k. – 1440 k.) Averroes általuk végsőnek vélt köztes megoldását fogadják el. Spinoza szellemi háttérének ezek a szerzők a részét képezték. Menasszé ben Izrael (1604–1657) – aki bár nem bizonyítható, hogy tanította volna Spinozát, de mindenképpen intellektuális horizontjába tartozott (Nadler 1999. 99 skk.) – Mose Narboni közvetítésével ismerte és a műveletlen lelkek halandóságának állítása miatt elítélte Alexandrosz álláspontját (Adler 2014. 18). Jozef Salomo Delmedigo (1591–1655) – akinek legalább egy, de inkább két könyvét megtaláljuk Spinoza könyvtárában (Adler 2013) – eredetiben olvasta Alexandrosz írásait, amelyeket nem ítélte eléggé, így száműzték Amszterdamból (Adler 2014. 21). Gersonides és Sémtóv ben Jomtov Sémtóv hatásával szintén lehet számolni, mivel Spinoza mindkettejükre név szerint hivatkozik – bár más kontextusban – a *Teológiai-politikai tanulmányban* (Adler 2014). Vagyis nem mondhatjuk, hogy anakronizmus lenne e vita kontextusában olvasni Spinoza állításait értelem és képzelet viszonyáról (vö. Wolfson 1964).

Ez az értelmezési irány a latin hagyományból építkező befogástörténetben is jelen volt, és Spinoza filozófiájával szemben igen hamar felmerült az averroizmus vádja (Bayle 1965). Ugyanakkor ez a vád nem igazán tűnt helytállónak, hiszen ahogyan a latin hagyomány az averroizmust érti – azaz egyetlen megismerő alany feltételezéseként – Spinoza bizonyosan nem averroista, filozófiája minden nehézség nélkül képes számot adni arról a jelenségről, hogy az emberek tévednek, ellentétes vágyakkal rendelkeznek, vagy hogy a magyarok és a törökök egymást ölik (Renz, megjelenés alatt; vö. Carriero 1995).

II. KÉPZELET ÉS ÉRTELEM VISZONYÁNAK KÉT ÉRTELMEZÉSE

Képzelet és értelem ideáinak egymáshoz való viszonya az *Etikában* olyan probléma, amelynek megoldására eddig két értelmezési javaslat született: (1) a hagyományos álláspont szerint ideáink két külön halmazáról beszélhetünk (az még egy megválaszolandó kérdés persze, hogy a két halmaz tárgyában vagy metafizikai státuszában tér el egymástól: lásd korábban); (2) a Della Rocca-féle olvasat szerint a kettő között nincsen valódi különbség. A következőkben amellet fogok érvelni, hogy egyik olvasat sem kielégítő, és ehelyett az ideák elrendeztségét kell az értelem alapjának tekintenünk. Jelen elemzésben az ész és az

értelmet szinonimnak tekintem (vö. E4app4 és a szabad ember definíciójával E4p68d-ben).

Spinoza számára értelem és képzelet egymás komplementerfogalmai: „[...] az elme örök része *az értelem, s egyedül miatta mondják rólunk, hogy cselekszünk*; az a része pedig, amelyről kimutattuk, hogy elpusztul, *a képzelet, s egyedül miatta mondják rólunk, hogy szenvedünk*” (E5p40c; a hivatkozásokat elhagytam, kiemelés tőlem).⁴ Ez az összefoglalás a cselekvés és szenvedés fogalma kapcsán a harmadik rész elejére utal vissza, ahol a következő tételt találjuk: „Az elme cselekedetei egyedül az adekvát ideákból származnak, szenvedélyei [vagy szenvedései] pedig egyedül az inadekvát ideákból” (E3p3).⁵ Vagyis úgy tűnik, hogy az értelem tartalmazza az elme adekvát ideáit és csak azokat, míg a képzelet tartalmazza az elme inadekvát ideáit és csak azokat. Ezt látszik alátámasztani a második részben az ismeret három nemének definícióját közvetlenül követő tétel: „Az ismeret első neme a hamisság egyetlen oka, a második és harmadik neme azonban szükségképpen igaz” (E2p41).⁶

Ezeket az állításokat összeolvasva az adekvát ideák „oksági” (E3d2) és „inherencia” (E2p11c) feltételével (vö. Steinberg 2009. 148) a következő képet kapjuk: az elménket alkotó ideákat két csoportra, adekvát és inadekvát ideákra oszthatjuk. Az inadekvát ideák csoportjába tartoznak az ismeret első nemének ideái, amelyek nem annyiban vannak Istenben, amennyiben Isten végtelen, és nem is annyiban, amennyiben elménk lényegét alkotja, hanem amennyiben testünk és más külső testek ideájával együttesen rendelkezik. Azaz ezen ideák nem foghatók fel pusztán elménk természetéből, vagyis ezeknek inadekvát okai vagyunk; létrejövésükhöz rajtunk kívül külső okoknak is közre kellett játszaniuk, így csak elménk lényegéből és e külső okok ideáiból együttesen foghatók fel. Ezzel szemben az adekvát ideák csoportjába az ismeret második és harmadik nemének ideái tartoznak, amelyek annyiban vannak Istenben, amennyiben elménk lényegét alkotja, amelyek pusztán elménk lényegéből felfoghatók, és amelyeknek egyedüli, adekvát okai vagyunk.

Ezt a kissé absztrakt, metafizikai leírást ismeretelméletileg olyan módon lehet kézpénzre váltani, hogy összevetjük a képzelet definíciójával (E2p16–18) és az érzékelés leírásával (E2p19–29). Eszerint minden ismeret önismeret (Lenz 2012; vö. Renz, megjelenés alatt): elménk testünk ideája, így ismereteink testünk változásának ismeretével azonosak. A külvilágról akkor szerzünk ismeretet, amikor az oksági hatást gyakorol testünkre, és ezáltal a testünk egy olyan módosulása jön létre, amelynek egyszerre oka egy külső dolog természete és

⁴ *Nam pars Mentis aeterna est intellectus, per quem solum nos agere dicimur; illa autem, quam perire ostendimus, est ipsa imaginatio, per quam solum dicimur pati.* II 308/12–15.

⁵ *Mentis actiones ex solis ideis adequatis oriuntur; passiones autem a solis inadequatis pendent.* II 44/32–33.

⁶ *Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, & tertii est necessario vera.* II 122/32–33.

saját természetünk. Amennyiben ez a két természet egyezik, világos és elkülönített ideát tudunk alkotni testünk módosulásáról és egyben a külső test természetéről (Sangiaco 2015; 2016). Ha azonban a két természet különbözik, akkor kétértelműség férkőzik az ideába, amely immár „inkább a mi testünk alkotát jelzi [...], mintsem a külső testek természetét”⁷ (E2p16c2) (Della Rocca 1996; Garrett 2008; 2014; Wilson 1996; Boros 1997). Magyarán: testünk részleges, inadekvát oksága egyfelől azért jelent ismeretelméleti problémát, mivel az így keletkezett idea nem fogja a külső test tiszta és elkülönített ismeretét nyújtani, másfelől azért, mert ahhoz, hogy testünk teljes, adekvát ok legyen, arra van szükség, hogy természete a külső természettel egyezzen, azaz a megismert dologhoz hasonuljon.

Ezzel az értelmezéssel két probléma van: (1) nem világos, mit jelent hasonlónak válni egy külső tárgyhoz, és hogy ennek vannak-e praktikus korlátai, (2) és az sem világos, hogyan egyeztethető össze ez a kép az oksági axióma kritériumával.

(1) Az első problémával azonnal szembesülünk, ha az elvont metafizikai-ismeretelméleti leírást a közös fogalmaknál konkrétabb esetre próbáljuk alkalmazni: mit jelent pontosan az, hogy amikor megismerem az almát, hasonlónak válok hozzá? Érezhető a nem-innátista értelmezők bizonytalansága ezen a téren (Boros 1997. 128; Renz 2010. 289; Renz, megjelenés alatt), hiszen a kortárs reprezentacionalista ismeretelméleti elképzelések szerint amikor látok egy almát, akkor az alma reprezentációja, és nem az alma kerül bele a fejembe. Spinoza mégis mintha azt látszana állítani, hogy csak akkor érthetem meg az almát, ha az alma bekerül a fejembe – vagy legalábbis testem részévé válik –, hiszen ne feledjük, hogy az azonossági tézis miatt a hasonlónak válás egyszerre mentális és fizikai szinten is értendő. Ezen út azonban abszurdításokkal van kikövezve: az még csak követhető, hogy az alma megragadásához el kell fogyasztanom, vagyis testem részévé kell tennem az almát, de mi a helyzet egy csatahajóval vagy a Pitagorasz-tétellel?

(2) A második probléma nem kevésbé komoly kérdéseket vet fel a véges létezők megismerésével kapcsolatban: az adekvát idea és a cselekvés definíciója szerint adekvát idea elménkben az, amely pusztán természetünkben világosan és elkülönítetten megérthető (E3d2). Azonban az oksági axióma (E1a4) alapján bármely affektusunkra igaz lesz – amelynek egyetlen közvetlen oka természetünk –, hogy annak ismerete magában foglalja okának – amely jelen esetben természetünk – ismeretét. Természetünk ismeretére azonban ismét igaz, hogy az magában foglalja okának ismeretét. Vagyis úgy tűnik, hogy három, egyaránt kínos következménnyel járó lehetőség közül kell választanunk: vagy azt állítjuk, hogy minden ember ismeri természetének összes okát, vagy azt kell mondanunk, hogy az ember természetének nincsenek további okai, vagy tagadni kell

⁷ *[M]agis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant.* II 104/14–15.

az adekvát ideák lehetőségét. A középső lehetőség abszurd, lévén, hogy csak a szubsztancia önmaga oka, az ember azonban nem szubsztancia (E2p10). A maradék két lehetőség közül az előbbit favorizálják az innátista-racionalista értelmezők (Wilson 1996. 113; Steinberg 2009. 150; Marshall 2008; Schliesser 2014), akik szerint csak végtelen módusokat ismerhetünk meg, amelyek egy véges hosszú oksági lánc eredményeként következnek Isten lényegéből, amelyről viszont tudjuk, hogy mindenki adekvát módon ismeri (E2p47). Ezen értelmezés szerint amikor hasonlóvá válok az almához, nem testem fizikai állapotában áll be radikális változás. Inkább arról van szó, hogy vagy elmémet a gondolkodás egy olyan végtelen módusza is elkezdí alkotni, amely az alma ideájának lényegét alkotja, vagy valamilyen módon az alma bennem lévő ideája immár nem a véges és időbeli almára, hanem annak lényegére – amely egy végtelen módusz – fog vonatkozni. Összefoglalva: ezen értelmezés szerint képzeletünket a természet közös rendjébe illeszkedő véges móduszok ideái alkotják, amelyek szükségszerűen inadekvátak, hiszen ezeknek mi sosem lehetünk adekvát okai, míg ezzel szemben értelmünket azok a végtelen móduszok vagy végtelen móduszokra vonatkozó ideák alkotják, amelyeknek azért lehetünk adekvát okai, mert elménk tartalmazza Isten végtelen lényegének – amely önmaga oka – ideáját.

A nehézség ezzel az értelmezéssel szintén kettős: támogatóinak vagy azt kellene megmagyarázniuk, hogy végtelen móduszok miként képesek véges dolgokat alkotni (robustus interpretáció), vagy pedig azt, hogy véges dolgok ismeretétől hogyan juthatunk el a végtelen dolgok ismeretéig (instrumentális interpretáció). Az előbbi esetben nem okoz nehézséget, hogy miként teszünk szert a végtelen dolog ismeretére, hiszen az eleve szó szerint „benne van” az elménkben, ám az már korántsem világos, hogy örök (vö. E1d8) és végtelen (vö. E1d2) dolgok hogyan tudnak időbeli és véges dolgok részei lenni. Az utóbbi esetben ez nem probléma, hiszen ezek a végtelen móduszok nem szó szerint alkotórészek, azonban ebben az esetben nem világos, hogy a véges dolgok megismerésétől hogyan jutunk el a végtelen dolgok megismeréséhez. Másképpen fogalmazva: ha a véges dolgok megismerése okaik megismerésével függ össze, legalább annyira nem világos, hogy a véges dolgokat hogy tudják végtelen dolgok okozni (E1p28, E2p9), ahogyan a robustus értelmezés esetén nem volt világos, hogy végtelen dolgok hogyan tudnak véges dolgokat alkotni (Boros 1997. 239; Garrett 1991; Curley–Walski 1999).

Ezekkel a nehézségekkel szembesülve az interpretáció másik iránya az, ha az oksági axiómával kapcsolatos trilemma harmadik ágát fogadják el, és tagadják a valódi adekvát ideák létezését. E szerint az elképzelés szerint valóban adekvátan okozott dolog csak egy van: az önmagában és önmaga által létező szubsztancia – attribútumaival és végtelen móduszaival –, amelyet csakis önmaga által vagyunk képesek felfogni. E létezés ezen önmaga által okozott teljességét a véges móduszok csak megközelíteni képesek: ahogyan az erejük növekszik vagy csökken, nagyobb vagy kisebb mértékben részesednek a létből, azonban soha

nem tudnak teljességgel létezővé válni (Garrett 2002). Eszerint annyit tudunk csak mondani, hogy vannak ideák, amelyek nagyobb mértékben részesednek a létben (Della Rocca 2008), de semmiképpen sem teljesen adekvátak. Ennek az értelmezésnek kétségtelenül előnye, hogy a felmerülő problémákat egy csapásra megoldja, hiszen véges és végtelen között jól definiált viszony áll fenn – létezés és létrejövés platonikus viszonya –, illetve értelem és képzelet között is jól definiált viszony van, amennyiben az „értelem” a hasznos képzeleti ideákra használt kitüntető jelző. Az interpretáció nyilvánvaló problémája ugyanakkor, hogy Spinoza gyakran beszél úgy, mintha valóban rendelkeznének adekvát ideákkal és nem csak a kevésbé adekvát ideákhoz képest adekvátabb ideákkal: az E2p42 éles elkülönítését például csak akkor tudja ez az interpretáció fenntartani, ha az adekvát ideákról tett kijelentést üresen igaznak, vagy csakis az isteni elmében relevánsnak tekinti.

Látható tehát, hogy mind a két interpretációs hagyomány problémákkal küzd: a hagyományos értelmezés képtelen számot adni véges és végtelen módusok viszonyáról, míg a Della Rocca-féle értelmezés a problémát csak annak a vezéráldozatnak az árán képes felszámolni, hogy cserébe az adekvát ismeret lehetőségét pusztán a végtelen értelem számára tekinti adotttnak. A következőkben azt mutatom ki, hogy amennyiben az anyagi értelem státuszára vonatkozó középkori vita felől olvassuk Spinozát, megoldás kínálkozik az itt felvetett problémára.

III. AZ ÉRTELEM STÁTUSZA ÉS SZABADSÁGA SPINOZA ETIKÁJÁBAN

Az eddigiekből kiderült, hogy a hagyományos interpretáció Spinoza saját, szigorú ismeretelméleti-oksági-metafizikai elkülönítését tekintette a képzeleti és értelmi ideák szétválasztásához szükséges kritériumok alapjának. Eszerint a képzeleti ideák a passzivitásért, az értelmi ideák viszont az aktivitásért felelősek. Ugyanakkor ha az elkülönítést az első részben vázolt fogalmi keretben értelmezzük, s mindezt kiegészítjük az Avempace, Maimonidész, a korai Averroes és Gersonides által elfogadott alexandriánus interpretációval – amely Spinoza szellemi közegében élő értelmezés volt –, miközben az elkülönítés igaz marad, *ezek az ideák nem lesznek számszerűleg különbözők*. Hiszen akárhog is értsük a szerzett vagy aktuális értelem metafizikai státuszát, az mindenképpen a képzelet megfelelő elrendezettségétől függően lesz képes az anyagi értelem diszpozíciójából az aktív értelem segítségével aktuálissá válni. Tézisem ezzel kapcsolatban a következő: képzelet és az ismeret első nemének látszólagos azonossága ellenére meg kell különböztetni a kettőt, oly módon, hogy az ismeret első nemét a képzelet dominanciájaként, míg az értelmet a képzelet megfelelő elrendezettségeként értjük.

Mint láttuk, a legerősebb érv képzeleti ideák és értelmi ideák számszerű megkülönböztetésére az a látszólagos elkülönítés, amely szerint az előbbiek ina-

dekvát, az utóbbiak pedig adekvát ideák. Ha azonban közelebbről szemügyre vesszük Spinoza állításait, akkor *ezt* valójában nem mondja: azt állítja, hogy az ismeret első neme szükségszerűen hamis (E2p41), illetve hogy passzivitásunk forrása a képzelet (E5p40c). Azt állítom, hogy amikor Spinoza a képzeletről beszél, ezen nem mindig az ismeret első nemét érti.

Mert ha az elme, mialatt a nem létező dolgokat jelenvalónak képzei, egyúttal tudná, hogy ezek a dolgok valójában nem léteznek, ezt a képzelőképeséget bizonyára természete erényének, nem pedig hibájának tulajdonítaná, főleg akkor, ha ez a képzelőképeség egyedül természetétől függne, azaz (E1d7) ha *az elmének ez a képzelőképesége szabad volna*. (E2p17cs; kiemelés tőlem.)⁸

Mint azt a kommentátorok is megjegyzik (Boros 1997. 114), ez a hagyományos értelmezéssel összeegyeztethetetlennek látszó feltevés, hiszen ha a képzelet az ismeret első neme és passzivitásunk forrása, akkor nem lehet szabad. Hasonló anomáliát jelez a következő kijelentés: „Ekképpen a többi képzeletről is, amely csalódásba ejti az elmét, akár a test természeti állapotát tünteti föl, akár cselekvőképeségének növekedését vagy csökkenését, igaz az, hogy *nem ellentétesek az igazzal*, s nem is tűnnek el jelenlétében.”⁹ (E4p1s; kiemelés tőlem, a fordítást módosítottam.) Amennyiben a képzelet az ismeret első neme, nehezen érthető, hogyan ne lenne ellentétes az igazzal.

Gyanúnkat erősíti, ha megnézzük, Spinoza hogyan foglalja össze az akarat szabadságának illúziójával szembeni érvét E3p2s-ben: „Az elmének az az elhatározása, amelyet szabadnak tartanak, semmiben sem különbözik a képzelettől vagy az emlékezettől, s nem más, mint az az állítás, amelyet az idea, amennyiben idea, szükségképpen magában foglal” (E2p49).¹⁰ Ha azonban visszalapozunk az idézett tételhez, akkor ott azt találjuk, hogy „[a]karat és értelem egy és ugyanaz”¹¹ (E2p49c), amelynek bizonyítása szerint: „[a]karat és értelem nem más,

⁸ *Nam si Mens, dum res non existentes, ut sibi praesentes, imaginatur, simul sciret, res illas revera non existere, hanc sane imaginandi potentiam virtuti suae naturae, non vitio tribueret; praesertim si haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est (per Defin. 7. p. 1.), si haec Mentis imaginandi facultas libera esset.* II 106/15–20.

⁹ *Sic reliquae imaginationes, quibus Mens fallitur, siue eae naturalem Corporis constitutionem, siue, quod ejusdem agendi potentiam augeri, vel minui indicant, vero non sunt contrariae, nec ejusdem praesentia evanescent.* II 211/31–II 212/1. Boros az *imaginatiót*, amikor Spinoza fakultásra használja, „képzelet”-nek, amikor pedig a fakultás által létrehozott mentális állapotra használja, „képzeleti kép”-nek fordítja, amit alátámasztani látszik az E2p17cs. Ezzel szemben én a kétértelműség megtartását javaslom éppen azért, mivel jelen dolgozatban amellet érvelek, hogy amikor Spinoza képzeletekről mint a dolgokat jelenvalóként mutató ideákról beszél, akkor ezen nem pusztán képeket, hanem képek és ítéletek összekapcsolódását érti; vö. E2p49cs.

¹⁰ *[H]oc Mentis decretum, quod liberum esse creditur, ab ipsa imaginatione, siue memoria non distinguí, nec aliud esse praeter illam affirmationem, quam idea, quatenus idea est, necessario involvit* (vide Prop. 49. p. 2.). II 144/24–27.

¹¹ *Voluntas, & intellectus unum, & idem sunt.* II 131/2.

mint az egyes akarások és ideák”¹² (a hivatkozást elhagytam). Vagyis ismét úgy tűnik, hogy Spinoza „elfeledkezett” arról, hogy értelem és képzelet ideái két külön halmazt alkotnak.

Hasonló kérdést vet fel a következő állítás: „Ámde az olyan affektus, amely az észből ered, szükségképpen a dolgok közös tulajdonságaira vonatkozik (lásd az ész meghatározását az E2p40s2-ben), amelyeket mindig jelenvalóként szemlélünk (mert nem lehet semmi, ami kizárja jelenvaló létezésüket), s amelyeket mindig ugyanazon a módon képzelünk (E2p38)”¹³ (E5p7d). Itt Spinoza egyértelműen az értelem adekvát ideáiról beszél, és mégis a képzelet szót használja, amely azonban nem csak „pillanatnyi feledékenység” vagy inkonzisztencia részéről, hiszen ő arról értekezik, hogy az elme mit tekint jelenvalónak. A „képzelet” terminus számos használatából (E3p12d, E3p18d, E3p25d, E3p26s, E3p28d, E3p42, E3defaff32) kiderül, amit aztán világosan meg is fogalmaz: „[a] képzelet oly idea, amely által az elme egy dolgot jelenvalóként szemlél (lásd definícióját az E2p17s-ben)”¹⁴ (E4p9d, a fordítást módosítottam). Vagyis úgy tűnik, hogy észszerű ideáinkat képzeljük is.

Ez az ellentmondás azonban feloldható, ha közelebbről szemügyre vesszük a tévedés forrását. Spinoza a következőképpen foglalja össze az esetet, amikor tévedünk, de ezt felismerve felülvizsgáljuk a vélekedésünket:

A képzelet oly idea, amely inkább az emberi test jelen állapotát mutatja, mintsem a külső test természetét, nem elkülönítetten ugyan, hanem zavarosan, s ezért mondják, hogy az elme téved. Amikor például a Napot nézzük, azt képzeljük, hogy körülbelül 200 láb távolságra van tőlünk; ez a csalódásunk addig tart, amíg nem tudjuk meg az igazi távolságot. Ha ezt megtudjuk, megszűnik ugyan a tévedés, de nem a képzelet, azaz a Nap ideája, amely csak annyiban magyarázza természetét, amennyiben testünket afficiálja. (E4p1s; a fordítást módosítottam.)¹⁵

Ebben a leírásban elsőre a standard értelmezés látszik visszaigazolódni: a képzeletet elménk inadekvát módon okozza, így inadekvát idea lesz. A leírás második fele azonban nehezen illeszthető össze ezzel a képpel: hogyan tud a képzelet

¹² *Voluntas, & intellectus nihil præter ipsas singulares volitiones, & ideas sunt* II 131/4–5.

¹³ *At affectus, qui ex ratione oritur, refertur necessario ad communes rerum proprietates (vide rationis Defin. in Schol. 2. Prop. 40. p. 2.), quas semper ut præsentem contemplamur (nam nihil dari potest, quod earum præsentem existentiam secludat), & quas semper eodem modo imaginamur (per Prop. 38. p. 2.)* II 285/26–30.

¹⁴ *Imaginatio est idea, qua Mens rem ut præsentem contemplatur* (vide ejus Defin. in Schol. Pr. 17. p. 2.) II 216/9–10.

¹⁵ *[I]maginatio idea est, quæ magis Corporis humani præsentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut Mens errare dicatur. Ex. gr. cum solem intuemur, eundem ducentos circiter pedes a nobis distare imaginamur; in quo tamdiu fallimur, quamdiu veram ejus distantiam ignoramus; sed cognita ejusdem distantia tollitur quidem error, sed non imaginatio, hoc est, idea solis, quæ ejusdem naturam eatenus tantum explicat, quatenus Corpus ab eodem afficitur.* II 211/15–23.

megmaradni annak ellenére, hogy a tévedés eltűnt? Spinoza itt arra gondol – ahogyan a Della Rocca-féle interpretáció érti –, hogy az idea továbbra is inadekvát, csak immár kevésbé? Értelmezésem szerint nem erről van szó: úgy vélem, a példának csak akkor van értelme, ha feltételezzük, hogy Spinoza itt az inadekvát idea adekváttá válását mutatja meg (ahhoz, hogy az ismeret második nemének megfelelő adekvát ideára tegyünk szert, nem kell a dolog lényegét, elég csak bizonyos tulajdonságát adekvát módon ismerni).

Ha visszatérünk a középkori fogalmi kontextushoz, és megvizsgáljuk, hogyan ad számot a tévedésről az alexandriánus olvasat, azt találjuk, hogy a tévedés forrása természetesen a képzelet, és nem az értelem: a képzelet szintjén létrejöhetnek kétértelműségek vagy torzulások, amelyek miatt az anyagi értelemben létrejövő változás olyan értelmi formát aktualizál, amely nem felel meg a világban lévő dolognak, de ettől még az értelmi forma és az értelmi formák között fennálló összefüggések nem lesznek hamisak. Spinozánál pontosan ugyanezt a kettősséget látjuk:

[A] legtöbb tévedés egyedül abban van, hogy a neveket nem helyesen alkalmazzuk a dolgokra. Ha ugyanis valaki azt mondja, hogy a kör középpontjától a kerületekhez húzott vonalak nem egyenlők, bizonyára, legalábbis abban a pillanatban, mást ért körön, mint a matematikusok. Így amikor az emberek számolási hibát követnek el, más számok vannak a fejükben, mint a papiroson. (E2p47s.)¹⁶

Vagyis ahogyan tévedhetek abban, hogy milyen számok vannak a papíron, de az elvégzett számításban nem véthetek hibát, ugyanúgy tévedhetek abban, hogy milyen messze van tőlem a Nap, vagy hogy előttem alma van-e, de az az értelmi idea – az az ítélet –, amelyet ebből megkonstruálok, igaz marad. Vagyis amikor Spinoza azt állítja, hogy „[a]z összes idea igaz, amennyiben Istenre vezetjük vissza őket”¹⁷ (E2p32), nem azt a leibnizi állítást fogalmazza meg, hogy minden álláspont részigazság, hanem hogy az idea, amennyiben értelmi idea – amennyiben része a végtelen értelemnek –, igaz, és csak amennyiben a képzelet ideája – amennyiben végesen okozott és külső testre vonatkoztatott –, lehet hamis. Vagyis az alma igaz ismerete attól még igaz marad, hogy nincsen előttem alma, ahogyan – vélhetőleg így érti Spinoza a példát – a fiktív, de fogalmilag nem inkonzisztens 200 lábra lévő égitest ideája sem kevésbé igaz, még akkor sem, ha ilyen égitest történetesen nincs.

Természetesen Spinoza – Wolfson értelmezésével szemben – nem pusztán kompilátora a középkori diskurzusnak, hiszen például a lehetséges vagy anya-

¹⁶ *Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait, lineas, quæ ex centro circuli ad ejusdem circumferentiam ducuntur, esse inæquales, ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit, quam Mathematici. Sic cum homines in calculo errant, alios numeros in mente, alios in charta habent.* II 128/23–29.

¹⁷ *Omnes ideæ, quatenus ad Deum referuntur, veræ sunt.* II 116/4.

gi értelem létezését elutasítja (E1p31), amiből azonban – Renz értelmezésével szemben – nem kell azonnal az anyagi értelem körüli vita irrelevanciájára következtetnünk. Értelmezésemben Spinoza a karteziánus mechanisztikus filozófia monista verziójában az első szakaszban vázolt két lehetséges álláspont mellett egy harmadik, köztes álláspontot fogadott el: számára az értelem a képzelet diszpozíciója, azonban a képzelet nem testi, hanem mentális fakultás. Vagyis az értelem ugyanúgy egy, örök és változatlan szubsztancia, ahogyan a kései Averroes számára az, azonban ez a szubsztancia nemcsak az értelmet, hanem a képzeletet is tartalmazza. E képzelet révén azonban – ahogyan a korai Averroes számára – az értelem működése – az azonossági tézisnek megfelelően – függ a test működésétől. Ebben a keretben természetesen nincs értelme lehetséges értelemről beszélni – ugyanúgy, ahogyan az arisztotelészi hagyományban sem triviális a potenciális értelmi szubsztancia értelmezhetősége –, hiszen a végtelen értelem a lehetséges értelmi gondolatok teljes tárházával aktuálisan rendelkezik.

Mindezek alapján minden aktuális emberi elme aktuális ideája azonos a test egy módosulásával. Ez az idea, amennyiben olyan külső dolog okozta, amellyel az ember természete egyezett, világosan és elkülönítetten reprezentálja a külső dolog természetét, ellenkező esetben zavarosan. Ez az idea két aspektussal rendelkezik: egy tartalmi és egy formai aspektussal. A tartalmi aspektust nevezzük képzeletnek, amely abból származik, hogy ennek az ideának a tárgya a test egy adott módosulása: innen származik a reprezentációs tartalom, és ezáltal szemléli az elme az idea tárgyát jelenvalóként. A formális aspektust nevezzük értelemnek, amely abból származik, hogy ez az idea mint idea része a végtelen értelemnek (E2p11c): innen származik az „akarás, vagyis állítás és tagadás, amelyet az idea, amennyiben idea”¹⁸ (E2p49), magában foglal. Amikor az emberi elme ideáinak rendjét és kapcsolatát a formális aspektus határozza meg, sikerül ideáit – és egyúttal testi affektusait – az értelem rendje szerint rendezni: ilyenkor aktív és megismer; amikor azonban a tartalmi aspektus határozza meg, ideái az affekciók rendje szerint rendeződnek (Wilson 1996. 103): ilyenkor passzív, és az ismeret első neme szerint téved. Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mitől függ, melyik aspektus az erősebb, messze túlmutat a jelen dolgozat keretein.

IV. ÖSSZEFOGLALÁS

A dolgozat elején arra vállalkoztam, hogy megválaszoljam a kérdést: ha minden véges idea egy végtelen hosszú oksági lánc része, hogyan lehetnek értelmi ideáink szabadok és nem külső okok által meghatározottak. Bemutattam három – két értelmezési tradícióba tartozó – válaszkísérletet. A hagyományos értelmezések szerzői ragaszkodnak ahhoz, hogy elménkben az értelmi és a képzeleti ideák az

¹⁸ [V]olito, sive affirmatio, & negatio præter illam, quam idea, quatenus idea est II 145/15–16.

ideák két halmazát alkotják. Ezek közül az értelem robusztus felfogása szerint az értelmi ideáink végtelen módusok, míg az értelem instrumentális felfogása szerint értelmi ideáink végtelen módusokra vonatkoznak. A Della Rocca-féle olvasat szerint viszont az ideák nem két különálló halmazt alkotnak; hanem inkább arról van szó, hogy adekvátságuk között fokozati különbség van, ahol az adekvátabb ideákat nevezzük értelmi ideáknak. Bemutattam mindhárom értelmezés nehézségeit, amelyek egy új értelmezés kidolgozására ösztönöznek.

Amellett érveltem, hogy a megfelelő új értelmezés alapja, hogy értelem és képzelet viszonyát nem pusztán a karteziánus, hanem egyúttal a Spinoza szellemi környezetét részben átható középkori filozófiai kontextusban is vizsgáljuk. E kontextust Spinoza képzeletre vonatkozó kijelentéseivel összevetve azt állítottam, hogy minden idea rendelkezik egy tartalmi és egy formai aspektussal; a tartalmi aspektust az idea reprezentációs tartalma (a képzelet), míg a formai aspektust az ideában benne foglalt ítélet (az értelem) szolgáltatja. Tehát ami a képzeleti és értelmi ideák *viszonyát* illeti, a Della Rocca-féle értelmezéssel értek egyet: tagadom, hogy ez az ideák két külön halmaza volna. Az ideák *státuszának* a kérdésében viszont a hagyományos értelmezés pártján állok, mivel tagadom, hogy az adekvát megismerés csak a végtelen értelemnek juthatna osztályrészül, illetve azt is, hogy az értelem ne lenne része az elmének. Ugyanakkor azt állítom, hogy az elmének az értelem *formájaként* része, azaz amennyiben része a végtelen értelemnek. Úgy vélem, e megközelítés feloldja az értelem robusztus és instrumentális felfogása közötti ellentétet, hiszen a végtelen módusok a véges értelem alkotói, de nem részeiként, hanem szervezési elveként. Vagyis a tévedésnek két forrása lehet: előfordulhat, hogy téves tartalmi aspektus miatt a formai aspektus helyes használata mellett is helytelen következtetésre jutunk (mint aki helyesen számol, de nem azokkal a számokkal, amelyek a papíron vannak), máskor pedig előfordulhat, hogy a külső és erőteljes okok úgy befolyásolják a tartalmi aspektust, hogy a formai aspektus nem képes érvényesülni (például amikor ellentétes szenvedélyek gyötörnek, ideáim olyanok, „mint az előtételek nélküli zárótételek”¹⁹ [E2p28d]). Az elme szabadsága tehát abban áll, hogy segíti a formai aspektus érvényesülését: azaz amikor olyan ideákat alkot, amelyek tartalmi aspektusa nem téves – vagyis a közös fogalmakból ered – és amelyek formai aspektusa is tud érvényesülni, ezáltal kivédve a tévedés mindkét forrását. Mivel a közös fogalmak mindenben közösek, ezért itt az oksági lánc a véges létezés szintjén sem végtelen hosszúságú, tehát ideáink szabadsága és adekvát okozása az oksági axiómával is összeegyeztethető. Ez pedig éppen az a tapasztalati tudományos megismerés, amelynek programját Spinoza a Johan Bouwmeesternek írott levelében felvázolta.

¹⁹ *Veluti consequentiae absque præmissis*, II 128/20.

IRODALOM

Spinoza műveit a következő fordításokban idézem:

- Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. Ford. Boros Gábor – Szemere Samu. Budapest, Atlantisz.
 Spinoza, Benedictus de 1980. Spinoza levelezése. In uő: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
 Spinoza, Benedictus de 1924. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Szerk. Carl Gebhardt. Heidelberg, Winter (e kiadásra a következőképpen hivatkozom: kötet száma, oldalszám, majd sorok száma, azaz II 128/20 = második kötet, 128. oldal, 20. sor).

A cikkben használt rövidítések:

- Ep. – levél
 a – axióma
 p – tétel
 s – megjegyzés
 c – következtetett tétel
 app – függelék
 d – definíció, ha a könyv számát közvetlenül követi; minden más esetben: bizonyítás

Szakirodalom

- Adler, Jacob 2013. The Strange Case of the Missing Title Page: An Investigation in Spinozistic Bibliography. *Intellectual History Review*. 23/2. 259–262.
 Adler, Jacob 2014. Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza. In Steven Nadler (szerk.) *Spinoza and Mediaeval Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 13–35.
 Bayle, Pierre 1965. Spinoza. In uő. *Historical and Critical Dictionary. Selections*. Ford. Richard H. Popkin. Indianapolis – New York – Kansas City, Bobbs-Merrill Company. 288–338.
 Black, Deborah L. 1993. Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes's Psychology. *Journal of the History of Philosophy*. 3/3. 349–385.
 Boros Gábor 1997. *Spinoza és a filozófiai etika programja*. Budapest, Atlantisz.
 Carriero, John Peter 1995. On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*. 33/2. 245–73.
 Curley, Edwin 1973. Experience in Spinoza's Theory of Knowledge. In Marjorie Grene (szerk.) *Spinoza: A Collection of Critical Essays*. Garden City, Doubleday-Anchor Press. 25–59.
 Curley, Edwin – Walski, Gregory 1999. Spinoza's Necessitarianism Reconsidered. In Rocco Gennaro – Charles Huenemann (szerk.) *New Essays on the Rationalists*. Oxford, Oxford University Press. 241–262.
 Davidson, Herbert A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*. New York, Oxford University Press.
 Della Rocca, Michael 1996. *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York, Oxford University Press.
 Della Rocca, Michael 2008. *Spinoza*. New York, Routledge.

- Garrett, Don 1991. Spinoza's Necessitarianism. In Yirmiyahu Yovel (szerk.) *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill. 191–218.
- Garrett, Don 2002. Spinoza's Conatus Argument. In Olli Koistinen – John Biro (szerk.) *Spinoza: Metaphysical Themes*. New York, Oxford University Press. 127–158.
- Garrett, Don 2008. Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of the Imagination. In Charlie Huenemann (szerk.) *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 4–25.
- Garrett, Don 2009. Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal. In Olli Koistinen (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York, Cambridge University Press. 284–302.
- Garrett, Don 2014. Representation, Misrepresentation, and Error in Spinoza's Philosophy of Mind. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press.
- Lenz, Martin 2012. Intentionality without Objectivity? Spinoza's Theory of Intentionality. In Alessandro Salice (szerk.) *Intentionality*. München, Philosophia Verlag. 29–58.
- Marshall, Eugene 2008. Adequacy and Innateness in Spinoza. In Daniel Garber – Steven Nadler (szerk.) *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Vol. IV. Oxford, Oxford University Press. 51–88.
- Nadler, Steven 1999. *Spinoza: A Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Renz, Ursula 2010. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Renz, Ursula 2015. From the Passive to the Active Intellect. In Yitzhak Y. Melamed (szerk.) *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. Oxford University Press. 287–299.
- Renz, Ursula megjelenés alatt. Spinoza's Epistemology. In Don Garrett (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. 2. kiadás. Cambridge University Press (megjelenés alatt).
- Sangiaco, Andrea 2015. Teleology and Agreement in Nature. In A. Santos Campos (szerk.) *Spinoza: Basic Concepts*. Exeter, Imprint Academic. 87–102.
- Sangiaco, Andrea 2016. The Ontology of Determination, from Descartes to Spinoza. *Science in Context*. 28/4. 515–543.
- Schliesser, Eric 2014. Spinoza and the Philosophy of Science. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. Oxford University Press.
- Schnepf, Robert 2006. Wer oder was ist unsterblich (wenn überhaupt)? Spinozas Theorie des ewigen Teils des endlichen Geistes. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 88/2. 189–215.
- Shein, Noa 2015. Causation and Determinate Existence of Finite Modes in Spinoza. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 97/3. 334–357.
- Steinberg, Diane 2009. Knowledge in Spinoza's Ethics. In Olli Koistinen (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York, Cambridge University Press. 140–166.
- Wilson, Margaret D 1996. Spinoza's Theory of Knowledge. In Don Garrett (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press. 89–141.
- Wolfson, Harry Austin 1964. *The Philosophy of Spinoza*. Cleveland – New York, Meridian Books.
- Yovel, Yirmiyahu 1989. *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*. Princeton, Princeton University Press.

A szabadság mint autonómia: Kant*

Daß wir frey sind können wir nicht durch unmittelbares Bewusstseyn unserer Spontaneität (denn dieser Begriff ist alsdann negativ) sondern nur durchs moralische Gesetz in uns erkennen. Wir erkennen eher daß wir sollen als wir den Bestimmungsgrund unserer Causalität und daß wir können, erkennen.¹

Descartes szabadságfogalmáról írott tanulmányában Sartre abból az előfeltevésből indul ki, hogy e fogalom különféle filozófiai megközelítései a szabadság eltérő tapasztalatában gyökereznek.² Descartes-é például a gondolkodásban megnyilvánuló szabadságében. Ha Sartre meggyőződését osztva ebből a – tulajdonképpen fenomenológiai – alapállásból vesszük szemügyre Kant szabadságfogalmát, akkor az a tapasztalat, amely e fogalmon a kritikai korszak íásaiban átsejlik, az erkölcsi tapasztalat.³ Ez fejeződik ki abban a közismert formulában, hogy a kanti szabadság nem más, mint autonómia, öntörvényűség, amely – a szó

* A tanulmány *Az emberi szabadság szisztematikus és történeti megközelítésben* című OTKA-pályázat (K 49541) támogatásával készült.

¹ „Azt, hogy szabadok vagyunk, nem spontaneitásunk közvetlen tudata (ez a fogalom ugyanis negatív), hanem a bennünk működő morális törvény révén vagyunk képesek felismerni. Előbb ismerjük fel, hogy meg kell valamit tennünk, mint kauzalitásunk meghatározó okát és azt, hogy meg tudjuk tenni.” (AA: 23, 245.) A mottóként választott reflexiót, amelyet Gerhard Lehmann *Az erkölcsök metafizikájának* előmunkálataihoz sorolt, Bernd Ludwig idézi cikkében: Ludwig 2010. 615. Itt és a továbbiakban Kant műveire a szokásos módon, az akadémiai kiadás (AA) kötet- és oldalszámával hivatkozunk, kivéve *A tiszta ész kritikáját*, amelyre az első (A) és második (B) kiadás oldalszámaival. A magyar fordítások oldalszámait pontosvessző után közlöm. Ezeket időnként módosítottam, ezt külön nem jelölöm. A felhasznált fordításokat lásd a bibliográfiában.

² Sartre 1947. 314; Sartre 1992. 17.

³ Gerhard Krüger klasszikussá vált könyvében a kategorikus imperatívuszt tartja a morális alaptapasztalat formulába öntésének (Formulierung der „moralischen Grunderfahrung”), lásd Krüger 1967/1931. 124. Mivel – mint látni fogjuk – (emberi) szabadság és kategorikus imperatívusz elválaszthatatlanok, állításunk teljesen összhangban van az övével. Egyfajta protofenomenológiát tulajdonít Kantnak Jeanine Grenberg is. Véleménye szerint ugyanis az *Alapvetésben* egy a teoretikustól eltérő gyakorlati módszer csíráit lehet megtalálni, amely az egyes szám első személyű tapasztalatból kiindulva és arra reflektálva halad előre – ennyiben

köznyelvi használata által sugallt jelentéssel ellentétben – nem szubjektív, kinek-kinek a saját egyéniségéből fakadó normák, hanem általános, minden eszes lény számára érvényes erkölcsi szabályok megalkotását és követését jelenti.

A kérdés, amelyre vizsgálódásaim irányulnak, a következő: mit jelent a szabadság fogalmára nézve, hogy azt Kant végső, *A gyakorlati ész kritikájában* már minden kétséget kizáróan képviselt álláspontja szerint csakis a morális törvényen keresztül, erkölcsi (konfliktus)szituációkban élhetjük át. Másként fogalmazva: mit jelent, hogy a szabadság pusztán mint gyakorlati szabadság hozzáférhető számunkra. Nem mellékes körülmény, hogy a kanti szabadságfogalomnak éppen ez a filozófiatörténeti újdonsága. Mielőtt azonban a szabadságtapasztalat elemzésébe fognánk, a tanulmány elején abban a sokat vitatott kérdésben foglalunk állást, hogy vajon már az első, 1785-ben megjelent etikai „alapvetésben” ezt a felfogást képviseli Kant, vagy csak a három évvel későbbi „kritikában” jut el erre az álláspontra. Hiszen a szabadság már *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* elválaszthatatlanul összekapcsolódik a morális törvénnyel: „a szabad akarat és az erkölcsi törvények alatt álló akarat ugyanaz” – írja Kant a III. rész elején (AA: 4, 447; Kant 1785/1998. 65). Ez az egybeesés azonban nem üres azonosság, hiszen egyáltalán nem mindegy, hogy az akaratnak ezt a sajátságát melyik oldalról tudjuk megragadni. És úgy tűnik, éppen ebben tér el egymástól az *Alapvetés* és *A gyakorlati ész kritikája*.

A két mű ilyen értelmű összehasonlítása egyáltalán nem csupán filológiai-történeti szempontból érdekes, hanem azért, mert – legalábbis az értelmezők egy részének véleménye szerint – a korábbi műben a szabadságnak a moralitástól független megalapozását kísérelte meg Kant, s ennek kudarca vezette el a 2. *Kritikában* kidolgozott megoldáshoz, amely a morális törvénynek az ész faktumává nyilvánításán nyugszik. Ezzel azonban eltorlaszolta az utat a szabadság moráltól független tapasztalatának elemzése előtt, ami fontos és súlyos következményekkel járt. Mintha ezeket a problémákat (is) próbálná orvosolni Kant az 1790-es évek két nagyobb lélegzetű etikai tárgyú írásában, *A vallás a puszta ész határain belül* címűben és *Az erkölcsök metafizikájában*. A második, a morális tapasztalatot a faktumfogalom vezérfonalán elemző rész után ezért a harmadik és a negyedik fejezetben azt vizsgálom, hogy vajon a kései művekben valóban egy morálisan semleges szabadságfogalommal egészül ki a szabadság mint autonómia fogalma, ahogyan a Kant-kutatók némelyike gondolja, vagy valami másról van szó.

Mielőtt azonban belekezdzenénk szabadság és morális törvény kapcsolatának elemzésébe, két megjegyzést kell előrebocsátanunk. Az első, hogy nem foglalkozunk a kanti szabadságfogalom 1785, azaz *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* előtti történetével; kiindulópontunk ugyanis a szabadság mint autonómia

rokon a fenomenológiával, lásd Grenberg 2009. 336–337. (A tanulmány egy változata bekerült azután Grenberg könyvébe is, lásd Grenberg 2013. 106–134.)

gondolata, amely ebben a műben jelenik meg először. Másrészt még az általunk tárgyalt időszakban sem elemezzük szisztematikusan a szabadságfogalom összes jelentését és ezek összefüggését. Mindössze a legfontosabbakra, a transzcendentális, a gyakorlati és a pszichológiai-komparatív szabadságra térünk ki a második fejezetben, illetve a fent említett későbbi fejleményekre a harmadikban és a negyedikben. Az összegzés alkalmával pedig említést teszünk két további szabadságfogalomról is. Ezt az aprólékos filológiai munkát azért takaríthatjuk meg, mert Kant számára 1785-től az akarat autonómiája jelenti a par excellence szabadságot, a többi szabadságfogalom helyét az ehhez való viszony határozza meg.⁴

I. A MORÁLIS TÖRVÉNY ÉS A SZABADSÁG DEDUKCIÓJÁNAK PROBLÉMÁJA AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁNAK ALAPVETÉSÉBEN ÉS A GYAKORLATI ÉSZ KRITIKÁJÁBAN

A szabadság és erkölcsi törvény közelebbi viszonyával kapcsolatos fejtegetések mind *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*, mind *A gyakorlati ész kritikájában* a morális törvény (illetve a szabadság) dedukciója témakörébe tartoznak, vagyis a morál megalapozásának problémájához.⁵ A „Hogyan lehetséges a morál?” kérdéssel egyébként először az 1784–1785-re, vagyis az *Alapvetés* megírásának idejére keltezett Mrongovius-féle jegyzetben találkozhatunk; ekkorra alakulnak ki a kanti etikának azok az elemei és összefüggései, amelyek a kérdést kikényszerítik. Adva van ugyanis moralitásunk alapképessége, a tiszta ész, amely gyakorlati használatában a morális törvénynek megfelelően tudja meghatározni az akaratot. De hogyan képes az akaratra hatni és ezáltal cselekedeteket motiválni egy a priori képesség a priori elve? Márpedig enélkül nincs erkölcsiség – szögezi

⁴ Lásd Bernard Carnois könyvét, Carnois 1987. 122 – a francia eredeti 1973-ban jelent meg a Seuil kiadónál *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté* címmel. A kanti szabadságfogalmakat veszi sorra Lewis White Beck tanulmányában (Beck 1987), valamint Hud Hudson könyvében (Hudson 1994. 163 skk.). Utóbbi egyébként az akarat négyféle használatához kapcsolva négy szabadságfogalmat különít el, s éppen Beckhez kapcsolódva (de nem a fenti cikkéhez, hanem *A gyakorlati ész kritikájához* írt klasszikus kommentárjához: Beck 1960. 176 skk.).

⁵ Kant szóhasználata nem egyértelmű: a dedukció tárgya hol a szabadság (AA: 4, 447; Kant 1785/1998. 65), hol a moralitás legfőbb elve (AA: 4, 463; Kant 1785/1998. 76), hol a tiszta gyakorlati ész legfőbb alaptétele(i) (AA: 5, 42, 46; Kant 1788/2004. 53, 58–59), hol pedig nincs is pontosan meghatározva (AA: 4, 457; Kant 1785/1998. 70). A magam részéről nem tulajdonítok ennek a terminológiai pongyolaságnak különösebb jelentőséget, hiszen a probléma, a morális törvény igazolása egyértelmű, s Kantra egyébként is jellemző a fogalmak ilyesfajta „laza” használata, amely azonban nem jelenti a gondolat pontatlanságát. A kontextusból majdnem mindig kiderül, hogy miről van szó. Ezért nem osztom Bernd Ludwig véleményét (lásd Ludwig 2008. 431–432), aki az *Alapvetés* III. fejezete körüli interpretációs nehézségeket annak tulajdonítja, hogy a kutatók nem vettek tudomást erről a terminológiai problémáról, és minden további nélkül a morális törvény dedukciójáról beszéltek. Mindazonáltal értelmezése értékes megfigyeléseket tartalmaz, amelyekre a továbbiakban hivatkozom majd.

le Kant az *Alapvetés* első két részének tanulságait összefoglalva (AA: 4, 444–445; Kant 1785/1998. 58). Mindaz, amit idáig kikutatott a jó akaratról, a kötelességről, a kategorikus imperatívusz formuláiról és az autonómiáról, „a levegőben lóg”, amíg nem tudja rögzíteni a moralitás legfőbb elvét, azaz nem látja be, hogy ez nem pusztán „khimérikus eszme”, hanem az akaratunkat ténylegesen befolyásoló, objektív realitással rendelkező parancs.⁶ A feladat mindkét műben, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* és *A gyakorlati ész kritikájában* is ugyanaz. A megoldások azonban különböznek. Lássuk, miben!

A dedukció problémakörének kimerítő feldolgozására itt nem vállalkozhatunk, csak azokat a mozzanatokat emeljük ki, amelyek a tanulmány középpontjában álló szabadságfogalom szempontjából lényegesek. Mindazonáltal nagy vonalakban muszáj felvázolni a dedukciók gondolatmenetét, hogy világosan lássuk, milyen változást jelent a későbbi mű a számunkra fontos aspektusból.

Az *Alapvetés* III. részében Kant a kategorikus imperatívusz lehetőségét a szabadságból próbálja érthetővé tenni, hiszen ahogyan az első fejezet címe is utal rá, a szabadság fogalma a kulcs az akarat autonómiájának magyarázatához.⁷ A szabadság az eszes lények akaratának az a sajátja, hogy idegen meghatározó okok nélkül képes működni. Ebből a negatív fogalomból azonban mindjárt következik a pozitív, az autonómia is, hiszen nem képzelhető el okság törvény nélkül. Ha viszont a szabad akarat törvényei nem lehetnek a természettörvények, mivel ezek az akaratától különböző, tehát heteronóm meghatározó okokat feltételeznek, akkor mi más lehet az akarat szabadsága, mint autonómia – kérdezi Kant. Azt azonban már a II. részben belátta, hogy az autonóm akarat törvénye a kategorikus imperatívusz. Azaz ha feltételezzük az akarat szabadságát, akkor abból már következik az erkölcsiesség, minden elvével egyetemben. Kantnak tehát a dedukció sikeréhez csupán azt kell megmutatnia, hogy – a második fejezet címét idézve – „a szabadságot szükségképpen feltételezzük minden eszes lény akaratának sajátjaként”.

Ez a lépés mindössze egyetlen oldalt vesz igénybe. Miután Kant felhívja a figyelmet arra, hogy az akarat szabadságát kizárólag az ember eszes lény voltából kell igazolni – lévén a morális törvény is az emberre mint eszes lényre érvényes –, leszögezi: elegendő a szabadság gyakorlati szempontú bizonyítása. Azaz ha belátjuk, hogy az eszes lények csak a szabadság feltételezése mellett képesek cselekedni, akkor azzal már célt értünk, mert ebben az esetben éppúgy érvényesek rájuk az erkölcsi törvények, mintha teoretikusan is igazoltuk volna az akarat szabadságát. Márpedig pusztán abból, hogy akaratlanul rendelkező eszes lények vagyunk, már következik a szabadságunk. Hiszen ily módon létezik eszünk gyakorlati használata (képesek vagyunk eszünkkel „tárgyakat”, cselekedeteket létrehozni), márpedig ennek során elképzelhetetlen, hogy ne tartsuk

⁶ A rögzítéshez lásd AA: 4, 392; Kant 1785/1998. 20, a khimérikus eszméhez 445; 58.

⁷ Ehhez és a következő bekezdéshez lásd AA: 4, 446–448; Kant 1785/1998. 65–66.

magunkat szabadnak. Ép ésszel hogyan is tulajdoníthatnánk cselekedeteinket meghatározó ítéleteinket valami rajtunk kívüli erőnek. Itt a szabadságnak azt a negatív fogalmát használja Kant, amellyel a fejezetet indította: az eszes lény akarata idegen meghatározó okoktól függetlenül képes működni, ebből azonban – mint láttuk – már következik az autonómia és vele együtt a kategorikus imperatívusz érvényessége.

Ezzel a rövid érvmenettel, amely a III. rész első két kurtácska fejezetéből rekonstruálható, mégsem éri be Kant.⁸ Véleményem szerint azért nem, mert ebből még nem látszik, *miért* készítet minket szabadságunk felismerése arra, hogy alá vessük magunkat a morális törvénynek.⁹ A fenti, nagyrészt metafizikai-spekulatív megfontolások erre nem adtak választ. Egy imperatívusznak engedelmeskedni ugyanis valamilyen érdekből tudunk és szoktunk csak. A kategorikus imperatívusznál, amely az autonóm akarat törvénye, semmiféle külső, empirikus érdek nem jön szóba. Kizárólag szabad voltunk hordozhatja ezt az érdeket. Itt azonban felmerül a *circulus vitiosus* gyanúja: „A hatóokok rendjében szabadnak fogadjuk el, hogy a célok rendjében erkölcsi törvények alá tartozónak gondolhassuk magunkat; s ennek nyomán azért gondoljuk, hogy alá vagyunk vetve ezeknek a törvényeknek, mert az akarat szabadságát tulajdonítottuk magunknak” (AA: 4, 450; Kant 1785/1998. 67).¹⁰ Azaz eleve a morális törvényhez fűződő érdek készítet minket arra, hogy szabadnak tekintsük magunkat. Ebben az esetben azonban nem tudnánk levezetni a szabadságból a ránk nézve kötelező érvényű morális törvényt.

A kiutat Kant – a tiszta ész antinómiáinak feloldásához hasonlóan – érzéki és intelligibilis világ szétválasztásában látja, amire öntevékeny képességeinkről, mindenekelőtt eszünkről való tudatunk jogosít fel. Mint ésszel rendelkező lények, az intelligibilis világhoz tartozónak tekintjük magunkat, és ezáltal az érzéki világ meghatározó okaitól függetlennek, vagyis szabadnak. Mint ilyeneknek, akaratunkra a morális törvény érvényes. A kötelezettséget viszont azáltal érzékeljük, hogy az érzéki világ (és egyszersmind az érzékfeletti) tagjaként nézünk cselekedeteinkre. Azaz más álláspontot foglalunk el akkor, amikor szabadon

⁸ Többen is felhívják a figyelmet arra, hogy úgy tűnik, a dedukció itt akár véget is érhetne: lásd például Michael H. McCarthy (McCarthy 1985. 34), valamint Tengelyi László (Kant 1785/1998. 78).

⁹ Erre utal Kant kérdése, amelyet a harmadik fejezet elején tesz fel, miután az első két gondolatmenetet összefoglalta: „Miért kell azonban alávetnem magam ennek az elvnek, mégpedig mint egyáltalában vett eszes lény, s miért tegye ennél fogva ugyanezt minden más, ésszel megáldott lény is?” (AA: 4, 449; Kant 1785/1998. 66–67). Az első fejezet utolsó bekezdésében Kant azt írja, hogy „a szabadság fogalmának a *tiszta* gyakorlati észből való dedukcióját s vele együtt a kategorikus imperatívusz lehetőségét” még nem tudja itt rögtön érthetővé tenni, ehhez némi előkészületre van szükség. Ennek során tudja majd megmutatni Kant, „mi lenne ez a harmadik, amire a szabadság utal”, amelyben az akarat fogalma összekapcsolódik az erkölcsi törvénnyel (AA: 4, 447; Kant 1785/1998. 65) – ez ad ugyanis választ a készítés miéértjére.

¹⁰ A probléma megoldásához lásd 450–452; 67–69.

működő okként gondolunk magunkra, mint akkor, amikor a morális törvénynek alávetettként. Ezzel Kantnak sikerült kitörnie a körből, és immár nincs akadálya, hogy összefoglaló választ adjon a „Hogyan lehetséges kategorikus imperatívusz?” kérdésre:

Így a kategorikus imperatívuszok annál fogva lehetségesek, hogy a szabadság eszméje engem egy intelligibilis világ tagjává tesz, miáltal ha csak az lennék, valamennyi cselekedetem mindenkor megfelelné az akarat autonómiájának; mivel azonban egyúttal az érzéki világ tagjának is látom magamat, ezért cselekedeteimnek meg *kell* felelniük a fenti autonómiának. Ez a *kategorikus* kellés szintetikus *a priori* tételt fejez ki, azáltal, hogy az érzéki vágyaktól afficiált akaratomhoz mint annak az ész szerinti legfőbb feltétele még az értelmi világhoz tartozó tiszta, önmagában gyakorlati akarat eszméje is hozzájárul; nagyjából úgy, ahogy az érzéki világ szemléleteihez is hozzájárulnak az értelem fogalmai – amelyek önmagukban csupán egyáltalában véve a törvényszerű formát jelentik –, és ezáltal *a priori* szintetikus tételeket tesznek lehetővé, melyeken minden természetmegismerés alapul. (AA: 4, 454; Kant 1785/1998. 70, Kant kiemelései.)

A morális törvény igazolása mégsem jut nyugvópontra: három évvel később *A gyakorlati ész kritikája* újra felveti a problémát, és másként oldja meg. „A tiszta gyakorlati ész alaptételeinek dedukciója” címet viselő fejezetben Kant a következőket írja:

A morális elv dedukciójának azonban, mellyel hiábavalóság próbálkozni, valami más lép a helyébe, valami egészen ellenkező, az nevezetesen, hogy a másik irányban elvégezhető ezen elv segítségével egy olyan kifürkészhetetlen képesség dedukciója, amelyet semmilyen tapasztalat nem bizonyíthat, de amelyet a spekulatív észnek legalább mint lehetőségét fel kell tételeznie [...], nevezetesen a szabadság képességéé. (AA: 5, 47; Kant 1788/2004. 60.)

Ezt a „hitellevél-státuszú” morális törvényt nevezi Kant „a tiszta ész faktumának”, a szabadsághoz való viszonyát pedig legfrappánsabban az Előszó egyik lábjegyzetében foglalja össze: a szabadság a morális törvény *ratio essendi*-je, míg a morális törvény a szabadság *ratio cognoscendi*-je (AA: 5, 4; Kant 1788/2004. 8).

Miért változtatta meg Kant a dedukcióval kapcsolatos stratégiáját? Külső hatásra, vagy az *Alapvetés*beli gondolatmenet immanens nehézségeit kiküszöbölendő? Egyáltalán: milyen előfeltevéseken nyugszik a korábbi mű érvelése? Ezekkel a kérdésekkel kommentárok és tanulmányok garmadája foglalkozott és foglalkozik, ami nem meglepő, hiszen egyrészt a kanti etika centrális problémájáról van szó, másrészt az *Alapvetés* gondolatmenetét szinte lehetetlen teljesen koherens módon rekonstruálni.

Anélkül, hogy a szakirodalmi viták részleteibe belemennénk, annyit leszögezhetünk, hogy *A gyakorlati ész kritikája* dedukció-fejezetének értelmezésében konszenzus uralkodik, ám az *Alapvetés* gondolatmenetét és a két írás összefüggését illetően alapjában véve két táborra szakadnak a kutatók. Az egyikbe azok tartoznak, akik szerint *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant a szabadságot még a moráltól függetlenül próbálta meg igazolni, és ebből a szabadságfogalomból kiindulva kísérelte meg megalapozni a morált. Ennek a lehetetlenségét belátva jutott el *A gyakorlati ész kritikájában* a faktum fogalmához és a dedukciónak ahhoz a megfordításához, amellyel ott találkozunk. A probléma felfedezéséhez pedig hozzájárulhatott Pistorius 1786 nyarán megjelent recenziója.¹¹ A kutatók másik csoportja egyetért azzal, hogy a 2. *Kritika* álláspontja szerint a szabadsághoz csak az erkölcsi törvényen keresztül vezet út, de azt állítják, hogy ehhez a belátáshoz Kant már az *Alapvetésben* eljutott, legfeljebb csak nem fejezte ki annyira egyértelműen, mint a három évvel későbbi műben. Ennek megfelelően nincs jelentős különbség a két írás között e tekintetben.¹²

A magam részéről fontos lépésnek tartom a faktum fogalmának bevezetését, és úgy vélem, Kant számára is csak az *Alapvetés* megjelenése után vált teljesen világossá a szabadság morális törvénytől független igazolásának lehetetlensége – ennyiben az első csoportba tartozó kutatókkal értek egyet.¹³ Még akkor is, ha a két mű közötti kontinuitást hangsúlyozóknak is van igazsága: az *Alapvetésben* rejtve már jelen van a gondolat. Hiszen különben Kant rögtön az elején lezárhatná a dedukciót, miután belátta, hogy mint ésszel és akarattal rendelkező lények szükségképpen szabadnak, s ezáltal az erkölcsi törvények alá tartozónak tekintjük magunkat. Ehelyett azonban azt kezdi el firtatni, vajon milyen érdekünk

¹¹ A recenzió az *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 1786. májusi számában jelent meg (lásd Bernd Ludwig már idézett cikkét: Ludwig 2010. 609–610).

¹² Az első csoportba tartozik többek között Herbert James Paton (Paton 1946. 203), Karl Ameriks (Ameriks 1981. 53 sk.), Henry E. Allison (Allison 1990. 201), Dieter Schönecker (Schönecker 1999. 314 sk.), Jochen Bojanowski (Bojanowski 2006. 207 sk.), Paul Guyer (Guyer 2007. 461) és Bernd Ludwig (Ludwig 2010. 600), a másodikba Bernard Carnois (Carnois 1987. 52), Dieter Henrich (Henrich 1975. 84–88), Michael H. McCarthy (McCarthy 1982. 169 sk.), Andreas Gunkel (Gunkel 1989. 213 skk.), Jürgen Freudiger (Freudiger 1993. 34 skk.) és Jens Timmermann (Timmermann 2003. 38, ill. Timmermann 2010. 82). A magyar szakirodalomban Tengelyi László a különbségeket hangsúlyozza (Tengelyi 1984. 68 skk.), Horváth Zoltán pedig doktori disszertációjában (Horváth 2011) a folytonosság mellett érvel.

¹³ Igazat adok Schöneckernek (Schönecker 1999. 311. jegyzet) és Ludwignak (Ludwig 2010. 611–612) abban, hogy a faktum gondolata már *A tiszta ész kritikája* 2. kiadásának *Paralogismus*-fejezetében is megvan (B431; Kant 1787/2009. 352), vagyis Kant az 1. *Kritika* átdolgozása idején kezdte másként látni a morális törvény dedukciójának problémáját. *A gyakorlati ész kritikája* fent idézett passzusának polemikus megfogalmazása pedig arra utal, hogy Kant tudatában volt a változtatásnak, még akkor is, ha explicit módon nem gyakorolt önkritikát. Mentségére legyen mondván, hogy többnyire másokat is név nélkül kritizál, a 2. *Kritika*-ban pl. Pistoriust vagy Garvét (lásd a kommentárokat: Beck 1960. 56 skk., Wood 2002. 26 skk., Klemme 2010. 12–18). Kantnak erre a – kor szokásainak teljesen megfelelő – eljárására John Éva hívta fel a figyelmemet. A vele folytatott inspiráló beszélgetésekből egyébként is sokat tanultam módszertani tekintetben.

fűződik ahhoz, hogy alávetjük magunkat a morális törvénynek. Majd következik a *circulus vitiosus* feltételezett vádja, ahol nyíltan megfogalmazódik a kérdés: vajon nem morális kötelezettségünk tudata miatt feltételezzük, hogy szabadok vagyunk. Jóllehet Kant megvédi magát ezzel a lehetséges ellenvetéssel szemben, érve korántsem meggyőző, hiszen azon alapul, hogy a szabadság eszméje által az intelligibilis világ tagjaként önmagára tekintő ember egyszersmind a morális törvényeket is kötelezőnek ismeri el a maga számára. De miként következik spontaneitásunk tudatából a kötelezettség érzése? Kant erre nem ad választ. A kapcsolatot szabadság és morális törvény között az a metafizikai belátás magyarázza, hogy az intelligibilis világ az érzéki alapja (AA:4, 453; Kant 1785/1998. 70). Az a példa is árulkodó azonban, amellyel „a közönséges emberi ész gyakorlati használatát” támasztja alá a dedukció helyességét a gondolatmenetet lezárandó: a jó erkölcsi példa hatására „a legelvetemültebb gonosztevő” is azt kívánja, bár szabad lenne a moralitását akadályozó hajlamaitól, ezáltal igazolva, hogy gondolatban a dolgoknak az érzéki világtól teljesen független rendjébe helyezi magát (ugyanott). Mindez azt jelzi, hogy a szabadsághoz bizonyos értelemben már itt is az erkölcsi törvényen keresztül vezet az út.

A bizonytalanságot az okozza, hogy az 1785-ös írásban még tisztázatlan a morális törvény létmódja.¹⁴ Kant az etikai előadásairól fennmaradt hallgatói jegyzetek tanúsága szerint már az 1770-es években világosan elkülönítette egymástól a morális törvény kétféle szerepét: egyrészt a cselekedetek megítélésének elve (*principium dijudicationis*), másrészt az akaratot befolyásoló elv (*principium executionis*).¹⁵ Ez utóbbi funkciójában sokáig kiegészítésre szorult (morális érzés, Isten feltételezése), hiszen Kant úgy gondolta, hogy egy a priori törvény önmagában nem elegendő hajtóereje a cselekvésnek. Az *Alapvetés* keletkezésének időszakában azonban már úgy véli, hogy a morális törvény önmagában képes meghatározni az akaratot.¹⁶ De miféle státusza van ennek az a priori elvnek, ha minden külső érdektől függetlenül alávetjük neki magunkat? A kérdés megválaszolásá-

¹⁴ Ennek következménye az a módszertani „keveredés”, amely az *Alapvetés* dedukcióját jellemzi, és amelyre Bernd Ludwig hívta fel a figyelmet (Ludwig 2010. 609 skk.). Véleménye szerint – mellyel egyetértek – az 1785-ös mű gondolatmenetében még spekulatív és gyakorlati érvek is szerepelnek a szabadság igazolására, A *gyakorlati ész kritikájában* azonban Kant végképp feladja a teoretikus bizonyítást, helyette megfordítja szabadság és morális törvény episztemikus függését: utóbbi a tiszta ész levezethetetlen tényévé válik, amely lehetőségfeltételeként a szabadsághoz vezet el bennünket. Ennek gyökere azonban szerintem a kategorikus imperatívusz (és a szabadság) ontológiai státuszának tisztázatlansága az *Alapvetésben*, illetve e státusz rögzítése a 2. *Kritikában*.

¹⁵ Lásd Kant morálfilozófiai előadásait: *Nachschrift Kaehler* (Kant 2004. 55–56), *Moralphilosophie Collins* (AA: 27, 274), *Praktische Philosophie Powalski* (AA: 27, 97–98). Az előadásjegyzetek datálásához lásd Werner Stark utószavát a *Kaehler Nachschrift* kiadásához (Kant 2004. 371–407), ill. Clemens Schwaiger cikkét (Schwaiger 2000). Utóbbi szerint a megkülönböztetést Kant a logikából vette át (Schwaiger 1999. 25, 94–95).

¹⁶ Ennek bizonyítéka az 1784–1785-ös előadásról fennmaradt jegyzet: *Moral Mrongovius II* (AA: 29, 625–626).

hoz a szabadság, a morális törvény „cserefogalma” helyzetének vizsgálata visz közelebb. Fentebb említettük, hogy gyakorlati szempontból Kant a szabadságot a cselekvő álláspontjaként ragadja meg: a szabadság olyan nézőpont, amelybe mint eszes lények belehelyezkedünk. Ebből azonban az következik, hogy amikor a morális törvénnyel mint a cselekedeteinket motiváló elvvel szembesülünk, akkor nem egyszerűen valaminek a helyességét látjuk be, hanem érvényesnek fogadunk el egy követelményt a magunk számára. Ez pedig azzal a perspektíva-váltással történik meg, amellyel az érzéki világtól elszakadva egy érzékfeletti, intelligibilis szférába, a szabadságéba helyezkedünk.

Világos tehát, hogy a morális törvény (és a szabadság) ontológiai státusza sajátos. Egyrészt létezése szubjektív abban az értelemben, hogy elválaszthatatlan a cselekvő egyes szám első személyű nézőpontjától. Másrészt nem semleges teoretikus belátás: egy bizonyos cselekvés igényét jeleníti meg a számunkra, követel tőlünk valamit.¹⁷ Noha a kategorikus imperatívusznak (és a szabadságnak) ez a speciális létmódja már az *Alapvetés*ből kihüvelyezhető, csak *A gyakorlati ész kritikájában* tudatosítja Kant egy új fogalom, a gyakorlati ész faktumának fogalma segítségével. Ebben a kanti etika esszenciáját összesűrítő terminusban, illetve magában a 2. *Kritikában* zárul le az a folyamat, amely az 1755-ös habilitációs írástól kezdve a szabadságot egyre szorosabban hozzákapszolja a morálhoz. Hiszen itt válik teljesen egyértelművé, hogy a szabadsághoz csak és kizárólag a morális tapasztalaton keresztül férközhetünk hozzá. Az alábbiakban azt elemezzük, hogy pontosan mit is jelent ez a szabadságra nézve.

II. AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNY FAKTUMA MINT A SZABADSÁG TAPASZTALATA

A gyakorlati ész kritikájában a szabadságfogalom háromféle jelentésben fordul elő. A transzcendentális szabadság az ész eszméje, az abszolút spontaneitás képessége, vagyis egy olyan intelligibilis ok fogalma, amelynek működése független az érzéki világtól, de amely mégsem törvény nélkül hat. Ezzel már találkozhattunk *A tiszta ész kritikája* 3. antinómiájában, de ott csak a lehetőségét láthatta be Kant. Itt viszont a gyakorlati ész a morális törvény faktuma által gyakorlati realitást teremt a számára. És ez maga a gyakorlati szabadság (a szabadság gyakorlati fogalma). Ezáltal Kant a szabadság fogalmának segítségével összekapcsolja a két *Kritikát*, egyúttal beilleszti a zárókövet az ész metafizikai rendszerének épületébe, amely egyszerre díszíti és összetartja azt.¹⁸ Egyben nyugvópontra juttatja a gyakorlati szabadság fogalmát, amely tulajdonképpen azonos a transzcendentá-

¹⁷ A kategorikus imperatívusz mint velünk szemben támadó döntésigény gondolatát lásd Tengelyi László kommentárjában (Kant 1785/1998. 14).

¹⁸ A hasonlatot lásd AA: 5, 3–4; Kant 1788/2004. 7–8.

lissal, amennyiben azt az erkölcsi törvényen keresztül megtapasztaljuk. Mielőtt ennek a tapasztalatnak a részletes elemzésébe fognánk, röviden említést kell tennünk *A gyakorlati ész kritikájának* harmadik szabadságfogalmáról.

A tiszta gyakorlati ész analitikájának kritikai megvilágítása című, az *Analitikát* lezáró és a *Dialektikához* átvezető fejezetben Kant – immár harmadszor a műben – gyakorlati és spekulatív ész viszonyával foglalkozik. Ez volt az *Előszó* és a *Bevezetés*, valamint a dedukció-fejezetet követő rész témája is; általánosságban elmondható, hogy a 2. *Kritika* központi problémája ez a kapcsolat. Ily módon talán nem túlzás azt állítani, hogy a mű (nem is annyira rejtett) vezérfonala a rendszerproblematika, ahogyan azt Kant már az *Alapvetésben* előre jelezte.¹⁹ Mivel pedig a szabadság fogalma a kapocs a gyakorlati és a teoretikus ész között, érthető, hogy éppen ezekben a részekben kerül centrumba. A transzcendentális és gyakorlati szabadság mellett az analitika kritikai megvilágításában Kant bevezeti a komparatív, avagy pszichológiai szabadság fogalmát, amelynek éppúgy megvoltak az előzményei az 1. *Kritikában*, sőt már az 1770-es évek végén keletkezett *Metafizika-előadásban*, ahogy a másik kettőnek.²⁰ A kontextusok és a problémák azonban időközben átalakultak. Itt, *A gyakorlati ész kritikájában* azt mutatja meg Kant, hogy a szabadságot a cselekedetek determináltságával szemben csak egy transzcendentális, vagyis időn kívüli okság mentheti meg. Hiszen a cselekvés pillanatában soha nem vagyunk szabadok, és ezen az sem segít, ha az empirikus pszichológiához fordulva egyfajta pszichológiai (komparatív) szabadságra hivatkozunk: arra, hogy cselekedeteink belőlünk magunkból erednek, eszünk közreműködésével. Hiszen lényegtelen – mondja Kant –, hogy materiális (fizikai okok által meghatározott) vagy – Leibnizet követve – spirituális (képzetek által irányított) automatáknak tartjuk magunkat; egyik esetben sem rendelkezünk nagyobb szabadsággal, mint a sültet forgató nyárs, amely, ha egyszer felhúzták, magától működik (AA: 5, 97; Kant 1788/2004. 117–118).

A fent említett metafizikai előadásból ismerős hasonlattal arra világít rá Kant, hogy amíg a szabadságot nem helyezzük az érzéki világon kívülre, addig nem tudjuk megvédeni a determinizmus ellenében. De nemcsak erre a problémára jelenti az egyetlen megoldást érzéki-időbeli és intelligibilis-időtlen elkülönítése, hanem arra a teológiai nehézségre is, amely az 1770-es évek végéről származó szöveg fő kontextusa: isteni teremtettségünk – úgy tűnik – felment minket a morális felelősség alól, hiszen akaratumk működése, még ha közvetett módon is, de Istentől függ. Ott Kant azzal hárította el ezt a szabadsággal szembeni ellenvetést, hogy pszichológiai-gyakorlati szabadságunkra, a cselekedeteinket kísérő empirikus spontaneitás-tudatra hivatkozott. Ez az út azonban 1788-ban már nem

¹⁹ AA: 4, 391; Kant 1785/1998. 20. Ezt hangsúlyozza Lewis White Beck (Beck 1960. 47) és Allen Wood (Wood 2002. 26) is.

²⁰ Lásd *A tiszta ész kritikája* Kánon-fejezetét (A803/B831; Kant 1787/2009. 626–627) és a *Metafizik* L₁-t (AA: 28, 267).

járható, mert gyakorlati szabadság és pszichológiai-empirikus szabadság élesen elválík egymástól. Kant itt, *A gyakorlati ész kritikájában* a transzcendentális idealizmus „csodafegyverét” veti be (véleményem szerint nem sok sikerrel): Isten nem az ember mint érzéki lény, hanem az ember mint noumenon teremttője, ezért nem vádolható azzal, hogy érzéki világbeli cselekedeteit meghatározza.²¹

A pszichológiai-komparatív szabadság tehát a 2. *Kritikában* már csak annak demonstrálására jó, hogyan *nem* lehet megvédeni a szabadságot. Ez azt mutatja, hogy Kant végleg száműzi az empíriát a fogalomnak még a környékéről is. Ám amellet az 1770-es évektől kitart, hogy a szabadság nem pusztán elméleti fogalom, hanem olyan álláspont, olyan, immár egyértelműen morális tapasztalat, amely hatást gyakorol cselekedeteinkre. A fejezet hátralévő részében ezt a tapasztalatot próbálom meg minél pontosabban elemezni, hiszen ez képezi a kanti etika magját, és egyben ez áll e tanulmány középpontjában is.

Többször említettük, hogy *A gyakorlati ész kritikája* a szabadsághoz egyféle hozzáférést enged meg, a morális törvény általit. A kategorikus imperatívuszot kell tehát megvizsgálnunk, ha a kanti szabadságfogalomról szeretnénk közelebbit megtudni. Noha Kant nem teszi explicitté, a 2. *Kritikát* olvasva felfigyelhetünk egy olyan kettősségre, amely az erkölcsi törvény – az előadásokban többször is megkülönböztetett – kettős funkciójából eredeztethető. Egyrészt etalonként a cselekedetek megítélését szolgálja, másrészt a végrehajtás elveként a morális tettek motivációs forrása. Az *Analitika* első felében, ahol Kant bevezeti etikájának alapfogalmait, megadja a kategorikus imperatívusz formuláját, és igazolja szabadság és morális törvény kölcsönös implikációját, az előbbi szerep uralkodik, a dedukciót közvetlenül megelőző oldalaktól kezdve pedig az utóbbi. Mivel a szabadság gyakorlati fogalma, vagyis a cselekvés során kibontakozó tapasztalata a morális törvényt mint principium executionist követeli meg, a továbbiakban mi is csak ezzel foglalkozunk, így figyelmen kívül hagyjuk a principium dijudicationisként betöltött szerepét és ezzel együtt olyan, egyébként fontos és gyakran vitatott témákat, mint a maxima fogalmának jelentése vagy a kategorikus imperatívusz formulái. Csak annyit jegyzünk meg, hogy a megítélés elveként a morális törvény erkölcsi rendet visz a cselekedetekbe. Ilyenkor kívülről, a néző álláspontjáról és tisztán spekulatív módon alkalmazzuk az elvet.

Amikor azonban a morális törvény működésbe jön, „feltolul” (*aufdringt*) bennünk – a cselekvés erkölcsi konfliktusszituációiban –, akkor olyan tapasztalatra teszünk szert, amely elválaszthatatlan az egyes szám első személyű perspektívától.²² Személyesen tőlünk követel meg egy bizonyos tettet, minket próbál rá-

²¹ AA: 5, 102; Kant 1788/2004. 123–124. A gondolatmenet azért sántít, mert érzéki természetünk intelligibilis lényegünk megnyilvánulása, így ha ez utóbbit Isten teremttette, akkor végső soron az előbbinek is oka. Kritikusan viszonyul az érvehhez Lewis White Beck (Beck 1960. 207) és Giovanni B. Sala is (Sala 2004. 223).

²² AA: 5, 31; Kant 1788/2004. 41. A két nézőponthoz (szemlélő és cselekvő) lásd Beck kommentárját (Beck 1960. 29 skk.).

venni valami olyasmire, ami ellenkezik a pillanatnyi (vagy akár távolabbi) érdekünkel, vágyunkkal, hajlamunkkal. Kényszerítő erővel hat ránk. Ez a kényszer azonban nem külső, hiszen a morális törvénynek mi magunk vagyunk a forrása. Éppen ezért egyszersmind a szabadság tapasztalata is.²³ Amikor Kant a *Mozgatórugó fejezet*ben leírja az erkölcsi törvény pszichológiai hatásmechanizmusát, két aspektusra bontja azt az érzést, amelyet kivált belőlünk. Egyrészt hajlamaink letörésével megaláz minket érzéki mivoltunkban, másrészt viszont tiszteletet kelt önmagunk mint a törvény hordozói iránt. Az előbbi a kényszer, az utóbbi az önmagán felülemelkedni képes ember szabadságának tapasztalata.²⁴

Kant egyértelműen ki is mondja, hogy a morális törvény tudata és szabadságunk tudata ugyanaz; éppen ezért teremt a morális törvény a szabadság számára gyakorlati realitást.²⁵ Ennek a tudatnak a korrelátuma nem egy tárgy, hanem egy proposíció: tudom, hogy valamit meg kell tennem.²⁶ Nem egy ténynek a tudata azonban, hanem egy parancsnak.²⁷ Ráadásul olyanak, amelyet én adok saját magamnak. Vagyis a tudat maga aktivitás, „cselekvés”.²⁸ És ebben a szabadságnak egy másik rétege tárul fel. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy a morális törvénnyel szembesülve önmagunk legyőzésének lehetőségével találkozunk, hanem arról is, hogy magát ezt a lehetőséget mi teremtjük meg. Bármennyire kényszerítően lép fel ugyanis az erkölcsi törvény, az, hogy magunkra vesszük-e, rajtunk áll.²⁹ A szabadságnak egy második, metaszintjét fedezhetjük itt fel: a szabadság (és a moralitás) álláspontjára helyezkedés maga is a szabadság megnyilvánulása. Ezzel függ össze az is, hogy Kant morális relevanciát tulajdonít saját

²³ Jeanine Grenberg a kategorikus imperatívusz tapasztalatát a „szabadság fenomenológiai arcanak” nevezi (2010b. 127–128). Nem értek egyet Bojanowskival (2007. 224), aki szerint a szabadságnak csak negatív értelemben vagyunk közvetlen tudatában (semmilyen érzéki eredetű mozgatóók nem kényszerít), a pozitív fogalomhoz reflexió révén jutunk. Ugyanezt állította Mittelholz Iván is egy vitában a 2007-ben az ELTE Újkori Filozófiatörténet Doktori Iskola és a Magyar Fenomenológiai Egyesület által szervezett Kant-napon. Kant ugyanis többször is úgy fogalmaz, hogy a „soll”-ból *következik* a „kann” (AA: 5, 30; Kant 1788/2004. 40, AA: 6, 50, 62; Kant 1980. 177, 187), a morális törvény működésének kanti leírásából azonban számomra egyértelműnek tűnik, hogy magában a tapasztalatban jelen van a szabadság is, nem utólag következtetünk rá. Ennek alátámasztására lásd a továbbiakat.

²⁴ AA: 5, 72–75; Kant 1788/2004. 90–93. A morális tapasztalat e kettősségéhez lásd Gerhard Krüger már idézett könyvét (Krüger 1967/1931. 67–70). A kettősség leírása megtalálható Benjamin J. Bruxvoort Lipscombnál is (Lipscomb 2010. 65).

²⁵ AA: 5, 42, 46, 49, 55; Kant 1788/2004. 53, 58, 61–62, 68–69.

²⁶ Arra, hogy proposicionális tudatról van szó, Pawel Luków hívta fel a figyelmet (1993. 210 sk.).

²⁷ Giovanni B. Sala egy normatív realitás tudatának mondja (Sala 2004. 101), Maximilian Forschner pedig – Dieter Henrichre hivatkozva (lásd Henrich 1973. 228 sk.) – az erkölcsi belátással kapcsolatban „Anspruch”-ról beszél (Forschner 1974. 226). Lásd még Bryan Lueck cikkét (Lueck 2009. 604 sk.), valamint Tengelyi László könyvét (1998. 325) és kommentárját az *Alapvetés*hez (Kant 1785/1998. 12).

²⁸ Lásd Marcus Willaschek könyvét (1992. 179 skk.). Vö. AA: 5, 3; Kant 1788/2004. 7.

²⁹ Lásd Gerhard Krüger: a szabadság egyrészt faktum, másrészt posztulátum (Krüger 1967/1931. 13), valamint Bernard Carnois: az autonómia egyszerre adottság és ugyanakkor kötelesség, egy megvalósítandó ideál (Carnois 1987. 73, 75, 80).

(és más filozófusok) etikai elméletének annak ellenére, hogy többször is hangsúlyozza: a helyes viselkedést nem a filozófusoktól kell megtanulni, hiszen ennek szabálya, a kategorikus imperatívusz „a legközségesebb emberi észben” is megtalálható. De éppen mivel működése a mi szabad hozzájárulásunkat is feltételezi, képesek vagyunk elnyomni magunkban, vagy legalábbis ilyen-olyan érvekkel elhomályosítani, s itt jut szerephez az igazi filozófus, aki kérlelhetetlenül állítja elénk az erkölcsi törvényt a maga tisztaságában.³⁰ Annnyiban azonban a kétféle szabadság nem választható el egymástól, hogy a morális törvény a maga valójában tulajdonképpen nem is létezik anélkül, hogy magunkra nézve kötelezőnek fogadnánk el. Abban a pillanatban, amikor megszólal bennünk, már a szabadság (és az intelligibilis világ) nézőpontján vagyunk, s a kényszer mellett annak a lehetőségét is megtapasztaljuk, hogy egy belőlünk fakadó törvénynek engedelmeskedve kiemelkedhetünk a hajlamaink és vágyaink által meghatározott célok és a hozzájuk vezető eszközök összefüggéséből.

A gyakorlati ész faktumának fogalma mögött tehát sajátos tapasztalat rejtőzik – ennek pontos fenomenológiai leírását próbáltuk meg rekonstruálni Kantnak a műben itt-ott szétszórt mély elemzéseiből. Mint láttuk, a morális törvény tudata egyszerre egy velünk mint véges eszes lényekkel szemben támasztott követelmény, azaz kényszer tudata, de éppen ezen keresztül szabadságunk megnyilatkozásáé is. A szabadság ily módon sem nem antropológiai, sem nem ontológiai jellegzetessége az embernek – egyáltalán nem is nevezhető tulajdonságának –, hanem egyes szám első személyű morális tapasztalata. Ezt jelenti, hogy a szabadságnak – ahogy Kant fogalmaz – gyakorlati (és nem teoretikusan igazolt) realitása van. A szabadság tehát elválaszthatatlan a morális törvénytől, és ez a kanti etika interpretációtörténetének kezdeteitől szálla volt az értelmezők jó része szemében.³¹ Ha a szabadság a kategorikus imperatívuszon keresztül az erkölcsi értelemben vett jóval kapcsolódik össze, mi lesz a rossz cselekedetek beszámíthatóságával? Hiszen amikor nem az erkölcsi törvénynek engedelmeskedünk, akkor hajlamaink, vágyaink határoznak meg minket, s minthogy ezek az érzéki világhoz tartozó okok, maguk is determináltak. Vagyis csak akkor vagyunk szabadok, ha a jót tesszük, ráadásul tisztán a törvény kedvéért.

Azt hiszem, ennek a klasszikus ellenvetésnek a fenti elemzések tanulságait levonva viszonylag könnyen kihúzhatjuk a méregfogát. A morális törvény hatásmechanizmusa ugyanis nem olyan, mint a természeti okságé (vagyis a hajlamoké): csupán motiválja a cselekvést, nem determinálja. Ennek megfelelően Kant

³⁰ Erről Kant még az *Alapvetés*ben ír, lásd AA: 4, 389–390, 404–405; Kant 1785/1998. 19, 29. A morálfilozófia erkölcsi relevanciájához lásd Gerhard Krüger már többször hivatkozott könyvét is (Krüger 1967/1931. 74–75), aki *Az erkölcsök metafizikájának* azt a kijelentését idézi, hogy az erkölcsöknek egy metafizikájával rendelkezni maga is kötelesség (AA: 6, 216; Kant 1991. 309).

³¹ Az első kritikus Reinhold volt, akit az azóta eltelt több mint 200 évben sokan követtek (lásd Jochen Bojanowski listáját: Bojanowski 2007. 207).

nem a törvény hatásában, hanem a „hatályában” látja a szabadság megnyilvánulását; abban, hogy magunkra nézve kötelezőnek ismerjük el akkor is, ha éppen nem engedelmességek neki.³² A szabadság „ideje” tehát még a jó vagy rossz közötti döntés előtti. De – kérdezhetünk tovább – mi történik a döntés meghozatalakor? Miért fogadjuk el (vagy nem fogadjuk el) a morális törvény követelését? Vajon ez nem valamiféle szabadság megnyilvánulása? Annak kell lennie, másként nem lehetnénk felelősek a tetteinkért. Úgy tűnik, Kantnak itt fel kell tételiznie egy másik fajta szabadságot, s ezt a kutatók egy része megtalálni véli legkésőbb az 1790-es évek műveiben, *A vallás a pusztá és határain belül* címűben és *Az erkölcsök metafizikájában*. A III. és a IV. részben ennek a problémának járunk utána, vagyis azt vizsgáljuk meg, valóban bevezet-e Kant egy új (morálisan semleges) szabadságfogalmat, s ha igen, ez hogyan viszonyul *A gyakorlati és kritikája* gyakorlati szabadságfogalmához. Mindez elsősorban abból a szempontból érdekel minket, hogy a késői művek hozzátesznek-e, és ha igen, mit, ahhoz a szabadságtapasztalathoz, amely az *Alapvetésből* és a *2. Kritikából* bomlott ki.

III. SZABADSÁG ÉS ROSSZ: A VALLÁS A PUSZTA ÉS HATÁRAIN BELÜL

Azok a Kant-kutatók, akik az 1790-es évek nagyobb lélegzetű etikai tárgyú írásait, *A vallás a pusztá és határain belül* és *Az erkölcsök metafizikáját* a szabadságfogalom nézőpontjából vizsgálták, szinte kivétel nélkül a beszámíthatóság problémájára adott válaszként kezelték a műveket. Egyik csoportjuk úgy látta, hogy ezekben Kant újragondolja és korrigálja szabadságfelfogását, mégpedig a rossz cselekedetekért való felelősség fényében.³³ Az imént utaltam a problémára és arra, hogy a magam részéről miért nem látok itt nehézséget. A másik csoport tagjai folytonosságot érzekeltek az *Alapvetéssel*, illetve a *2. Kritikával*: azokban már meglevő gondolatok kibontását vélték tetten érni a két írásban.³⁴ Közös voná-

³² A „hatály” kifejezést Horváth Zoltántól vettem át, aki tanulmányában (Horváth 2008) részletesen tárgyalja a problémát a prekritikai írásoktól *Az erkölcsök metafizikájáig*. Jochen Bojanowski (2007. 219 sk.) is ugyanezt az álláspontot képviseli, és azt állítja, hogy a félreértés a tiszta gyakorlati ész és a szabadság mint olyan téves azonosításán alapul. Valójában Kant a szabadság *pozitív* fogalmával veszi ekvivalensnek a morális törvény által meghatározott akaratot. Ő is hangsúlyozza azt, amit Nelson Potter (1974. 594 skk.), hogy ti. a szabadság képesség (*power*). Lásd még Allen Wood (Wood 1984. 79): a gyakorlati szabadság az autonóm cselekvés képessége (*capacity*), nem megvalósulása.

³³ Pl. Emil Fackenheim (1954. 340 sk.) és Birger Ortwein (1983. 145).

³⁴ Ez utóbbi értelmezés legnagyobb hatású képviselője Henry E. Allison, aki – Andrews Reath-re hivatkozva – Kant cselekvésméletének középpontjába az ún. „incorporation thesis”-t állítja, vagyis a filozófusnak azt a gondolatát, hogy a hajlamot (vagy az erkölcsi törvényt) *fel kell hogy vegyük (incorporate)* a maximába ahhoz, hogy motiváljon minket (lásd Allison 1990. 3–6). Ezt az elképzelést, amely explicit módon a *Vallásban* jelenik meg (vö. AA: 6, 23–24; Kant 1980. 144–145), Allison már az *Alapvetés* és *A gyakorlati ész kritikája* cselekvésméletére is jellemzőnek tartja, ezért nem lát cezúrát a két utóbbi és az előbbi mű között. Az intelligibilis és érzéki világ „két nézőpont” értelmezésével pedig – amelyet korábbi könyvé-

sa azonban mindkét értelmezési iránynak, hogy a *Vallást* tisztán morálfilozófiai műként kezelik.³⁵

Az 1990-es évek végétől kezdve azonban megjelennek olyan hangok is, amelyek szerint e késői írásokat nem értelmezhetjük minden további nélkül az erkölcsi beszámíthatóság vezérfonalán, mert egészen más kontextusokhoz és kérdésfeltevésekhez kötődnek.³⁶ Ez az irányváltás összefügg azzal az általános igénnyel, hogy a kanti etika „nem tiszta” részét, a „morális antropológiát” is komolyan kell venni, ugyanakkor pontosan meg kell határozni a viszonyát az *Alapvetés*ben és *A gyakorlati ész kritikájában* kifejtett „tiszta etikához”.³⁷ Ennek következtében megváltoztak az interpretáció súlypontjai: a *Vallást* és *Az erkölcsök metafizikáját* már nem annyira az *Alapvetés* és a 2. *Kritika* problémáinak megoldáskísérleteként olvassák a Kant-kutatók, hanem éppenséggel a morális antropológia és az emberre alkalmazott empirikus etika részeként, és ebből kiindulva próbálják tisztázni ez utóbbiakkal való összefüggéseiket. Egyszersmind kitágul az etikai vizsgálódások horizontja, s az 1780-as és 1790-es évek kisebb alkalmi tanulmányai is helyet kapnak benne.³⁸

Ami számunkra ebből az interpretációtörténeti fordulatból fontos, az annak az evidenciának a kérdésessé válása, hogy a *Vallást* és *Az erkölcsök metafizikáját*

ben fejtett ki bővebben (Allison 1983) – kibékíti egymással a szabadság mint autonómia és a felelősség látszólagos ellentmondását. Az *Alapvetés* és *A gyakorlati ész kritikája*, ill. a *Vallás* közötti kontinuitás mellett érvel még többek között John Silber (Silber 1960. lxxx skk.), Klaus Konhardt (Konhardt 1988. 400) és Hud Hudson (Hudson 1991. 180).

³⁵ Heiner F. Klemme használja a „morálfilozófiai interpretáció” kifejezést, amellyel a maga részéről szembehelyezkedik, lásd Klemme 1999. 126.

³⁶ Pl. Michalson 1990. 52 és Klemme 1999. 126–127.

³⁷ A „morális antropológia” fogalmához lásd *Az erkölcsök metafizikáját* (AA: 6, 217; Kant 1991. 310). Az *Alapvetés*ben „gyakorlati antropológiának” nevezi Kant az etika nem tiszta részét (AA: 4, 388; Kant 1785/1998. 17). Szerintem a kettő ugyanaz, annál is inkább, mert mindkét szöveghelyen az erkölcsök metafizikájának mint az etika tiszta részének az ellenpárja.

³⁸ Az új tendencia elindítója Allen Wood 1999-es könyve. Jelentősebb képviselői: G. Felicitas Munzel (Munzel 1999), Robert Louden (Louden 2000) – a „nem tiszta” etika terminust is tőle vettem át, Sharon Anderson-Gold (Anderson-Gold, 2001), Patrick R. Frierson (Frierson 2003), Pablo Muchnik (Muchnik 2006). Ennek az értelmezési trendnek is vannak azonban előzményei: Josef Bohatec már 1938-ban megjelent könyvében azt állítja, hogy a rossz problémáját Kant kezdettől fogva történelemfilozófiai perspektívába helyezi (Bohatec 1938. 165), ezért az 1780-as évek történelemfilozófiai tárgyú írásait is be kell vonni a *Vallás* interpretációjába (uo. 179). Gerhard Krüger a művet „a morális élet antropológiájaként” aposztrofálja (Krüger 1967/1931. 42 – kiemelés az eredetiben). A *Vallás* mint antropológiai mű értelmezésének lehetőségét vetette fel Vidrányi Katalin is az 1970-es évek elején, amikor *Második fordulat* című tanulmányában (Vidrányi 1998), illetve a mű magyar fordításához készített jegyzetében (Kant 1980. 401–405) azt állította, hogy ez a szöveg ad választ az elsőként *A tiszta ész kritikájában* felbukkanó (A804/B832–805/B833; Kant 1787/2009. 627) három kérdést (Mit lehet tudnom? Mit kell tennem? Mit szabad remélnem?) kiegészítő és egybefoglaló negyedik kérdésre (Mi az ember?) – ez utóbbi az 1793. május 4-i Stäudlin-levélben (AA: 11, 429) és a Pölitiz-féle metafizikai előadásokban (AA: 28, 533–34), valamint a Jäsche-Logikában (AA: 9, 25) jelenik meg. Etika és történelemfilozófia – általánosabban: kritikai rendszer és történelemfilozófia – összekapcsolására tett kísérletet Emil Fackenheim a *Kant-Studien* 1956–1957-es számában megjelent cikkében (lásd Fackenheim 1956–1957).

minden további nélkül az a priori etikai művek egyenes folytatásának, azokkal homogénnek tekintjük. Mielőtt tehát a szabadság fogalmát közelebbről megvizsgálnánk ezekben a szövegekben, először a kontextusukat, az őket vezérlő kérdéseket, illetve a módszerüket kell tisztáznunk. Ezek természetesen eltérőek a két mű esetében, így külön-külön kell őket szemügyre vennünk, összehasonlítva az *Alapvetés* és *A gyakorlati ész kritikája* kiindulópontjával. Csak ezután térhetünk rá tulajdonképpeni feladatunkra, a késői írásokban megjelenő szabadságfogalom és szabadságtapasztalat elemzésére.

Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant egyértelműen megjelöli a mű célját: „a moralitás legfőbb elvének felkutatása és rögzítése”, azaz az etika megalapozása. (AA: 4, 392; Kant 1785/1998. 20, Kant kiemelése) *A gyakorlati ész kritikájának* összetettebb feladata van az *Előszó* és a *Bevezetés* tanúsága szerint: először meg kell mutatnia, hogy „létezik tiszta gyakorlati ész”, mégpedig a teljes gyakorlati képesség kritikája révén. Ha ez sikerül, akkor – mivel a tiszta gyakorlati ész létezése maga után vonja a transzcendentális szabadság létezését, amelynek az elméleti lehetőségét *A tiszta ész kritikája* biztosította – a szabadságból kiindulva lehetőség nyílik az ész gyakorlati és elméleti használatának összekapcsolására (AA:5, 3–5; *GYÉK* 7–9). Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, annyit kétségtől megállapíthatunk, hogy bizonyos értelemben a 2. *Kritika* megismétli az etika megalapozását, ugyanakkor továbblép az ész teljes rendszerének felépítése felé. Mindezt a már *A tiszta ész kritikájából* ismert transzcendentálfilozófiai vizsgálat keretein belül.

A *Vallást* Kant az első kiadáshoz írott Előszóban morál és vallás viszonyának taglalásával indítja. Ezzel a kérdéssel már a kritikai fordulat előtt is sokat foglalkozott, az azonban, ahogyan itt tárgyalja, leginkább *A gyakorlati ész kritikája* dialektikájában elmondottakra emlékeztet: a morál, amennyiben a kötelességek felismeréséről és teljesítéséről van szó, nem szorul rá Isten létezésének feltételezésére; megáll önmagában. Ha azonban figyelembe vesszük, hogy véges, boldogságra törekvő lényekként szükségképpen feltesszük magunknak a kérdést: ha megteesszük, amit a kötelesség parancsol, mit várhatunk, vajon boldogok leszünk-e, akkor mégiscsak eljutunk a valláshoz. Mégpedig a (világbéli) legfőbb jó eszméjének közvetítésével, amelyben egyesül a gyakorlati ész törvényhozása (a kötelesség) és a természeté – hiszen a kötelességteljesítéssel arányos boldogság, amely a legfőbb jó másik eleme, a (fizikai és pszichikai) természettörvények által kormányzott érzéki világhoz tartozik.³⁹ Ennek a legfőbb jónak a lehetőségfeltételeként kell posztulálnunk Isten és a túlvilág létezését. A *Vallásnak* a 2. *Kritikával* összecsengő *Előszavát* követő első fejezete azonban, amely eredetileg önálló értekezésként jelent meg a *Berlinische Monatschrift* 1792. áprilisi számában, mintha egyáltalán nem kapcsolódna az *Előszóhoz*; egészen más témát vesz

³⁹ Az alapvető hasonlóság mellett hangsúlyeltolódások és apró, ámde fontos különbségek találhatók a két mű között a legfőbb jó fogalmát illetően. Erre itt nincs módunk kitérni.

elő. Központi kérdése az emberi nem jó, avagy rossz volta, a fejlődés lehetősége vagy lehetetlensége. Itt vezeti be Kant azt a fogalmat, amely több kortársa szemében is botránykő lett, s amelyről ma is élénk vita folyik, a gyökeres rossz fogalmát.⁴⁰ Minthogy ez szoros összefüggésben áll a szabadsággal, érdemes közelebbről megvizsgálnunk, természetesen csupán azokra az aspektusaira korlátozódva, amelyek a szabadságprobléma szempontjából fontosak.

Kant abból indul ki, hogy ugyan az ember eredeti adottságai (*Anlage*) önmagukban jók, mégis megvan benne – az egész nemre jellemzően – a rosszra való hajlandóság (*Hang*), az a késztetés, hogy a morális törvényt alárendelje a hajlamaiból következő motivációknak. Ez egyfelől velünk született adottság, másfelől viszont úgy kell tekintenünk, mint szabadságunk megnyilvánulását, hiszen különben nem lehetnénk morálisan beszámíthatók. Ez az ellentmondásos fogalom, amely a mű első részének centruma és a következőkben kifejtett kanti vallásfilozófia kiindulópontja, itt jelenik meg először az életműben. Ugyanakkor nem teljesen előzmények nélküli, s főként nem írja felül a korábbi etikai elméletet.⁴¹ Inkább arról van szó, hogy – amint arról fentebb szó esett – az 1780-as évek két nagy etikai művének elsődleges célja a morál megalapozása volt, annak megmutatása, hogy „létezik tiszta gyakorlati ész”. Itt nem foglalkozott Kant azazal, hogy ez miként fejti ki hatását az emberben.⁴² A *Vallás*ban viszont, amely – a kanti etika részeként tekintve – a fentiek szerint már a morálfilozófia kidolgo-

⁴⁰ A leghíresebb kritika talán Goethéé, aki a Herder-házaspárnak 1793 júniusában írott levelében a következőképpen fogalmaz: „Kant, miután egy hosszú emberéletem töltött el azzal, hogy megtisztítsa filozófiai köpenyét mindenfajta előítélet piszkától, azt most szégyenletesen bemocskolta a gyökeres rossz szennyével, úgy, hogy még a keresztények is indíttatva érezhetik magukat arra, hogy megcsókolják e köpeny szélét.” (*Goethes Briefe*. Hamburger Ausgabe in 4 Bänden. Christian Wegner Verlag, Hamburg. 1962–1968, 2. kötet, 166. A fordítást Vidrányi Katalintól vettem át: Kant 1980. 401.)

⁴¹ Annak a gondolatnak az első megjelenését, hogy az emberi nem mint olyan rossz Éric Weil (1970. 144, 146) és Bernard Carnois (1987. 114) – utóbbi Paul Ricœurre hivatkozva – Kantnak a Lavaterhez írott 1775. április 28-i levelében (AA: 10, 167–170, 168) lokalizálják. Az utóbbi húsz év szakirodalmát tekintve többen is elfogadják, hogy a rossz nem a *Vallás*ban bukkan fel először, de arról vita folyik, hogy eredetét és történelmi szerepét Kant ugyanúgy látta-e az 1780-as, illetve az 1790-es években. Vannak, akik mellett érvelnek – újabban pl. Samuel Duncan (2011. 138 skk.) és Pablo Muchnik (2010. 123) –, hogy az 1780-as években Kant még a hajlamokból eredeztette a rosszat, s éppen ennek a beszámíthatóság követelménye miatti tarthatatlansága vezette el őt a *Vallás*ban képviselt állásponthoz, hogy tudniillik a rossz szabadságunk műve. Mások úgy gondolják, hogy már az *Alapvetés*ben, illetve *A gyakorlati ész kritikájában* is a szabadsághoz köti Kant a rosszat. Olivier Reboul pl. (1971. 71–72) az *Alapvetés*nek arra a helyére (AA: 4, 457–58; Kant 1785/1998. 72–73) hivatkozik, ahol Kant arról a „Nachsicht”-ről ír, amellyel az akarat a hajlamoknak befolyást enged a maximára. Gordon E. Michalson (1990. 41) abban is különbséget lát a korábbi és a későbbi művek között, hogy az 1780-as évek történelemfilozófiai írásaiban a rossz még a társadalmi haladás eszköze, később viszont a gátja.

⁴² Persze Kant ezekben az írásokban is a véges eszes lényben működő tiszta gyakorlati ész-t vizsgálja, s *A gyakorlati ész kritikájában* külön fejezet szól a morális törvény által kiváltott érzésekről (a már korábban említett hajtórugó-fejezet), mégsem „ereszkedik le” arra az antropológiai szintre, amelyre a *Vallás*. A kanti morálfilozófia különböző síkjainak megkülön-

zásához tartozik, természetes módon kerülnek elő a morális törvény működését akadályozó antropológiai sajátosságok, illetve az ezekre épülő és ugyanakkor a hatásukat ellensúlyozó vallás.⁴³

Az írás középpontjában nem annyira az egyén, mint inkább az emberi nem és annak történelmi sorsa áll, ami az 1780-as évek történelemfilozófiai cikkeivel rokonítja.⁴⁴ Ezzel párhuzamosan a vizsgálódás módszere is eltér a tiszta morál-filozófiában alkalmazottól: hibrid, hiszen empirikus és transzcendentálfilozófiai elemeket egyaránt tartalmaz.⁴⁵ Ez közelebbről azt jelenti, hogy a gyökeres rosszról mondtak – annak ellenére, hogy Kant empirikus megfigyelésekből indul ki – nem ténykijelentések, hanem a morális beszámíthatóság feltételeit biztosító pedagógiai célzatú állítások.⁴⁶ Maga Kant írja, hogy a velünk született rossz tétele a morális dogmatikában érdektelen, a morális aszketikában viszont többet mond, mégpedig azt, hogy a morális adottság kifejlesztésénél a kiindulópont nem lehet ártatlanságunk feltételezése (AA: 6, 50–51; Kant 1980. 177–178). Már csak azért sem, mert a legnagyobb morális veszélyt az ember számára az önbecsapás jelenti, az, hogy ha – szerencsés körülményeknek köszönhetően – elkerüljük a törvényszegést, mindjárt erkölcsösnek képzeljük magunkat.⁴⁷ Egyébként az egész gyökeres rosszról szóló fejezet tele van „normatív” érvekkel, vagyis olyanokkal, amelyek valamiféle „kell”-re alapoznak.⁴⁸ *Ad hominem*

böztetéséhez lásd Lewis White Beck kommentárját (1960. 54), habár ő a *Vallást* nem sorolja egyikhez sem.

⁴³ Lásd Weil 1970. 148–149, 157.

⁴⁴ Már Josef Bohatec felhívta a figyelmet erre a kapcsolatra (1938. 165, 179). Újabban lásd O'Connor 1985. 298 és Anderson-Gold 2001. 31–32, 39, 42.

⁴⁵ Stephen R. Palmquist „kvázi-transzcendentálisnak” nevezi (Palmquist 2008), Norbert Fischer pedig Kant saját (pejoratív) kifejezését fordítja ellene, amikor „Bastarderklärung”-ként aposztrofálja ezt a módszert (Fischer 1988. 39, 41). A kevert jellegre Peter D. Fenves (2003. 77) is felhívja a figyelmet. Evgenia Cherkasova szerint (2005. 581) a *Prolegomena* analógiafogalmával lehet megragadni azt, ahogyan Kant a kifürkészhetetlen gyökeres rosszat mégis megpróbálja kifürkészni.

⁴⁶ Lásd Loudon 2010. 106. A kanti módszerre vonatkozó különböző értelmezések első sorban abban a vitában körvonalazódnak, amely a gyökeres rossz mibenlétével és dedukciójával kapcsolatban alakult ki. Ezt Allen Wood gerjesztette azzal, hogy – Sharon Anderson-Gold nyomán (Anderson-Gold 1984) – a gyökeres rosszat azonosította a *Világpolgár*-tanulmány társiatlan társiasság hajlamával, „naturalizálva” ezáltal a fogalmat (lásd Wood 1999. 287 skk.). Henry E. Allison cikkében (Allison 2002) – vitába szállva az interpretációval – a rossz noumenális eredetét hangsúlyozta. A vitához sokan mások is hozzászóltak, s ezzel összefüggésben ahhoz a kérdéshez is, hogy valóban bizonyítja-e Kant, és ha igen, miként a gyökeres rossz meglétét minden emberben. Az érvel kapcsolatban különféle rekonstrukciók kísérletek születtek, s mára már egész kis szakirodalma alakult ki a témának. A teljesség igénye nélkül lásd: Michalson 1999; Timmons 1994; Grimm 2002; Morgan 2005; Caswell 2006; Formosa 2007; Palmquist 2008; Grenberg 2010a; Duncan 2011. A magyar szakirodalomban a témához lásd Súlyom 2008. 140 skk.

⁴⁷ Az önbecsapást mint „eredendő bűnt” több kutató is a kanti etika alapvető gondolatának tartja, pl. Reboul 1971. 99–100; Tengelyi 1995. 182; Morgan 2005. 105.

⁴⁸ Vö. AA: 6, 22, 25 (lábjegyzet), 32, 35, 37, 41, 44; Kant 1980. 143, 146 (lábjegyzet), 155, 158, 160–161, 165, 169–170. Erre Henry E. Allison (2002. 346) is felhívja a figyelmet. Robert

érvek ezek, mégpedig azért, mert elfogadásuk az ember szabadságán múlik. De miben is áll ez a szabadság?

A gyökeres rossz Kant szerint valójában szabadságunk (helytelen) használata, a „valódi” szabadságunkat hordozó morális törvény alárendelése a hajlamoknak.⁴⁹ Egyfajta metasabadság. S mivel ez a „használat” egy időn kívüli intelligibilis aktus, amelynek már csak az eredményével találkozunk mint velünk született hajlandósággal, amely tehát a lehetséges megismerés határain kívül esik, ezért csupán posztulálni tudjuk. Hasonlóan ahhoz, ahogyan Isten létét és a lélek halhatatlanságát.⁵⁰ Noha Kant a gyökeres rosszat mint szabadságunk megnyilvánulását nem nevezi posztulátumnak, a státusza mégis hasonló a két tételéhez: mindkét esetben a morális haladás érdekében fogadjuk el őket. Hiszen ahogyan Isten létezésének és az örök életnek a reménye nélkül értelmetlennek és perspektívátlanak tűnne a morális viselkedés, úgy ha az embert mint olyat nem a saját hibájából eredően rossz lényként tekintenénk, akkor nem állíthatnánk magunk elé a jó felé haladás célját. Vagyis a gyökeres rossz mint szabad tett elfogadása maga is a szabadság gesztusa, éppúgy, ahogy a morális törvény hatálya alá helyezkedés is az volt. Fontos különbség van azonban a két aktus „fönetológiai tartalma” között. Mielőtt azonban ezt az összehasonlítást és egyúttal a kanti szabadságfogalommal kapcsolatos eredmények összefoglalását elvégeznénk, meg kell vizsgálnunk, hogy az a metasabadság, amelyet Kant a *Vallásban* a „szabadság használatának” nevez, és amely az emberi természetben gyökerező rosszként nyilvánul meg, hogyan viszonyul *Az erkölcsök metafizikájában* definiált Willkür szabadságához, illetve, hogy ez utóbbi egyáltalán miben is áll. Azt is tisztáznunk kell, hogy a kanti etika alapjait lerakó két korábbi morál-filozófiai íráshoz képest jelent-e változást, és ha igen, milyen irányba Wille és Willkür elkülönítése.

Louden (a *Tájékozódni a gondolatok közt, mit is jelent ez?* című írás hasonlatára utalva) az „emberi természet világpolgári fogalmáról” állítja, hogy az „teleologikus-morális térképként” szolgálja az ember tájékozódását (Louden 2010. 113). Vidrányi Katalin egyenesen azt állítja (Kant 1980. 403–404, Vidrányi 1998. 58 skk.), hogy a *Vallás* mint a par excellence antropológiai mű kérdésfeltevése a „Mi az ember?” mellett a „Mivé kell lennie az embernek?”.

⁴⁹ Gebrauch der Freiheit (AA: 6, 21, 25, 31, 40; Kant 1980. 141, 146, 153, 164).

⁵⁰ Lewis White Beck is megkülönbözteti fentebb idézett tanulmányában (Beck 1987. 43 skk.) a posztulált szabadság fogalmát (ötödikként az empirikus, a morális, a szabadság mint spontaneitás és a transzcendentális szabadság mellett), de ő ezt a két nézőpont elmélettel kapcsolatban teszi: ugyanazt a cselekedetet tekinthetjük a megfigyelő teoretikus nézőpontjából – ebben az esetben empirikus-oksági összefüggéseket keresünk a tett és az elkövető jellege, neveltetése, körülményei stb. között –, vagy pedig gyakorlati-intelligibilis nézőpontból – ez a cselekvő, ill. a cselekvést erkölcsi szempontból megítélő másik ember perspektívája. Ő ennek megfelelően nem a gyakorlati ész posztulátumaival, hanem a regulatív eszmékkel társítja az 1. és a 3. *Kritika* szöveghelyeire hivatkozva. Közös vonás azonban, hogy mindketten valamiféle normatív szempontú szabadságról beszélünk.

IV. WILLE ÉS WILLKÜR: AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJA

Az *erkölcsök metafizikája* Bevezetésének végén található, *Wille* és *Willkür* megkülönböztetésével induló híres szövegrész elemzése előtt itt is fontos kitérni a mű egészének helyére a kanti etikán belül. Az 1797-ben két részben (*A jogtan metafizikai alapjai*, *Az erénytan metafizikai alapjai*) megjelent írást Kant *A természettudomány metafizikai alapjainak* párdarabjaként mutatja be, és a gyakorlati filozófia rendszerén belül a morális antropológiával állítja szembe (AA:6, 205, 217; Kant 1991. 297, 310). Területe tehát az általános *a priori* morális elvek alkalmazása az emberi természetre. Ily módon empirikus-antropológiai ismeretekre (is) épül, ugyanakkor maga a rendszer *a priori*, mert ugyan a fogalmak egy része a tapasztalatból származik, a levezetések pusztán e fogalmak segítségével történnek, további empirikus elemeket nem használnak fel. S nem foglalkozik *Az erkölcsök metafizikája* azzal sem, hogy a törvényeket, amelyeket a jogtan és az erénytan megfogalmaz, miként tudják az emberek betartani: mik az ennek kedvező, illetve ezt gátló, az emberi természetben rejlő feltételek, hogyan lehet a neveléssel létrehozni vagy elősegíteni a morális törvény hatékony működését – mindez már a morális antropológiára tartozik (AA: 6, 217; Kant 1991. 310).

A Bevezetés azonban nem csupán *Az erkölcsök metafizikája* rendszertani pozícióját határozza meg, hanem néhány alapvető fogalmat is tisztáz. Pontosabban átismétel, amennyiben ezeket a korábbi etikai művekben már definiálta és részletesen elemezte. Nem szolgál tehát újdonságokkal, kivéve azt az eszmefuttatást, amelyben Kant a törvényhozó akaratot (*Wille*) elkülöníti a döntéshozó akarattól (*Willkür*), és azt állítja, hogy az előbbire vonatkozóan mind a szabadság állítása, mind a tagadása értelmetlen.⁵¹ Hiszen ennek a képességnek nem a cselekedetekkel van dolga, hanem a cselekedetek maximái számára ad törvényt, mégpedig szükségszerűen. Tehát – hangzik a következtetés – egyedül a döntéshozó akarattal nevezhető szabadnak. Ám nem azért, mert a választás képessége, s mint ilyen a morális törvénnyel szemben is képes a cselekedet meghatározására. Igaz ugyan, hogy a tapasztalat számos esettel igazolja a döntéshozó akarattal mint jelenség ezen sajátosságát, mint intelligibilis képességet azonban nem lehet ezzel a tulajdonságával definiálni, mert ez torz definíció (*Bastarderklärung*) lenne.

⁵¹ Lásd AA: 6, 226–227; Kant 1991. 320–321. A *Wille* fordítására önmagában teljesen megfelel a szokásos „akarat”. A Berényi Gábor féle „önkényt” (amelyet Papp Zoltán is átvett) a *Willkür* fordítására teljesen félrevezetőnek tartom. Mivel a korábbi művekben Kant nem különíti el a kettőt – habár történtek kísérletek annak kimutatására, hogy már *A gyakorlati ész kritikájáról* kezdve implicit módon *Az erkölcsök metafizikája* megkülönböztetésének megfelelően használja Kant a terminusokat –, ezért ezeknek a fordításakor teljesen jogos a *Willkürre* a nem terminologikus, szövegkörnyezetnek megfelelő megoldás. Vidrányi Katalin a *Vallásban* „döntésnek” vagy „elhatározásnak” fordítja, *A gyakorlati ész kritikájában* néhol nyugodtan lehetne „akarat”-nak is. *Az erkölcsök metafizikájában* azonban – minthogy Kant itt explicit módon definiálja és szétválasztja őket – terminusként kell kezelni. A magam részéről a nem túl elegáns és kissé körülményes „törvényhozó”, illetve „döntéshozó akaratot” használom.

A döntéshozó akarat pozitíve csak azzal a szabadsággal határozható meg, amely a morális törvényen keresztül mutatkozik meg; az a tulajdonsága, hogy ettől el is tud térni, valójában nem képesség (*ein Unvermögen*).

Ha a fentieket a Kant által korábban mondottakkal vetjük össze, akkor az első meglepő fordulat a szabadság elvitatása a törvényhozó akaratától. Hiszen a korábbi művekben ezt a képességet illette meg a szabadság. A másik a döntéshozó akarat mint különálló képesség megjelenése, ami mindjárt felveti a kettő viszonyának a kérdését. A magyarázathoz véleményem szerint abból a – korábban már többször említett – tényből érdemes kiindulni, hogy a különböző etikai műveknek más és más a kontextusa, célkitűzése. Ehhez itt még annyit tennék hozzá, hogy Kant terminushasználata egyrészt laza, amennyiben a fogalmak a különböző művekben és szövegösszefüggésekben más-más, hol tágabb, hol szűkebb jelentést vehetnek fel, másrészt viszont az adott szövegben mindig egyértelmű, világos és követhető.⁵² Ez esetünkben azt jelenti, hogy az 1780-as évek morálfilozófiát megalapozó írásaiban, ahol az akarat mint törvényhozó képesség volt fontos (van-e tiszta gyakorlati törvényhozás), a *Wille* (és a ritkábban, de ezzel egyenértékűen használt *Willkür*) egyszerre jelentette a törvényhozó és a döntési képességet. Ez utóbbi minőségében azonban nem tárgyalta Kant, hiszen számára az *Alapvetésben* és nagyrészt még *A gyakorlati ész kritikájában* is érdektelen volt, hogy a cselekedetek szintjén hogyan működik a morális törvény. Ez azonban nem jelenti azt, hogy ebben az időszakban tagadta volna az akarat mint döntéshozó képesség meglétét és szabadságát. Az akarat két aspektusának kifejezett elkülönítésére azonban csak akkor volt szükség, amikor – *Az erkölcsök metafizikája* céljából következően – az a priori morális elveket az emberi természetre alkalmazta: itt már döntő a képességek pontos leírása és működésük feltérképezése.

Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor ugyan nem tűnik el teljesen minden probléma, mégis könnyebben úrrá lehetünk azon a megdöbbenésen és zavarodottságon, amelyet *Wille* és *Willkür* „új” elmélete kelt bennünk. Hiszen ha túltesszük magunkat a terminológiai pongyolaságon, és a – fenomenológiai értelemben vett – jelenségre koncentrálnunk, amelyet Kant leír, illetve arra, ahogyan azt leírja, akkor semmi olyasmit nem találunk, ami felülírná *A gyakorlati ész kritikájában* mondottakat. Kant továbbra is kitart amellett, hogy a szabadságot közvetlenül csak negatív tulajdonságként ismerjük meg, a (döntéshozó) akarat ama sajátóságaként, hogy semmiféle érzéki meghatározó ok nem kényszerítheti. Pozitív teoretikus ismeretünk nem lehet róla, viszont a morális törvényen keresztül gyakorlati tapasztalatunk igen. A 2. *Kritikához* képest csak annyi az

⁵² A laza terminushasználatra klasszikus példák a *Vernunft* különböző jelentései, lásd Norman Kemp Smith kommentárját: Smith 1923/1918. 2. Ralph Meerbote éppen *Wille* és *Willkür* kapcsán – John Silber idézett tanulmányára (Silber 1960. cxiv. skk.) hivatkozva – arra hívja fel a figyelmet, hogy Kant nem különíti el megfelelő pontossággal a képességeket, hajlamokat, cselekedeteket és eseményeket, és ez homályosabbá teszi a gondolatmeneteit annál, mint amilyenek egyébként lennének (Meerbote 1982. 76).

újdonság, hogy Kant elkülöníti az akaraton belül azt a képességet, amely a morális törvény forrása, attól, amely a maximákat azáltal hozza létre, hogy dönt a különböző motivációk között.⁵³ Ebből a differenciálásból azután már egyenesen következik, hogy a szabadság a döntéshozó akaratot illeti meg, de továbbra is abban áll, hogy képesek vagyunk a morális törvény hatálya alá helyezkedni.⁵⁴ Hiába tapasztaljuk tehát számtalanszor, hogy a morális törvény ellenében döntünk, szabadságunk ezzel nem definiálható.

A fejezet hátralevő részében már csak azt kell megvizsgálnunk, hogyan viszonyul *Az erkölcsök metafizikája* imént tárgyalt gondolatmenete a *Vallás* öt évvel korábbi gyökeres rossz elméletéhez. Itt is lényeges, hogy lássuk a megközelítések különbségét: utóbbi írás voltaképpen a morális antropológiához tartozik, azon belül is az emberi nem egészének morális kilátásai kapnak benne hangsúlyt. Előbbi viszont az egyes ember jogait és kötelességeit taglalja, s ennek kapcsán tér ki a bevezetésben a morális képességekre. Ennek ellenére kézenfekvő a gyökeres rossz mögött álló képességstruktúra és a döntéshozó akarat összevetése. A szakirodalomban megoszlanak a vélemények: a kutatók egy része összhangot lát a kettő között, másik részük korrekcióként interpretálja az utóbbit.⁵⁵ A releváns szövegrészeket összevetve – azt hiszem – az előbbieknél adhatunk igazat. Ám inkább úgy kellene fogalmazni, hogy nincs ellentmondás a kettő között. Lássuk, miért!

A *Vallásban* Kant az akarat képességét *Willkür*-nek nevezi, és szabadságát annak tulajdonítja, hogy ő dönti el, melyik hajtórugót veszi fel a maximába: a morális törvényt vagy az ettől való eltérést. Ezt nevezi a szakirodalom Henry E. Allison nyomán „incorporation thesis”-nek.⁵⁶ Mindez első látásra tökéletesen (a tartalmat és a terminológiát tekintve is) összhangban van *Az erkölcsök metafizikája* képletével: a döntéshozó akarat (*Willkür*) azáltal lesz a maximák forrása, hogy vagy a morális törvénynek megfelelően, vagy annak ellenében határozza meg a cselekedetet. Csakhogy közelebbről tekintve a dolgot, két súlyos ellenérv is adódik az azonosítással szemben. Az egyik, hogy míg *Az erkölcsök metafizikája* elemzett passzusában nyilvánvalóan az egyes cselekedeteket megelőző akarati működésről van szó, addig a *Vallásban*, amely az emberi nem jó vagy rossz voltát kutatja, az „incorporation thesis” – a szövegösszefüggés alapján egyértelműen – egy egyszeri, időn kívüli, az ember (sőt, az emberiség) morális hozzáállását

⁵³ A megkülönböztetéshez lásd Beck 1960. 176 skk. Az újabb értelmezők többnyire hozzá kapcsolódnak, lásd pl. Meerbote 1982. 71 és Hudson 1991. 181.

⁵⁴ Ez utóbbihoz a fent elemzett szövegrészen kívül lásd AA: 6, 225, 239; Kant 1991. 320–321, 335, valamint az 1793–1794-es előadásjegyzetet: *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, AA: 27, 506–507.

⁵⁵ Az utóbbiakhoz tartozik pl. Birger Ortwein (1983. 156 skk.) és Gerold Prauss (1983. 111 skk.), ezzel szemben Henry E. Allison egy egységes etikai elmélet mozaikjaiként látja a *Valást* és *Az erkölcsök metafizikáját*, lásd Allison 1990. 129.

⁵⁶ Lásd a 34. lábjegyzetet.

(*Gesinnung*) meghatározó döntés.⁵⁷ A másik, hogy ezt a döntést Kant szerint a szabadságunknak kell tulajdonítani, a döntéshozó akarat szabadsága. Az *erkölcsök metafizikája* szerint azonban nem a hajtórugók közti választásban áll. Világos tehát, hogy a döntéshozó akarat más funkciót tölt be a két műben, nem lehet minden további nélkül azonosítani őket. Ha azonban kellő nagyvonalúsággal kezeljük a terminológiát (fentebb már foglalkoztunk azzal, hogy ezt miért tehetjük meg), kiderül, hogy ellentmondással nem kell Kantot vádolnunk.

Amennyiben ugyanis a *Vallás* első részét egészében figyelembe vesszük, akkor világossá válik, hogy a morális törvény vagy az ettől való eltérés egyszer s mindenkorra szóló felvétele a maximába valójában nem a *Willkür* szabadsága, hanem szabadsága használatának szubjektív alapja, amelyet a cselekedetek beszámíthatósága kedvéért szintén a szabadságunknak kell tulajdonítanunk.⁵⁸ A szabadságnak ez a használata, ahogyan azt az előző fejezet végén említettük, valamiféle metaszabadság, amely ugyan a *Willkür*höz kötődik, de nem azonos az egyes cselekedeteket meghatározó maxima kiválasztásával. Hiszen – amint az a gondolatmenet további részeiből kitűnik – minden ember rendelkezik a személyiség eredeti képességével (*Anlage*), azaz minden emberben megvan a fogékonyság a morális törvény iránti tiszteletre. Ugyanakkor mint érzéki lény, hajtórugóként működik benne az önszeretet is. A különbség a jó és a rossz ember között abban ragadható meg, hogy miként rendeli egymás alá a kétféle hajtórugót (AA: 6, 36; Kant 1980. 159–160). Amikor tehát Kant a fejezet elején (és számos további helyen) a *Willkür* szabadságát abban ragadja meg, hogy vagy a morális törvényt, vagy az attól való eltérést veszi fel maximájába, akkor ennek a *vagy-vagynak* a pontos értelme a hajtórugók ilyen vagy olyan sorrendje.

Az „incorporation thesis” tehát a látszat ellenére nem az *erkölcsök metafizikájában* szereplő *Willkür* működésére vonatkozik. Pontosabban: a képességet tekinthetjük azonosnak, de amikor Kant a *Vallásban* szabadságot tulajdonít neki, azt nem arra a funkciójára érti, amelyben a későbbi műben szerepel (a *cselekedet* maximájának kiválasztása). Így megszűnik a *Willkür* szabadságával kapcsolatos ellentmondás. S még egy apróság annak alátámasztására, hogy az *erkölcsök metafizikája* összhangba hozható a *Vallással* akkor is, ha a *Willkür* más-más szerepkörben tűnik fel bennük. Az *Erénytan*hoz írott bevezető első lábjegyzetében, ahol Kant a kategorikus imperatívuszban megnyilvánuló kényszerhez (*Zwang*)

⁵⁷ Az „incorporation thesis” a rigorizmus-tézis bizonyításában játszik szerepet, amely szerint az ember (természettől) vagy erkölcsileg jó, vagy rossz, harmadik lehetőség (középút) nincsen. Lásd AA: 6, 22; Kant 1980. 144.

⁵⁸ Vö. AA: 6, 21; Kant 1980. 141. A pontosság kedvéért jegyezzük meg, hogy az „egyszer s mindenkorra” nem feltétlenül igaz, hiszen „a morális törvénynek, mint minden maximánk legfőbb alapjának *megtisztítása*” (vagyis a megigazulás) – legalábbis isteni segítséggel – lehetséges (AA: 6, 46; Kant 1980. 172, Kant kiemelése). E megigazulás mikéntjéhez lásd az I. részhez írott Általános megjegyzést (AA: 6, 44 skk.; Kant 1980. 169 skk.).

fűz megjegyzést, megmagyarázhatatlannak nevezi azt a jelenséget (*Phänomen*), hogy a héraklészi válaszüton miért mutat az ember több hajlandóságot (*Hang*) a hajlamok, mint a törvény szavának meghallgatására (AA: 6, 379–80; Kant 1991. 492). Mintha a gyökeres rossz kifürkészhetetlensége visszhangzana itt.

V. KANT SZABADSÁGFOGALMAI (ÖSSZEGZÉS)

Az etikai tárgyú művek szerteágazó vizsgálata után az alábbiakban megpróbáljuk áttekinteni és röviden összefoglalni az eredményeket, hogy lássuk, mik Kant szabadságfogadásának legfőbb jellegzetességei. Arra a fenomenológiai szempontra is kitérünk, miféle tapasztalat(ok)ban alapozza meg a szabadság fogalmát (vagy inkább fogalmait). Előbb azonban két olyan tanulságra szeretném felhívni a figyelmet, amelyek az elemzések során mintegy „melléktermékként” adódtak.

Az egyik a kanti etika fejlődéstörténetével kapcsolatos: a morál megalapozása tekintetében Kant *A gyakorlati ész kritikája* faktum-fogalmában jut el a végleges állásponthez, s ezen az 1790-es években sem változtat. A *Vallás* és *Az erkölcsök metafizikája* nem korrigálja, hanem újabb szempontokkal bővíti és ezáltal kitágítja az etikai vizsgálódások terét. Előbbi elsődlegesen vallásfilozófiai mű, de mivel etika és vallás Kant szemében elválaszthatatlanok, része az etikának is. Mint ilyen a morális (vagy gyakorlati) antropológiához tartozik. Utóbbi a teljes filozófiai rendszer kidolgozásának folyamatába illeszkedik, Kant *A természettudomány metafizikai alapjaival* állítja párhuzamba. Ennek megfelelően a *Willkür* fogalmának bevezetése nem a korábbi, végiggondolatlan szabadságfogalom kijavítására tett kísérlet, hanem a szabadságproblematika egy új aspektusának kidolgozása. Ehhez kapcsolódik a másik általánosabb belátás: a kanti fogalomhasználat rugalmassága. Hiszen éppen a *Wille–Willkür* terminológia kapcsán jutottunk arra a következtetésre, hogy Kantnál a kontextusnak megfelelően változhat a fogalmak jelentésmezeje, ebből azonban nem feltétlenül következik ellentmondás vagy korrekciós szándék.

A fentieket is figyelembe véve leszögezhetjük, hogy Kant számára a szabadság fogalma egyre inkább összefonódik a morális törvénnyel – az *Alapvetés* azonosítja az autonómiával, *A gyakorlati ész kritikája* faktum-fogalma pedig azt is világossá teszi, hogy ezt a kétarcú fogalmat kizárólag az erkölcsi törvény felől tudjuk megközelíteni. A szabadság tehát pregnáns értelemben gyakorlati szabadság, olyasvalami, amit erkölcsi döntéshelyzetekben élhetünk át. Persze Kant használja a fogalmat más jelentésekben is, így például annak a tapasztalatnak a jelzésére, hogy pragmatikus megfontolásokból képesek vagyunk hajlamainktól, vágyainktól távolságot tartani, azokat racionalizálni. (A800/B828; Kant 1787/2009. 624) Vagy abban a köznap értelemben, hogy bizonyos dolgokban „mindenki a maga

feje szerint” jár el.⁵⁹ S a történelemfilozófiai-politikai írásokban természetes módon kerül elő a szabadság politikai-jogi fogalma, amelyet Kant külső szabadságnak nevez, mivel a külső kényszerből való mentességet jelenti. Ide tartozik a szólás és a vallás szabadsága is.⁶⁰ Ezek a szabadságfogalmak azonban nem vezetnek filozófiai mélységek felé, Kant nem is tartja őket elemzésre méltónak.

Van azonban a szabadság terminusnak egy olyan alkalmazása, amely nem annyira magától értetődő, mint az előbbiek, és amely a *Vallás* gondolatvilágához vezet vissza bennünket. Az 1786-ban megjelent, *Az emberi történelem feltehető kezdete* című írásban Kant „kéjutásra” indul, melynek során – Mózes 1. könyvének 2–6. fejezeteit használva térképnek – nyomon követi „a szabadság első kifejlődésének történetét az emberi természet szabadságra való eredeti képességéből” (AA: 8, 109; Kant 1997. 89). Az az antropológiai nevezhető szabadság, amely az észhasználatban áll, itt a történelem egy bizonyos – kezdeti – pontján jelenik meg, és maga az ember felelős érte, hogy mozgásba hozza.⁶¹ Annak a modellnek a csírait látjuk egy történeti elbeszélés köntösébe öltöztetve, amellyel a *Vallás*ban találkoztunk: az ember eredeti természeti adottságai (*Anlage*) önmagukban jók, csak a szabadság használja őket rosszra. S bár ezzel a szabadsággal már mindig is rendelkezett az ember (legalábbis eredete az ősidők homályába vész), (rosszra való) használatát mégis saját magának kell tulajdonítania (AA: 8, 115–116; *TFI* 95–96). Mintha a gyökeres rossz gondolatát előlegezné meg Kant, csak éppen ebben az írásban még nagyobb hangsúlyt kap a történelmi optimizmus, hogy a természet gyámsága alól kiszabaduló ember nemének rendeltetését teljesíti.

Számunkra mindebből az a fontos, hogy a morális törvény megszólalása révén közvetlenül megtapasztalható, tehát fenomenológiai tartalommal rendelkező szabadság mellett Kantnál egyfajta „normatív-posztulált” szabadság is jelen van. Ez a szabadság nem élhető át, hiszen időn kívüli, nincs tapasztalati fedezete, mégis szükségképpen feltételeznünk kell, ha erkölcsileg beszámítható lényként tekintünk magunkra, és egy olyan nem egyedeiként, amelyet éppen morális mivolta emel a többi fölé.

⁵⁹ *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című kis írásban Kant a házasságot és a gyermekvállalást említi példaként (AA: 8, 17; Kant 1997. 43–44), mindjárt hozzátéve azonban, hogy mindezt nagyban, statisztikailag tekintve mégis természeti törvényszerűségeket fedezhetünk fel a szabad akarat ilyesfajta működése mögött.

⁶⁰ A politikai-jogi értelemben vett szabadság számos írásában előfordul, itt csak néhány példát hozok: AA: 8, 22, 36–37, 144–145, 289–290; Kant 1997. 48–49, 16–17, 36–37, 186–187.

⁶¹ Az „antropológiai szabadság” kifejezést Vidrányi Katalintól vettem át, ahogyan ő hívta fel a figyelmet a műnek a *Vallással* való párhuzamára is (*Vallás*, 396).

IRODALOM

- Allison, Henry E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven – London, Yale University Press.
- Allison, Henry E. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Allison, Henry E. 2002. On the Very Idea of a Propensity to Evil. *The Journal of Value Inquiry*. 36/2. 337–348.
- Ameriks, Karl 1981. Kant's Deduction of Freedom and Morality. *Journal of the History of Philosophy*. 19/1. 53–79.
- Anderson-Gold, Sharon 1984. Kant's Rejection of Devilishness. *Idealistic Studies*. 14/1. 35–48.
- Anderson-Gold, Sharon 2001. *Unnecessary Evil: History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. Albany/NY, Suny Press.
- Anderson-Gold, Sharon – Muchnik, Pablo (szerk.) 2010. *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Beck, Lewis White 1960. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/IL, The University of Chicago Press.
- Beck, Lewis White 1987. Five Concepts of Freedom in Kant. In Jan T. J. Szrednicki (szerk.) *Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction*. Dordrecht, M. Nijhoff. 35–51.
- Bohatec, Josef 1938. *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Hamburg, Hoffmann–Campe.
- Bojanowski, Jochen 2006. *Kants Theorie der Freiheit*. Berlin – New York, W. de Gruyter.
- Bojanowski, Jochen 2007. Kant und das Problem der Zurechenbarkeit. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 61/2. 207–228.
- Carnois, Bernard 1987. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. Ford, David Booth. Chicago/IL, University of Chicago Press.
- Caswell, Matthew 2006. The Value of Humanity and Kant's Conception of Evil. *Journal of History of Philosophy*. 44/4. 635–663.
- Cherkasova, Evgenia 2005. On the Boundary of Intelligibility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse. *Review of Metaphysics*. 58/3. 571–584.
- Duncan, Samuel 2011. 'There is none Righteous': Kant on the *Hang zum Bösen* and the Universal Evil of Humanity. *The Southern Journal of Philosophy*. 49/2. 137–163.
- Fackenheim, Emil 1954. Kant and Radical Evil. *University of Toronto Quarterly*. 23/4. 339–353.
- Fackenheim, Emil 1956–1957. Kant's Concept of History. *Kant-Studien*. 48/1–4. 381–398.
- Fenves, Peter D. 2003. *Late Kant: Towards another Law of the Earth*. London, Routledge.
- Fischer, Norbert 1988. Der formale Grund der bösen Tat. Das Problem der moralischen Zurechnung in der praktischen Philosophie Kants. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 42/1. 18–44.
- Formosa, Paul 2007. Kant on the Radical Evil of Human Nature. *Philosophical Forum*. 38/3. 221–245.
- Forschner, Maximilian 1974. *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. München–Salzburg, Pustet.
- Freudiger, Jürgen 1993. *Kants Begründung der praktischen Philosophie*. Bern, Paul Haupt Verlag.
- Frierson, Patrick R. 2003. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Grenberg, Jeanine 2009. The Fenomenological Failure of *Groundwork III*. *Inquiry*. 52/4. 335–356.
- Grenberg, Jeanine 2010a. Social Dimensions of Kant's Conception of Radical Evil. In Sharon Anderson-Gold – Pablo Muchnik (szerk.) *Kant's Anatomy of Evil*. Cambridge, Cambridge University Press. 173–194.

- Grenberg, Jeanine 2010b. In Search of the Phenomenal Face of Freedom. In Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb – James Krueger (szerk.) *Kant's Moral Metaphysics*. Berlin, W. de Gruyter. 111–130.
- Grenberg, Jeanine 2013. *Kant's Defence of Common Moral Experience. A Phenomenological Account*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Grimm, Stephen R. 2002 Kant's Argument for Radical Evil. *European Journal of Philosophy*. 10/2. 160–177.
- Gunkel, Andreas 1989. *Spontaneität und moralische Autonomie*. Bern, Haupt Verlag.
- Guyer, Paul 2007. Naturalistic and Transcendental Moments in Kant's Moral Philosophy. *Inquiry*. 50/5. 444–464.
- Henrich, Dieter 1973. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In Gerold Prauss (szerk.) *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln, Kiepenhauer und Witsch. 223–254.
- Henrich, Dieter 1975. Die Deduktion des Sittengesetzes. In Alexander Schwan (szerk.) *Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 55–112.
- Horváth Zoltán 2008. Hatály vagy hatás? Az erkölcsi törvény általi meghatározottság két értelme. *Világosság*. 49/2. 71–90.
- Horváth Zoltán 2011. *Etika és rendszer összefüggése Kantnál*. (Kézirat.)
- Hudson, Hud 1991. Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions. *Kant-Studien*. 82/2. 179–196.
- Hudson, Hud 1994. *Kant's Compatibilism*. Ithaca/NY, Cornell University Press.
- Kant, Immanuel 1785/1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor fordításának felhasználásával Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 1787/2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1788/2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 1902–. *Gesammelte Schriften*. Az 1–22. kötetig a Preussische Akademie der Wissenschaften, a 23. a Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a 24. kötettől az Akademie der Wissenschaften zu Göttingen kiadásában (AA: kötetszám, oldalszám).
- Kant, Immanuel 1980. *A vallás a pusztaság határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1991. Az erkölcsök metafizikája. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 293–614.
- Kant, Immanuel 1997. *Történetfilozófiai írások*. Ford. Hildenstab György és Nagy László fordításainak felhasználásával Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 2004. *Vorlesung zur Moraphilosophie*. Szerk. Werner Stark. Berlin, W. de Gruyter.
- Klemme, Heiner F. 1999. Die Freiheit der Willkür und die Herrschaft des Bösen. In Heiner F. Klemme (szerk.) *Aufklärung und Interpretation*. Würzburg, Königshausen und Neumann. 125–151.
- Klemme, Heiner F. 2010. The Origin and Aim of Kant's *Critique of Pure Reason*. In Andrews Reath – Jens Timmermann (szerk.) *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press. 11–30.
- Konhardt, Klaus 1988. Die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Überlegungen zu Kants Lehre vom Bösen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 42/3. 397–416.
- Krüger, Gerhard 1967/1931. *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*. Tübingen, Mohr.
- Lipscomb, Benjamin J. Bruxvoort 2010. Moral Imperfection and Moral Phenomenology in Kant. In Benjamin J. Bruxvoort Lipscomb – James Krueger (szerk.) *Kant's Moral Metaphysics*. Berlin, W. de Gruyter. 49–79.
- Louden, Robert 2000. *Kant's Impure Ethics*. Oxford, Oxford University Press.

- Louden, Robert 2010. Evil Everywhere: The Ordinariness of Kantian Radical Evil. In Anderson-Gold–Muchnik 2010. 93–115.
- Ludwig, Bernd 2008. Was wird in Kant's *Grundlegung* eigentlich deduziert? *Jahrbuch für Recht und Ethik*. 16. 431–463.
- Ludwig, Bernd 2010. Die „consequente Denkungsart der speculativen Kritik“. Kants radikale Umgestaltung seiner Freiheitslehre im Jahre 1786 und die Folgen für die Kritische Philosophie als Ganze. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 58/4. 595–628.
- Lueck, Bryan 2009. Kant's Fact of Reason as Source of Normativity. *Inquiry*. 52/6. 596–608.
- Luków, Pawel 1993. The Fact of Reason. Kant's Passage to Ordinary Moral Knowledge. *Kant-Studien*. 84/2. 204–221.
- McCarthy, Michael H. 1982. Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III. *Kant-Studien*. 73/1–4. 169–190.
- McCarthy, Michael H. 1985. The Objection of Circularity in Groundwork III. *Kant-Studien*. 76. 28–42.
- Meerbote, Ralph 1982. Wille and Willkür in Kant's Theory of Action. In Moltke Gram (szerk.) *Interpreting Kant*. Iowa City/IA, University of Iowa Press. 69–84.
- Michalson, Gordon E. 1990. *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Morgan, Seiröl 2005. The Missing Formal Proof of Humanity's Radical Evil in Kant's Religion. *Philosophical Review*. 114/1. 63–114.
- Muchnik, Pablo 2006. On the Alleged Vacuity of Kant's Concept of Evil. *Kant-Studien*. 97/4. 430–451.
- Muchnik, Pablo 2010. An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil. In Anderson-Gold–Muchnik 2010. 116–143.
- Munzel, G. Felicitas 1999. *Kant's Conception of Moral Character: The „Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago/IL, The University of Chicago Press
- O'Connor, Daniel 1985. Good and Evil Disposition. *Kant-Studien*. 76/1–4. 288–302.
- Ortwein, Birger 1983. *Kants problematische Freiheitslehre*. Bonn, Bouvier.
- Palmquist, Stephen R. 2008. Kant's Quasi-Transcendental Argument for a Necessary and Universal Evil Propensity in Human Nature. *The Southern Journal of Philosophy*. 46/2. 261–297.
- Paton, Herbert James 1946. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. London, Hutchinson.
- Potter, Nelson 1974. Does Kant Have Two Concepts of Freedom? In *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses*. Berlin, W. de Gruyter. 590–596.
- Prauss, Gerold 1983. *Kant über Freiheit als Autonomie*. Frankfurt am Main, V. Klostermann.
- Reboul, Olivier 1971. *Kant et le problème du mal*. Montreal, Presses de l'Université du Montreal.
- Sala, Giovanni B. 2004. *Kants „Kritik der praktischen Vernunft”. Ein Kommentar*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sartre, Jean-Paul 1947. La liberté cartésienne. In Jean-Paul Sartre: *Situations I*. Paris, Gallimard. 314–335.
- Sartre, Jean-Paul 1992. Descartes a szabadságról. Ford. Déthsy Mihály. In Jean-Paul Sartre: *A szabadságról*. Budapest, Kossuth. 15–43.
- Schönecker, Dieter 1999. *Kant: Grundlegung III*. Freiburg–München, Alber.
- Schwaiger, Clemens 1999. *Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.
- Schwaiger, Clemens 2000. Die Vorlesungsnachschriften zu Kants praktischer Philosophie in der Akademie-Ausgabe. *Kant-Studien*. 91, Sonderheft. 178–188.

- Silber, John 1960. *The Ethical Significance of Kant's Religion. Introduction to I. Kant's The Religion within the Limits of Reason Alone*. Ford. Theodore M. Green – Hoyt H. Hudson. New York, Harper and Row.
- Smith, Norman Kemp 1923/1918. A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason". London, Macmillan.
- Sólyom Flóra 2008. Az emberi nem karakterének tétje Immanuel Kant filozófiájában. *Elpis*. 2/1. 131–148.
- Tengelyi László 1984. Autonómia és világrend. *Medvetánc*, 1984/4, Melléklet.
- Tengelyi László 1995. *Kant*. 2., javított és bővített kiadás. Budapest, Áron Kiadó.
- Tengelyi László 1998. *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*. München, Fink.
- Timmermann, Jens 2003. *Sittengesetz und Freiheit*. Berlin, W. de Gruyter.
- Timmermann, Jens 2010. Reversal or Retreat? Kant's Deductions of Freedom and Morality. In Andrews Reath – Jens Timmermann (szerk.) *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press. 73–89.
- Timmons, Mark 1994. Evil and Imputation in Kant's Ethics. *Jahrbuch für Recht und Ethik*. 2. 114–144.
- Vidrányi Katalin 1998. Második fordulat. In Vidrányi Katalin: *Krisztológia és antropológia*. Összeüjtött tanulmányok. Szerk. Geréby György és Molnár Péter. Budapest, Osiris. 43–72. (Első megjelenés: *Világosság*. 13/5 [1972]. Melléklet. 29–41.)
- Weil, Éric 1970. Le mal radical, la religion et la morale. In Éric Weil: *Problèmes Kantiens*. Paris, Vrin. 143–174.
- Willaschek, Marcus 1992. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler.
- Wood, Allen W. 1984. Kant's Compatibilism. In Allen W. Wood (szerk.) *Self and Nature in Kant's Philosophy*. Ithaca/NY – London, Cornell University Press. 73–101.
- Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. 2002. Preface and Introduction. In Ottfried Höffe (szerk.) *I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag. 25–42.

Hegel, Tocqueville és a szabadság két fogalma

Hogy az egyén mint egyén szabad, hogy elidegeníthetetlen szabadságjogokkal rendelkezik, általánosan elfogadott mind a mai nyugati ember gondolkodásában, mind az európai típusú modernizáción keresztülment országok jogrendszerében. Ugyanakkor nem időtlen, mindenki által osztott elvről van szó. A modernizáció által nem érintett társadalmak jó részében ismeretlen a személyes szabadság mint olyan, és Európában is történetileg alakult ki ez az eszme. Az ókori görög városállamokban például teljesen más szabadságfelfogással találkozunk: a szabadság ott a politikai közösség ügyeiben való részvétel lehetőségét jelentette.

A szabadság antik és modern felfogásának különbségére világított rá a 19. század első felének két jelentős politikai gondolkodója, Hegel és Benjamin Constant. Hegel ezt írja a *Jogfilozófiában*:

Az ókori államokban a szubjektív cél teljesen egy volt az állam akaratával, a modern időkben ellenben saját nézetet, saját akarást és lelkiismeretet követelünk. A régieknek nem volt saját akaratuk ebben az értelemben: a végső az állam akarata volt számukra. Az ázsiai önkényuralmokban az egyénnek nincs bensősége és jogosultsága magában; a modern világban az ember a maga bensőségének követel tiszteletet. (Hegel 1983. 271–272 [261. §. Függelék].)

Constant-nál pedig ezt olvashatjuk: „Mi már nem élvezhetjük az ókoriak szabadságát, melynek lényege a kollektív hatalomban való tevékeny részvétel volt. A mi szabadságunknak a magánfüggetlenség békés élvezetében kell állnia.” (Constant 1997. 245–246.) Mind Hegel, mind Constant úgy véli tehát, hogy az antik szabadság abban állt, hogy a polgárok részt vettek a közösség ügyeinek intézésében, és közösen gyakorolták a főhatalmat. Ugyanakkor nem ismerték az egyéni szabadságot: akaratuk és a közösség akarata egy volt. Ezzel szemben a modern korban az egyén számára saját egyéni szabadsága a legfontosabb. A szabadságfelfogás megváltozásának mindkettejük szerint történeti okai vannak: Hegel a szubjektivitás megjelenéséről beszél, amely a szubjektív szabadság

elvét hozta magával,¹ Constant pedig alapvetően három történeti változást vél felfedezni az antik görögség korához képest, amelyek szerint majdhogynem ellehetetlenítik a közösség ügyeiben való tevékeny részvételt, és a szabadságot szinte kizárólag az egyénre korlátozzák.²

A hasonló problémafelvetés ellenére Hegel és Constant végkövetkeztetése a szabadság modern kori lehetőségeiről eltér egymástól. Constant ugyanis úgy véli, a régiek szabadsága számunkra már egyáltalán nem adott, és minden kísérlet, amely vissza akar térni hozzá, eleve kudarcra van ítélve, mi több, mindenfajta szabadság elvesztésével jár.³ Hegel ezzel szemben úgy gondolja, a modern államban, amilyennek azt ő képzei, az emberek mint a polgári társadalom tagjai megőrzik egyéni szabadságukat, ugyanakkor szabadságuk ténylegessé, konkrétá csak az államban válhat.⁴

Hogy mit ért ezen Hegel, az részletesebb kifejtést kíván, Constant elemzéseivel kapcsolatban azonban fontos megjegyezni, hogy az az elméleti álláspont, amellyel szemben megfogalmazza a saját felfogását, Rousseau-nak elsősorban *A társadalmi szerződés*ben kifejtett szabadságfogalma.⁵ Rousseau itt a szabadságot úgy definiálja, mint ami abban áll, hogy egy közösség tagjai közösen döntenek a közösség ügyeiről s ezzel magukról is. A szabadság egyfajta autonómiát, ön-kormányzást jelent, amely azonban egyénileg nem, csak közösségben gyakorolható. A szabadságnak ez a felfogása lényegileg azonos a régiek szabadságával.

Isaiah Berlin *A szabadság két fogalma* című esszéjében található megkülönböztetést átvéve a továbbiakban a szabadság „pozitív”, illetve „negatív” felfogásáról beszélek (Berlin 1990). Bár Berlin megkülönböztetése bevallottan támaszkodik Constant-éra, a kettő nem teljesen hozható fedésbe egymással; továbbá a berlini mű rendkívül összetett, és számos más problémát is érint. Mindazonáltal a szakirodalomban elterjedt a szabadság eme két fogalmának formális megkülönböztetése (lásd pl. Feinberg 1999. 15–36). A szabadság pozitív fogalma eszerint azt jelenti, hogy a szabadság a politikai hatalomban való részvételben áll; negatív

¹ „A szubjektum *különösségének* joga, hogy megtalálja kielégülését, vagy ami ugyanaz, a *szubjektív szabadság* joga a forduló- és középpont az *ókor* és a *modern* kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma.” (Hegel 1983. 142 [124. §].)

² Ezek: a kis városállamok helyett nagy kiterjedésű országok létrejötte, a rabszolgaság megszűnése, valamint a kereskedelem mint a javak nemzetközi újraelosztásának módja, szemben a háborúval (Constant 1997. 243–244).

³ „[H]a napjainkban azt kérnék a népektől, hogy áldozzák fel teljességgel egyéni szabadságukat politikai szabadságukért, mint ahogy a régiek tették, ez volna a legbiztosabb módszer arra, hogy megfosszák őket az egyiktől, s amikor ez sikerült, csakhamar másik szabadságukat is elragadnák tőlük” (Constant 1997. 254).

⁴ „Az állam a konkrét szabadság valósága” (Hegel 1983. 269 [260. §]).

⁵ „Egyszer talán megvizsgálom majd a leghíresebb filozófus, Jean-Jacques Rousseau rendszert, s kimutatom, hogy ez a fenséges szellem, akit a szabadság tiszta szerelme lelkesített, midőn modern korunkba kívánta átültetni a korábbi korok társadalmi hatalmát, kollektív szuverenitását, voltaképp a zsarnokság több neme számára is végzetes ürügyekkel szolgált” (Constant 1997. 247–248).

fogalma pedig azt, hogy a politikai hatalom beavatkozásaitól való függetlenségben. A szabadság modern kori teoretikusai közül Rousseau egyértelműen a pozitív felfogás híve, Constant pedig a negatív felfogásé. Míg Rousseau a pozitív szabadság megvalósulását óhajtotta a modernitás feltételei között, addig Constant szerint nincs oda visszatérés, még ha a politikai életben való aktív állampolgári részvételt fontosnak is tartotta, és veszélyesnek érezte az erről történő lemondást (Constant 1997. 258–260).

Volt viszont két politikai gondolkodó, aki nemcsak összeegyeztethetőnek tartotta, de szintetizálni is akarta a szabadság két felfogását: a már említett Hegel, illetve az egy nemzedékkel később született Alexis de Tocqueville.⁶ E tanulmányban ezt a két szintéziskísérletet szeretnénk bemutatni, de előtte még néhány bekezdésben szükséges felvázolnunk a pozitív szabadság legkifejtettebb és legmarkánsabb újkori elméletét, Rousseau szabadságfelfogását.

ROUSSEAU SZABADSÁGFOGALMA

Rousseau szabadságfogalmáról csak egy vázaltszerű és céljainknak megfelelő összegzést adhatunk. Rousseau kiindulópontja szerint az ember akkor szabad, ha csak saját akaratának engedelmeskedik. A probléma az, hogy hogyan lehet az ember szabad egy politikai közösségben, ahol a szuverén akaratának is engedelmeskedni kell. Erre egy megoldás van: a szuverén akaratának és az én akaratomnak egybe kell esnie, ami a gyakorlatban nehezen valósulhat meg más módon, mint hogy én vagyok a szuverén. Ennek ugyanakkor általánosan érvényesnek kell lennie, vagyis minden embernek szuverénnek kell lennie – és mivel az egy szuverénnek nem lehetnek ellentétes akaratai, mindenki akarata egy kell legyen. Ez az akarat az *általános akarat*.⁷

Rousseau úgy véli, az „állam valamennyi tagjának állandó akarata az általános akarat” (Rousseau 1997. 71); ha ettől eltérő akaratunk van, annak az az oka, hogy ösztöneink, vágyaink eluralkodnak fölöttünk. Ha viszont átvesszük az irányítást természeti ösztöneink felett, és – meghallgatva az „ész tanácsát” – a

⁶ Kettejük politikai gondolkodását meglehetősen ritkán szokás párhuzamba állítani, mert nagyon különböző filozófiai hagyományhoz kapcsolódnak, gondolkodói habitusuk és fogalmiságuk is jelentősen eltér egymástól, nemkülönben nincs kimutatható eszmetörténeti viszony kettejük között (ezért csak analitikus elemzést folytathatunk itt). Mindazonáltal születtek olyan tanulmányok, amelyek a kettejük gondolkodása közötti hasonlóságokat (is) tárgyalják, mindenekelőtt Villa 2005 és Villa 2006.

⁷ Rousseau nem fogadja el azt a lehetőséget, hogy a többség akarata érvényesül, a kisebbség pedig elismeri ezt a többségi akaratot, még ha nem is ért egyet vele. Ehelyett teljes azonosulást vár el az általános akarattal a közösség tagjaitól. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy nekem mint kisebbségi véleményen levőnek idegen akaratokat kellene magamévá tennem. A rousseau-i elgondolás lényege az, hogy az általános akarat a közösség minden egyes tagjának valóságos akarata.

„magunk alkotta törvénynek” engedelmeskedünk, akkor eljutunk a valódi akarathoz, amely egyben minden ember valódi akarata, az általános akarat. Ekkor válunk tulajdonképpen értelemben szabaddá (Rousseau 1997. 22–23). Az általános akarat egyszerre teszi a politikai közösség tagjává és szabaddá az embert (Rousseau 1997. 71). Ha a közösség egy tagjának akarata ellentmond az általános akaratnak, az azt jelenti, hogy az illető újra természeti ösztönei rabjává vált: ilyenkor a közösség egészének kell kényszerítenie arra, hogy ismét az általános akaratot akarja, vagyis kényszeríteni kell arra, „hogymag szabad legyen” (Rousseau 1997. 22). Ha én magam mást akartam, mint amit az általános akarat akart, akkor be kell látnom, hogy nem szabadon cselekedtem, hanem természeti ösztöneim átvették akaratom fölött az irányítást, és újra magamévá kell tennem az általános akaratot.⁸ Mivel az ember természettől fogva ösztöneit követi, ezért az általános akarat alapuló politikai közösség létrehozása az emberi természet megváltoztatásával kell együtt járjon.⁹

Az általános akarat kapcsolatban még néhány fontos megjegyzést kell tennünk. Egyrészt Rousseau szerint az általános akarat nem azonos az összesség akaratával, vagyis még ha mindenki ugyanazt akarja is, nem biztos, hogy az általános akaratot akarják (Rousseau 1997. 27). Másrészt az általános akarat „mindig ugyanaz, változhatatlan és tiszta marad” (Rousseau 1997. 69), azaz még akkor is létezik, ha már senki nem akarja, hanem mindenki csak a saját önös érdekeit nézi. Harmadrészt az általános akarat létében megelőzi a polgárok összességének a népgyűlés során nyilvánított akaratát, tehát amikor „valamilyen törvényt terjesztenek a népgyűlés elé, voltaképpen nem azt kérdezik, hogy helyeslik-e vagy elvetik a javaslatot, hanem azt, hogy a javaslat megfelel-e az általános akaratnak vagy sem” (Rousseau 1997. 71). Végül az általános akarat alapján hozott döntés minden ember közvetlen részvételével kell hogy történjen, egy polgár nem küldhet képviselőket maga helyett (Rousseau 1997. 64–65). Ha magam nem veszek részt annak az akaratnak a meghozatalában, amely szabaddá tesz, akkor nem is vagyok szabad.¹⁰ A szabadság lényegében a közösség politikai életében való személyes, állandó és aktív részvétel. Ez maga a szabadság pozitív felfogása.

⁸ „Ha tehát az enyémmel ellentétes vélemény győzedelmeskedik, ez semmi egyebet nem bizonyít, mint hogy tévedtem, s amit általános akaratnak véltem, valójában nem volt az. Ha az én magánvéleményem kerekedett volna felül, akkor valami mást tettem volna, mint amit akartam, s éppen ebben az esetben nem lettem volna szabad.” (Rousseau 1997. 71.)

⁹ „Aki van olyan bátor, hogy egy nép megszervezésére vállalkozik, annak elegendő tehetséget kell éreznie magában, hogy úgyszólván magát az emberi természetet is átalakítsa: az egyént, ezt az önmagában zárt és egyedülálló egészet egy nagyobb összesség részévé kell változtatnia” (Rousseau 1997. 34).

¹⁰ Ezért mondja azt Rousseau, hogy az angol nép addig szabad, amíg megválasztja a képviselőit, utána „rabszolga, senki és semmi” (Rousseau 1997. 65).

HEGEL SZABADSÁGFOGALMA

Rousseau és Constant két teljesen eltérő normatív álláspontot képvisel a szabadság kérdésében: míg Rousseau szerint az egyéni szabadságról és jogokról való lemondás és az antik szabadságeszményhez való visszatérés hozza meg a valódi szabadságot, addig Constant szerint utóbbi lehetetlen: csak az egyéni jogok biztosíthatják a modern ember számára, hogy szabad legyen. Abban viszont mindketten egyetértenek, hogy a kétféle szabadságfelfogás között feloldhatatlan ellentét van, szintézisük nem lehetséges.

Hegel szabadságfelfogása azonban épp ezt a kibékíthetetlen distinkciót tagadja, és úgy akarja megőrizni a modern ember egyéni szabadságát, hogy szintetizálja a szabadságot közösségi szabadságként értelmező koncepcióval. Ez a szintézis a modern államban valósul meg:

Az állam a konkrét szabadság valósága; a *konkrét szabadság* pedig abban áll, hogy a személyes egyediségnek és különös érdekeinek egyfelől megvan a teljes *kifejlődése* és *jogának* magáértvaló *elismerése* (a család és a polgári társadalom rendszerében), másfelől önmaguk által részint *átmennek* az általánosnak érdekébe, részint tudással és akaratall elismerik az általánost, mégpedig saját *szubsztanciális szellemüknek, s tevékenyek* érte mint *végcéljukért*. (Hegel 1983. 269 [260. §].)

Míg Rousseau szerint az állam tagjának nem szabad különös érdekeiért tevékenykednie, különben az államnak vége, addig Hegel úgy véli, az egyének, miközben saját különös érdekeikért cselekednek, aközben az általánosság érdekét is teljesítik.

A Rousseau és Hegel közötti döntő különbség a polgári társadalom elismerésében vagy el nem ismerésében mutatkozik meg. Habár Hegel volt az első filozófus, aki a polgári társadalom (*bürgerliche Gesellschaft*) fogalmának alapos értelmezését adta, ennek léte Rousseau számára is meghatározó volt. A polgári társadalomban az ember nem citoyenként viselkedik, vagyis nem a politikai közösség céljaiért tevékenykedik, hanem saját önző céljait akarja elérni. A polgári társadalom embere a citoyennel szembeállított burzsoá: a megkülönböztetés Hegelen keresztül Marxig komoly jelentőséggel bír. Mikor Rousseau a kalmárszellem elterjedéséről, a pénzhajhászásról, az egyéni érdekeknek a közösség érdekei elé helyezéséről ír, mindig a burzsoá társadalomra és annak emberére gondol. Úgy véli, ettől a politikaitól függetlenedni akaró szférától teljesen meg kell szabadulnunk, hogy eljussunk a szabad citoyenek közösségéig.¹¹ Ezzel szemben Hegel úgy véli, az ember egyszerre lehet citoyen és burzsoá, ugyanis a polgári

¹¹ „A kereskedelem és az ipar hajszolása, a mohó nyereségvágy, az elpuhultság és a kényelemszeretet – ez az, ami a személyes szolgálatot pénzre váltja. [...] De aki pénzt ad, hamarosan láncokat kap cserébe. A *pénzügy* szó a szolganyelv szava, a községben nem ismerik.” (Rousseau 1997. 64.)

társadalom és az állam között prestabilizált harmónia van: az önérdékét követő burzsoá közvetítések révén a közért dolgozó citoyenné válik.

Mindazonáltal az állam és a szabadság kapcsolatának kérdésében Rousseau és Hegel problémafelvetése és részben megoldása is nagyon hasonló. Mindketten az államot megalapozó elvet keresik, és mindketten úgy vélik, a valóságos szabadság csak az államban érhető el. Rousseau az általános akarat fogalmában vélte fölfedezni mind az állam, mind a szabadság alapját, amivel Hegel szerint döntő lépést tett az állam elvének felfedezésében:

A filozófiai vizsgálódásnak mindennek csak a belső oldalával, a *gondolt fogalommal* van dolga. E fogalom fölkeresésére nézve *Rousseaunak* volt az érdeme, hogy olyan elvet állított fel az állam elvéül, amely nemcsak formája szerint [...], hanem a tartalom szerint is *gondolat*, mégpedig maga a *gondolkodás*, nevezetesen az *akaratot*. (Hegel 1983. 263 [258. §].)

Ugyanakkor Hegel Rousseau hibájául rója fel azt, hogy az akaratot az egyes, szubjektív akaratként veszi, nem pedig mint objektív akaratot, amely független az egyes akaratok szeszélyétől. Rousseau-nál így az egyes akaratok szerződése képezi az államot, de ez Hegel szerint „az egyének önkényét, vélekedését és tetszés szerinti, kifejezett beleegyezését veszi alapul” (uo.).

Rousseau-nál azonban az általános akarat lényegileg más, mint az egyes akaratok összege. Hegel ezen a ponton félreérti Rousseau-t, amennyiben nem figyel föl az általános akarat és a mindenki akarata rousseau-i distinkciójára (Avineri 1972. 184), s épp miközben bírálja, mondja ki azt, hogy az állam rousseau-i és hegeli elve lényegében ugyanaz: az általános vagy objektív akarat,¹² amely az észszerűn alapul, s amely szemben áll a szubjektív akaratok tetszőlegességével:

Az egyes akarat elvével szemben emlékeztetni kell arra az alapfogalomra, hogy az objektív akarat magánvalóan, vagyis *fogalmában*, ésszerű, akár felismerik egyesek és kívánja szeszélyük, akár nem; – továbbá arra, hogy az ellenkező, a szabadság szubjektivitása, a tudás és akarás, amely *egyedül* megmarad abban az elvben, csak az *egyik*, ezért egyoldalú mozzanatát tartalmazza az *ésszerű* akarat *eszméjének*, s ez az akarat csak azért *ésszerű*, mert *magánvaló* is, *magáértvaló* is. (Hegel 1983. 263 [258. §].)

Így Hegel a maga államelméletét végső soron a rousseau-i általános akarat elvére alapozza, csak magát a szerződés aktusát akarja kivonni az elméletből. Az elv szempontjából azonban másodlagos jelentőségű, hogy eredeti szerződésről be-

¹² Hegel a *Jogfilozófiában* nem használja az „általános akarat” terminust, de például korai – részben politikai filozófiai témájú – művében, az 1806-os *Jénai reálfilozófiában* még többször előkerül ez a fogalom.

szélünk-e vagy sem, a lényeg az, hogy mind Rousseau, mind Hegel számára az állam a szabadság tulajdonképpeni helye (Neuhouser 2000. 56), mégpedig azért, mert az állam az általános vagy objektív akaraton alapszik, amely akarat – szemben a szubjektív, még a természeti ösztön uralma alatt álló akarattal – az ember tulajdonképpeni és szabad akarata.

A görög polisz és szabadsága azonban Hegelnél – szemben Rousseau-val – nem térhet vissza, hiszen döntő változás állt be időközben: a szubjektivitás elvének megjelenése, amely egyfelől magával hozta a polgári társadalom és az önérdékkövető burzsoá világot, másfelől a közösségi erkölcsiséggel szembeállított egyéni moralitás jelenségét (Hegel 1983. 141–143 [124. §]). Míg a moralitás pusztán szubjektív, ezért Hegel rendszerében alacsonyabb szinten foglal helyet, addig az erkölcsiség már konkrét törvényeket és parancsokat tartalmaz, és a „*magán- és magáértvaló törvények[ben]*” és *intézmények[ben]*” jelenik meg (Hegel 1983. 177 [144. §]). Az erkölcsi törvények köteleességek az ember számára, amelyek mint kívülről jövőnek tűnő parancsok látszólag korlátozzák az egyén szubjektív szabadságát.¹³ Csakhogy éppen a pusztán szubjektív, ezért elvont szabadság korlátozása hozza el az igazi, a szubsztanciális szabadságot az ember számára:

Az egyén [...] inkább *szabadulását* találja meg a köteleességben, szabadulását részint attól a függőségtől, amelyben a pusztá természeti ösztönnek engedelmeskedve áll, valamint attól a nyomottságtól, amelyet benne mint szubjektív különösségben kelt a morális reflexió arról, aminek lennie kell és ami lehetséges, részint attól a határozatlan szubjektivitástól, amely nem jut el a cselekvés létezéséhez és objektív meghatározottsághoz, s megmarad *magában* és mint valóságnélküliség. A köteleességben az egyén megszerzi szubsztanciális szabadságát. (Hegel 1983. 180 [149. §].)

Feltűnő hasonlóság mutatkozik Hegelnek a köteleességről és a szubsztanciális szabadságról, illetve Rousseau-nak az erkölcsi szabadságról alkotott elképzelései között. Hegel azt írja, a köteleességben az ember szabadulását találja meg attól a függőségtől, „amelyben a pusztá természeti ösztönnek engedelmeskedve áll”, Rousseau-nál pedig azt olvashattuk, hogy „rabok vagyunk, amíg a pusztá testi vágy ösztökélésére cselekszünk, de ha a magunk alkotta törvénynek engedelmeskedünk, akkor szabaddá válunk” (Rousseau 1997. 22–23). Mint tudjuk, ezt a törvényt nem az egyén adja saját magának, hanem közösen, az általános akaratnak megfelelően hozzuk. Ahogy Rousseau-nál a társadalmi szerződés révén, az általános akaratot követve, tehát a politikai közösség tagjaként nyeri el az

¹³ „Ha az erkölcsiséget az objektív álláspontból nézzük, akkor azt lehet mondani, hogy az erkölcsös ember tudattalan önmagának. Ebben az értelemben jelenti ki Antigoné: senki sem tudja, honnan jönnek a törvények; ezek örökkévalók. Ez azt jelenti, hogy a magán- és magáértvaló, a dolog természetéből folyó meghatározások.” (Hegel 1983. 177–178. [144. § *Függelék*].)

ember igazi szabadságát; épp ugyanígy Hegelnél is az állam tagjaként, az objektív erkölcsiség által adott parancsokat követve jutunk el az igazi, a *szubsztanciális szabadsághoz*.

Hegelnél az állam törvényeinek meg kell egyezniük az erkölcsiség törvényeivel – a nem ilyen törvényekkel működő állam rossz állam, tulajdonképpen nem is állam. Miközben engedelmeskedik az állam törvényeinek, ebben az engedelmeskedésben az egyénnek „valamilyen módon meg kell találnia számítását, saját érdekeinek kielégítését; az államhoz való viszonyából kell fakadnia egy jognak, amelynél fogva az általános ügy *az ő saját külön ügye lesz*” (Hegel 1983. 271 [261. §]). Ez azt is jelenti, hogy az embernek nincsenek olyan egyéni jogai, amelyek a közösség, az állam beavatkozásaitól védene, hanem az állam törvényei és a nekik való engedelmesség kötelessége egyben jogunk is: „az államban kötelesség és jog *egy és ugyanazon vonatkozásban egyesítve van*” (Hegel 1983. 270 [261. §]). Hegel tehát, szemben Constant-nal, az egyéni szabadság biztosítékát nem az egyéni, államtól független jogokban találja meg, hanem magában az (erkölcsiség törvényein alapuló) államban.¹⁴

Hegelnek még egy problémával szembe kell néznie: az önérdékkövető burzsoák polgári társadalma és a közérdeket szem előtt tartó citoyenek állama között közvetítést kell találnia. Ehhez a polgári társadalom olyan szerveire van szükség, amelyekben a saját célokért való munkálkodás egyben az állam céljait is előmozdítja. Ezt a feladatot látják el a testületek (*Korporationen*). Ez az a pont, ahol a polgári társadalom szférája átmegy az államba: a testületek közvetítenek tehát a polgári társadalom burzsoája és az állam citoyenje között (Hegel 1983. 259–260 [255. §]). Ugyancsak közvetítő funkciót látnak el a rendek. A rend az a hely, ahol a közös akarat, amely egy az állam akaratával, kikristályosodik (Taylor 1975. 443), vagyis a rendek életében való tevékeny részvétel adja meg a politikai részvétel lehetőségét a modern állam egyéne számára (Hegel 1983. 326–327 [302. §]). Míg Rousseau szerint az egyén és az állam között nem állhat semmiféle intézmény vagy szervezet, mert ez szerinte csak önző érdekeket szolgálhatna (Rousseau 1997. 27), addig Hegel szerint éppen a látszólag partikuláris érdekek képviselőit szolgáló intézményeken keresztül kapcsolódnak a polgárok az államhoz.

¹⁴ Csak így lehet szintetizálni az egyéni jogok liberális felfogását – amelyet Hegel is oszt – és az állam egy nem liberális, közösségelvű felfogását. Hegel politikai filozófiáját mint a liberalizmus és a kommunitarizmus szintetizálására tett kísérletet tárgyalja például Frederick Beiser Hegel-monográfiájában (vö. Beiser 2005. 224–258).

TOCQUEVILLE SZABADSÁGFELFOGÁSA

Tocqueville szerint a demokratikus korokban élő emberek fő szenvedélye az egyenlőség; a szabadság vágya ehhez képest másodlagos (Tocqueville 1993. 88). Gondolkodásának egyik meghatározó eszméje az, hogy miközben a nyugati társadalmak elkerülhetetlenül a nagyobb egyenlőség felé tartanak, ez egyáltalán nem jelenti azt, hogy a nagyobb szabadság felé is haladnának.¹⁵ Ellenkezőleg, a demokráciában mint a létfeltételek egyenlőségeként értelmezett társadalmi rendszerben újfajta zsarnoksági formák születnek, amelyek éppen a demokratikus társadalmak egyes tulajdonságaiból következnek. Ilyen körülmények között a szabadságot elsődlegesnek tartó gondolkodók – mint amilyen Tocqueville is – számára az a legfontosabb, hogy feltárják a demokráciából magából következő szabadságellenes tendenciákat.¹⁶

Tocqueville szerint a zsarnokságnak két jellegzetes formája jelent meg a demokratikus társadalmak létrejöttével.¹⁷ Az egyik az a jelenség, amelyet ő a híres-hírhedt „többség zsarnoksága” formulával illet, s amely nem elsősorban politikai elnyomást jelent, hanem egy a társadalom szintjén, a politikai hatalom segítségével nélkül is működő elnyomási formát, amely pusztán a többség ereje révén korlátozza a szólás, a sajtó, a vallás és – ami ezeknél is súlyosabb – a gondolkodás szabadságát. A zsarnokság másik demokratikus formája az a jelenség, amelyet Tocqueville „demokratikus despotizmus” néven emleget, ez viszont már a politikai hatalom szintjén kifejeződő zsarnokság. Míg a többség zsarnoksága elsősorban Amerikát fenyegeti (Tocqueville 1993. 366), mert ott alakult ki teljesen az egyenlőségen alapuló, homogén társadalom; addig a demokratikus despotizmus inkább Európára veszélyes, mert Amerikával szemben ott a szabadságnak nincs nagy múltja (Tocqueville 1993. 949).

A demokratikus despotizmus teljesen új jelenség (Tocqueville 1993. 972): meghatározó, más zsarnoksági formáktól megkülönböztető jellegzetessége az,

¹⁵ Tocqueville történelemfelfogása tehát – ellentétben Hegelével – nem determinisztikus. Tocqueville csak tendenciákat vázol fel – mindenekelőtt a létfeltételek egyenlővé válásának folyamatát –, de ezen belül tág tere van annak, hogy milyen konkrét társadalmi-politikai berendezkedés jön létre.

¹⁶ Tocqueville szabadságfogalmával kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy nála nem találunk olyan szisztematikus tárgyalást, mint Constant-nál vagy Hegelnél. Tocqueville szabadságfogalmainak történeti megközelítését adja George Armstrong Kelly Constant-ról, Tocqueville-ről és a francia liberalizmusról szóló monográfiájában. Kelly szerint míg „Constant-nál a szabadság két fajtájának egy olyan eredeti módszertani megkülönböztetésével találkoztunk, amelyet csak szándékosan végrehajtott intellektuális zavarkeltéssel boríthatunk fel, addig Tocqueville ezeket robbanólegyszerűen összekevertként látja a francia történelemben” (Kelly 1992. 62).

¹⁷ Melvin Richter öt különböző fajta zsarnokságot vagy despotizmust különít el Tocqueville-nál: a „törvényhozás despotizmusa”, „a cészárok zsarnoksága”, a Bonaparte-ok „birodalmi despotizmusa”, a „demokratikus despotizmus” és a „többség zsarnoksága” (Richter 2006). Tocqueville zsarnokságfelfogásához lásd továbbá: Boesche 1996.

hogy önként vállalt szolgaság. A magánéletbe való visszahúzódás kényelme teremti meg és erősíti folyamatosan; a népfelség elve és az általános választójog legitimálja. A zsarnokot ugyanis a demokratikus nép szabadon választja, szabadon hajtja hát igájába a fejét (Tocqueville 1993. 974). A demokratikus despotizmus tehát nem más, mint egyfajta paternalizmus: a despota mindent elintéz a polgárok helyett, gondoskodik boldogságukról, biztonságukról, ugyanakkor mindezzel a célja „végérvényesen gyermeki szinten tartani a polgárokat” (Tocqueville 1993. 973). A demokratikus despotizmus nem alkalmaz erőszakos elnyomást, „kiterjedtebb és szelídebb, s úgy alacsonyít[ja] le az embereket, hogy azok nem” szenvednek miatta (Tocqueville 1993. 971).

A demokratikus despota igájába tehát önként, szabadon hajtjuk fejünket, de a szabadság, amelyet élvezünk, csak látszólagos: az ilyen szabadság valójában nem szabadság. Hogy elnyerjük a valóságos szabadságot, ahhoz – ugyanúgy, mint Rousseau-nál – önmagunk urává kell lennünk. A szabadság Tocqueville szerint is más, mint a hatalom önkényes beavatkozásaitól való függetlenség: a szabadság saját magunk kormányzását jelenti. A demokratikus despotizmus és a magunk önként való alávetésének ellenszere ezért a politikai ügyekben való részvétel, vagyis az ember ön-kormányzásának, tehát politikai szabadságának gyakorlása. Tocqueville meglátása az, hogy a demokrácia tendenciája ezzel ellentétes, mert éppen a közügyektől való visszavonulás, az individualizmus felé hajtja az embert. „Az individualizmus demokratikus eredetű, és abban a mértékben fejlődik, ahogy a létfeltételek egyenlővé válnak” – írja (Tocqueville 1993. 711). Tocqueville-nak *A demokrácia Amerikában* megírásával is az volt a célja, hogy küzdjön ez ellen a tendencia ellen (Tocqueville 1993. 943).

Ez a folyamat persze Európára, mindenekelőtt Franciaországra jellemző, Amerikába ugyanis már egymással egyenlő emberek érkeztek, teljesen maguk mögött hagyva az európai arisztokrácia világát, és szabadon, önmaguk hozták létre a maguk új társadalmi és politikai berendezkedését. Ez azt is jelentette egyzersmind, hogy Amerikában soha nem voltak meg azok a kötelékek, amelyek Európában folyamatosan tűntek el a demokratizálódás és a központosítás révén. Ezek hiánya már önmagában az individualizmus veszélyét hordozza, s ehhez járul még az amerikaiak szüntelen pénzszerzésre orientált életmódja is.

Van azonban Amerikának egy pozitív jellegzetessége, amely Franciaországban egyre inkább eltűnőben van, jelesen az, hogy a politikai központosítás mellett adminisztratív decentralizációval találkozunk, ami azt jelenti, hogy az egyes közigazgatási egységeknek: a községnek (*township*), a megyének és a szövetségi államnak is megvan a maga autonómiája. Különösen a község fontos Tocqueville szerint, ugyanis itt van lehetősége a polgároknak beleszólni a politikai ügyekbe, vagyis ez a politikai szabadság terepe. A község hatékony ellenerőt jelent az individualizmussal szemben, mert az embereket a politikai életben való részvételre és az egymással való összefogásra sarkallja, ezzel együtt véd a központi hatalom centralizáló és szabadságellenes tendenciái ellen. Így a község egyszerre

biztosítja, hogy az ember szabad legyen a politikai hatalom beavatkozásaitól, és teszi lehetővé a politikai hatalomban való részvételt. A község az ember ön-kormányzásának, tehát tulajdonképpeni szabadságának a helye:¹⁸

A szabad népek ereje [...] a községben rejlik. A községi intézmények ugyanazt jelentik a szabadság számára, mint az elemi iskola a tudomány számára; a nép általuk fér a szabadsághoz, s tanulja meg, hogyan élhet vele békésen és szokhat hozzá alkalmazásához. Községi intézmények nélkül a nemzet létrehozhat szabad kormányzatot, de nem ismerheti a szabadság szellemét. (Tocqueville 1993. 96.)

A kisebb közigazgatási egységek politikai életében való részvétel mellett a társulások azok, amelyek egyszerre képesek szembemenni a központi hatalom centralizáló tendenciáival, illetve megteremtik a politikai részvétel és ön-igazgató lehetőségét.¹⁹ Tocqueville polgári és politikai társulásokat különböztet meg, ahol természetesen utóbbiak tudják ellátni ezt a kettős feladatot. A politikai társulások képesek arra, hogy hatékonyan szembeszegüljenek a demokratikus despotizmus tendenciájával, ezért a zsarnoki hatalomra törő vezetők folyamatosan gyengíteni igyekeznek őket (Tocqueville 1993. 965).

A községek és a politikai társulások tehát egyszerre hatnak a polgároknak a közélettől való eltávolodása és a zsarnoki tendenciák eluralkodása ellen. Persze ez utóbbi kettő ugyanannak a jelenségnek a két oldala: ahol a polgárok már nem tartják fontosnak a politikai életben való részvételt, ott nyer teret a zsarnokság, és ahol teret nyer a zsarnokság, ott egyre kevésbé tartják érdemesnek és tudnak részt venni a politikai életben.²⁰

Láthatjuk tehát, hogy Tocqueville szerint ahhoz, hogy megőrződjön az ember egyéni, negatív szabadsága, szükséges a helyi politikai életben és a politikai társulásokban való részvétel, vagyis a pozitív, politikai szabadság gyakorlása. És úgy véli, a valóságos szabadságot – a demokratikus despota paternalista álszabadságával szemben az ön-kormányzás szabadságát – a politikában való cselekvő

¹⁸ Arról ugyanakkor nem beszél Tocqueville, hogy a kis közösségek lehetnek az elnyomás terei is, amennyiben gátat szabnak az individuális kibontakozás lehetőségének. Tocqueville a községet a többség zsarnoksága elleni hatékony védelemnek tartja, mert nem enged a népszuverenitást képviselő központi hatalom nyomásának, de a többség zsarnoksága éppenséggel hatékonyabban működhet egy kisebb közösségben, mint a sokkal izoláltabb egyének alkotta társadalmat feltételező nagyvárosban.

¹⁹ „Tocqueville-t mindenekelőtt a társulások politikai haszna és hatásai érdeklik. A társulások nemcsak a közigazgatási és politikai hatalom decentralizációját szolgálják; hanem lehetővé teszik az átlagos állampolgárok számára a pozitív politikai szabadság egy szintjének elérését, amelyet máskülönben nehéz lenne elképzelni. A társulások hatalmat adnak azáltal, hogy előmozdítják a közös cselekvés szokását a modern demokratikus társadalmak egyenlő, elkülönült és a magánéletbe visszavonult egyénei között. Ezek az elsődleges eszközök a modern széttöredezettség és erőtlenség meghaladására és a »demokratikus despotizmus« elkerülésére.” (Villa 2006. 225.)

²⁰ Ezek szisztematikus összefüggéséről jó taxonómiát nyújt Pope 1986. 52–76.

részvétel jelenti. Tocqueville tehát azt állítja, hogy a kétféle szabadságfogalom nem kizárja egymást, hanem éppen a politikai szabadságjogok gyakorlása garantálja az egyes emberek számára egyéni szabadságuk megőrzését.²¹ Vagyis Hegelhez hasonlóan a pozitív szabadságesszményt kívánja megőrizni az egyéni szabadság tiszteletben tartása mellett. Ez a jelentős törekvés egymás mellé állítja a két, első látásra annyira különböző gondolkodót. A következőkben ezekre a strukturális hasonlóságokra szeretnék rámutatni a két filozófus között.

HEGEL ÉS TOCQUEVILLE

Hegel és Tocqueville gondolkodási módszere és stílusa rendkívüli módon különbözik egymástól. Hegel politikai filozófiája szerves része *A szellem fenomenológiájáról* kezdve kidolgozott rendszerének – a *Jogfilozófia* konkrétan az objektív szellem tartományát tárgyalja –, és bár a családról, az államról és kivált a polgári társadalomról leírt gondolatai empirikus tényanyagot is tartalmaznak, ezek egy már megalkotott logikai összefüggésrendszerbe illeszkednek. Ezzel szemben Tocqueville minden esetben empirikus anyagból indul ki, beszéljünk akár az Egyesült Államokban történt felfedezőútja során tett megfigyeléseiről, az 1848-as forradalomban személyesen megélt tapasztalatairól, vagy a francia forradalmat megelőző időszak történeti forrásainak levéltárakban történő feldolgozásáról. Tocqueville empirikus megfigyelésekből jut általánosításokra, és bár ezek az általánosítások szervezőelvévé lesznek gondolkodásának, messze nem beszélhetünk olyan szigorúan felépített rendszerről, mint Hegel esetén. Ugyancsak fontos különbség, hogy míg Hegel egy bizonyos szinten meg akarja őrizni, habár a modern kihívásoknak megfelelően át is alakítani a rendi berendezkedést, és elutasítja a népszuverenitáson alapuló demokráciát,²² addig Tocqueville véglegesen leszámol a rendi társadalommal, és minden arisztokrata nosztalgiaja ellenére elfogadja a népképviselői demokráciát.²³

²¹ Pozitív és negatív szabadság viszonyára jó példa *A régi rend és a forradalom* egy Voltaire-ről szóló megjegyzése: „leginkább a sajtószabadságot irigyelte az angoloktól, de egyáltalán nem törődött politikai szabadságukkal, mintha az előbbi valaha is sokáig fennmaradhatott volna az utóbbi nélkül” (Tocqueville 1994. 187). A sajtószabadság a negatív szabadság egy esete (a sajtót nem korlátozzák vagy kényszerítik), ami nem maradhat fenn a politikai, vagyis pozitív szabadság nélkül.

²² Ugyanakkor a hegeli államfelfogás logikailag sokkal inkább egy demokráciát, mint egy rendi alapú alkotmányos monarchiát implikál. John Plamenatz szerint például „Hegelnek az államról – mint lényegében az ésszerűek és szabadok közösségéről – alkotott felfogása bár nem vonja maga után, hogy a teljesen érett állam demokrácia, de erőteljesen sugallja azt” (Plamenatz 1992. 145).

²³ Viszont mindketten az alkotmányos monarchia hívei, ahogy például Constant is, ami a jakobinus diktatúra utáni évtizedekben nem meglepő, hiszen ez a mérsékelt gondolkodók szemében diszkvalifikálta a köztársasági államformát.

Ugyanakkor minden különbség ellenére több hasonlóságot is felfedezhetünk politikai gondolkodásukban, mindenekelőtt éppen a tárgyalt kérdést, a pozitív és negatív szabadság összeegyeztethetőségét illetően. Ugyanis miközben mindketten elfogadják és fontosnak tartják az egyéni szabadság modern elvét, addig ezt az elvet egy szerintük tágabb és összefogó elv, a pozitív szabadság elvének részévé kívánják tenni. Mindketten szemben állnak a modern individualizmus-sal, amely a szabadságot pusztán az egyéni függetlenségben látja, és az egyéni jogok mellett a közszabadságra is ugyanolyan hangsúlyt helyeznek. „Az egyéni jogokra és a közszabadságra – a »negatív« és a »pozitív« szabadságra – helyezett kettős hangsúly az, amely Hegelt és Tocqueville-t megkülönbözteti nem csupán előfutáraiktól, de örököseiktől is” – írja tanulmányában Dana Villa (Villa 2005. 661–662).

Éppen eme kettős hangsúly miatt elutasítják a Rousseau-féle korlátlan népszuverenitást,²⁴ amely az egyén és a politikai hatalom közötti közvetíthetetlenséget állítja, és ellenkezőleg, úgy vélik, hogy a testületekben és a rendekben (Hegel), illetve a társulásokban és a helyi közigazgatási egységekben (Tocqueville) való részvétellel válik az ember az állam tagjává és nyeri el szabadságát. Mindketten látják, hogy a francia forradalom és Napóleon ezeknek a köztes szervezeteknek a leépítésére törekedett, hogy ezzel egy tökéletesen centralizált hatalmat hozzon létre. Míg Tocqueville szerint ez a folyamat már az abszolutizmus idején megkezdődött, Hegel szerint a francia forradalom vezette be és Napóleon dolgozta ki a felülről szerveződő kormányzási formát Franciaországban, amelynek kétségtelen előnye, hogy gyors és hatékony,

[e]llenben hiányzanak [...] a testületek [*Korporationen*] és községek [*Kommunen*], vagyis azok a körök, ahol a különös és általános érdekek találkoznak. A középkorban persze ezek a körök túl nagy önállóságot nyertek, államok voltak az államban, s kemény módon mint magukban fennálló testületek viselkedtek; de ha ennek nem is kell így történnie, mégis szabad azt mondani, hogy a községekben [*Gemeinden*] rejlik az állam tulajdonképpeni ereje. [...] Némi idő óta mindig felülről szerveztek, s ez a szervezés volt a fő törekvés, de az egésznek alsó, tömegszerű részét könnyen többé vagy kevésbé szervezetlenül hagyták. Pedig rendkívül fontos, hogy szervessé váljék, mert csak így erő, hatalom, különben halmaz csupán, szétforgácsolt atomok tömege. A jogos hatalom csak a különös szférák szerves állapotában létezik. (Hegel 1983. 316 [290. §. Függelék].)

²⁴ Hegel szerint az „újabb időkben” elkezdték szembeállítani a népszuverenitást az uralkodó szuverenitásával. Ez a felfogás szerinte a nép egy sekélyes képzetét feltételezi, mely szerint az „uralkodója nélkül, és ami ezzel szükségszerűen és közvetlenül összefügg, az egésznek tagolódása nélkül, a formátlan tömeg, amely már nem állam és amelyet már nem illet meg *egyike sem* azoknak a meghatározásoknak, amelyek csak a *magában formált* egészben vannak meg”. Hegel szerint ezért a köztársaság és a demokrácia olyan képzeteken alapul, amelyek kizárják az általa lefektetett értelemben vett államot (Hegel 1983. 304 [279. §]).

Ahogy korábban láttuk, Hegelnél a polgári társadalom és az állam között a korporációk, az államon belül pedig a rendek állnak, amelyek az individuumokat csoportokba szervezik és az állam ügyeiben való részvételt biztosítják számukra. A rendek jelentik ezen kívül Hegel megoldását a homogén tömeg–abszolút kormány problémájára. Ezek biztosítják tehát, hogy ne egy despotikus hatalom álljon szemben egy szervezetlen tömeggel, avagy

sem a fejedelmi hatalom ne jelenjen meg *szélsőség*ként elszigetelve s ezáltal mint pusztá uralkodói hatalom és önkény, sem pedig hogy a községek, testületek és az egyének különös érdekei elszigetelődjenek; vagy még inkább, hogy az egyesek ne egy *tömeg* és *sokaság* képeben jelenjenek meg, tehát ne jussanak szervezetlen vélekedéshez és akaráshoz s a pusztán tömegszerű hatalomhoz a szerves állammal szemben (Hegel 1983. 327 [302. §]).

A rendek nélküli társadalom negatív hegeli képe kísértetiesen hasonlít Tocqueville demokratikus despotizmusához. Van egyrészt egy atomizálódott, szervezetlen, de nagyon hasonló és csaknem egyenlő emberekből álló nép, és van egy despota, aki ráadásul Hegel szerint sem gyakorol erőszakot a népen: „a despota kíméli a népet és dühe mindig csak a környezetet találja” (uo.). Hegel és Tocqueville szerint is a szervezetlen, tagolatlan társadalom és a központosító, de nem erőszakos despotizmus kéz a kézben járnak.

A testületek és a rendek Hegelnél, a társulások és a községek Tocqueville-nál mind olyan szerveződések, amelyeknek a tagjai egy közös cél érdekében tevékenykednek, de a szervezet különös céljainak megvalósításával egyben az általános célját is előmozdítják. Az egyes ember nem tud közvetlenül az általános célért tevékenykedni, csak egy szűkebb körben tudja kifejteni hatását, de ez a hatás Hegelnél és Tocqueville-nál – szemben Rousseau-val – nem az általános cél ellen, hanem érte munkálkodik. Az egyén a maga személyes szabadságát csak mint egy közösség tagja tudja megszerezni – a közösségtől elkülönült ember szabadsága látszólagos, és mindig ki van szolgáltatva a hatalom szabadságellenes törekvéseinek. A közösségi életben való részvétel pozitív szabadsága tehát feltétele és biztosítéka az egyéni, negatív szabadságnak. Így hozza szintézisbe ez a két, egymástól oly különböző gondolkodó, Hegel és Tocqueville a szabadság két fogalmát.

IRODALOM

- Avineri, Shlomo 1972. *Hegel's Theory of Modern State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Berlin, Isaiah 1990. A szabadság két fogalma. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc – Berényi Gábor. Budapest, Európa. 334–443.
- Boesche, Roger 1996. *Theories of Tyranny from Plato to Arendt*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.
- Beiser, Frederick 2005. *Hegel*. London – New York, Routledge.
- Cohen, Joshua 2010. *Rousseau. A Free Community of Equals*. Oxford, Oxford University Press.
- Constant, Benjamin 1997. A régiek és a modernek szabadságának összevetése. Ford. Réz Pál. In Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz. 235–260.
- Feinberg, Joel 1999. *Társadalomfilozófia*. Ford. Krokóvay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és az államtudomány vázlatja*. Második kiadás. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Kelly, George Armstrong 1992. *The Human Comedy: Constant, Tocqueville, and French Liberalism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Neuhouser, Frederick 2000. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Ossewaarde, M. R. R. 2004. *Tocqueville's Moral and Political Thought. New Liberalism*. London – New York, Routledge.
- Plamenatz, John 1992. *Man & Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*. Volume III. *Hegel, Marx and Engels, and the Idea of Progress*. London – New York, Longman Group Limited.
- Pope, Whitney 1986. *Alexis de Tocqueville. His Social and Political Thought*. Beverly Hills, Sage Publications.
- Richter, Melvin 2006. Tocqueville on Threats to Liberty in Democracies. In Cheryl B. Welch (szerk.) *The Cambridge Companion to Tocqueville*. New York, Cambridge University Press. 245–275.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997. *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Ford. Kis János. Budapest, PannonKlett.
- Taylor, Charles 1975. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tocqueville, Alexis de 1993. *Az amerikai demokrácia*. Ford. Ádám Péter et al. Budapest, Európa.
- Tocqueville, Alexis de 1994. *A régi rend és a forradalom*. Ford. Hahner Péter. Budapest, Atlantisz.
- Villa, Dana 2005. Hegel, Tocqueville, and 'Individualism'. *The Review of Politics*. Volume 67, Fall. 659–686.
- Villa, Dana 2006. Tocqueville and Civil Society. In Cheryl B. Welch (szerk.) *The Cambridge Companion to Tocqueville*. New York, Cambridge University Press. 216–244.

Sartre és a szabadság határai

A passzivitás három dimenziója Sartre fenomenológiájában

BEVEZETÉS

Sartre filozófiai – és irodalmi – műveinek értelmezése során az elemzők túlnyomó többsége evidenciának tartja, hogy a szerző az embert lényegileg a szabadság alapján határozza meg. Magától értetődőnek szokás tekinteni, hogy Sartre-nál az emberi létezés, illetve a tudat (mely alapvetően emberi tudat) egybeesik a szabadság körével. Ahol szabadság van, ott tudat van, ahol tudat (önmagáért-való) van, ott szabadságnak kell lennie.

Filozófiai írásai alapján, első, fenomenológiai korszakáig mindenképpen, Sartre-nál egy kartéziánus tudat- és szabadság-felfogás körvonalai rajzolódnak ki. A tudat tiszta, transzparens, teljes mértékben aktív régió. A tudat szabadsága Sartre-nál, akárcsak Descartes-nál, „végtelen” (Descartes 1641/1994. 71).¹ Egy nem szabad, passzív tudat fogalma Sartre szerint fából vaskarika, önellentmondás (Sartre 1939a/1972. 58 sk.). A tudat csak maradéktalanul szabad és aktív lehet, értelmetlenség azt mondani, hogy az ember kicsit szabad, kicsit meg nem (Sartre 1943/2006. 525 sk.).² Az ember vagy *teljesen* szabad, vagy *teljesen* determinált, harmadik eset nincs – mondja Sartre (uo.). Ebből a felfogásból vezethetők le morálfilozófiájának bizonyos szélsőségesnek tűnő következményei: mindekelőtt az ember radikális és maradéktalan felelőssége mindenért, amit tesz és mindenért, ami vele történik. Ez odáig vezet nála, hogy helyeslően csatlakozik Jules Romain szavaihoz: „A háborúban nincsenek ártatlan áldozatok” (Sartre 1943/2006. 651). Ezzel összhangban Sartre úgy véli, hogy például a kínzásnak alávetett fogoly teljes mértékben felelőssé tehető azért, ha megtörik, együttműködik kínzóival, és elárulja társait, csak hogy a kínzás abbamaradjon. Szerinte

¹ Descartes-nál: „Másfelől azonban amiatt sem panaszkodhatom, hogy Isten nem adott eléggé átfogó és tökéletes akaratot, más szóval döntési szabadságot, hiszen nyilvánvaló módon azt tapasztalom, hogy ez egyáltalán nincs korlátok közé szorítva” (Descartes 1641/1994. 71). Sartre Descartes szabadság-fogalmáról ld. Sartre 1946/1992.

² Idézett hely: „Mindez azt mutatja, hogy két megoldás és csak kettő lehetséges: az ember vagy teljesen determinált (ami elfogadhatatlan, különösen azért, mert egy determinált tudat, vagyis egy kívülről motivált tudat pusztán külsődlegességgé válna és megszűnne tudat lenni), vagy teljesen szabad.”

semmilyen szenvedés sem lehet elég erős vagy intenzív ahhoz, hogy az ember alapdja szabadságát (Sartre 1943/2006. 479 sk.).³

Első pillantásra ez a szabadságfogalom némiképp *absztraktnak* és életidegennek tűnhet. Absztraktnak látszhat azért, mivel nem csupán a *szabadság* tartozik alapvető tapasztalataink közé, hanem az is, hogy szabadságunknak *korlátai* vannak, mégpedig olyan korlátai, amelyek magán a szabadság körén belül jelennek meg mint ezzel a szabadsággal szembeni, belőle magából fakadó *ellenérők*. Számos elemző támadta ezen a ponton Sartre felfogását, a legismertebb módon Merleau-Ponty (1945/2012, 1964/2007). Merleau-Ponty szerint a szabadságnak ez a minden korlátozás nélküli fogalma elvont, a konkrét élet összefüggései között értelmezhetetlen, és visszahull saját ellentétébe: a totális passzivitásba.⁴ Merleau-Ponty meggyőződése szerint a konkrét emberi tudatot csak aktivitás és passzivitás játékaaként, különböző arányú ötvözeteként, egybeszőődéseként tudjuk megérteni a megfelelő módon. A szabadságnak fokai vannak, és a konkrét emberi létezés fenomenológiájának egyik feladata éppen abban állna, hogy a szabadságnak mint a tudat mozgásterének a szerkezetét, valamint e mozgástér változásait felderítse, és megmutassa, miképpen jelenik meg az emberi szabadság egy eredeti passzivitás hátterén.⁵

Az alábbi tanulmányban azt szeretném megmutatni, hogy annak ellenére, hogy Sartre-nál valóban az ember lényegileg szabad volta volt előtérben, bizonyos alapvető pontokon megjelent nála a passzivitás is mint a tudathoz és az emberi szabadsághoz elválaszthatatlanul hozzátartozó fenomén; mint olyan fenomén, amely éppenséggel konkrétá teszi a szabadságot, s amely nélkül nem tehetünk szert a szabadság konkrét fogalmára. Sartre fenomenológiai művei az emberi élet teljesen konkrét leírásával szolgálnak, amelyeket a legkevésbé sem érhet az életidegenség és absztrakció vádja. Marxista korszakában pedig Sartre-nál éppen hogy kiteljesedett az a törekvés, hogy az emberi életet a maga konkrétságában tegye láthatóvá; marxista korszaka bizonyos mértékig a korábbi

³ Idézett hely: „Valójában bármilyen nyomás is nehezedjen az áldozatra, a reménnyről való lemondás akkor is szabad marad, a lemondás spontán létrehozása, a szituációra adott válasz az emberi-valóságot mutatja meg; bármilyen erős is volt az áldozat ellenállása, és bármilyen hosszú ideig várt, mielőtt kegyelemért kiáltott volna, mindennek ellenére még mindig várhatott volna tíz percig, egy percig, egy másodpercig. Eldöntötte, hogy a fájdalom melyik pillanatban vált elviselhetetlenné. S erre az a bizonyíték, hogy lemondását lelkiismeret-furdalással és szégyennel éli meg.”

⁴ „Ha a szabadság valóban minden cselekedetünkben ugyanolyan fokú, sőt még abban is, amit elszenvedünk, ha semmilyen összefüggésben nem áll viselkedésünkkel, ha a rabszolga ugyanakkora szabadságról tesz tanúbizonyságot akkor, amikor félelemben él, mint amikor eltépi láncait, akkor nem mondhatjuk, hogy létezik *szabad cselekedet*. Akkor a szabadság minden cselekvésen innen van és egyetlen esetben sem jelenthetjük ki, hogy »itt jelenik meg a szabadság«. A szabad cselekedetnek ugyanis ahhoz, hogy felismerhető legyen, az élet olyan hátteréről kell leválnia, amely nem szabad, vagy kevésbé az. Ha a szabadság mindenütt jelen van, akkor ugyanúgy mondhatjuk, hogy sehol sincs jelen.” (Merleau-Ponty 1945/2012. 468.)

⁵ Merleau-Ponty Sartre-kritikájának bizonyos egyoldalúságaival kapcsolatban lásd Bene 2009.

törekvések szerves és logikus folyamatként is értelmezhető; nevezetesen az emberi egzisztenciában jelentkező, a szociális és természeti oldal felől érkező passzív tendenciák finomszerkezetének a feltárásaként.

A jelen írásban mindenekelőtt Sartre szigorúan vett fenomenológiai munkáira összpontosítok; kései korszakának marxista írásai a jelen vizsgálódások körén kívül esnek.⁶ A tanulmány fő tézise a következő. Sartre fenomenológiájában az ember eredeti passzivitásának fenoménje három alapvető ponton is kifejezésre jutott: (1) az érzelmek és a hangoltság fenoménjében, (2) a test problémájában és (3) mindenekelőtt az önmagáért-valónak a Másikhoz való viszonyában. Vannak egyéb pontok is, ahol Sartre a tudat passzivitásáról beszél (mindenekelőtt az észlelés esetében), de Sartre általános antropológiai és pszichológiai koncepciójának tekintetében első körben ezt a hármat tartottam fontosnak kiemelni.

ELŐZETES MEGFONTOLÁSOK: AZ EMBERI VALÓSÁG FOGALMA SARTRE-NÁL

A konkrét, alapvetően kronológiai rendet követő elemzések előtt három olyan pontot kell figyelembe vennünk, melyek lényegi szerepet töltenek be a jelen írásban vizsgált problémakör megértése szempontjából.⁷ (1) Fakticitás és passzivitás viszonya; (2) a Másik és a másik-számára-való lét viszonya; (3) test és testiség Sartre-nál. Az utóbbi kettőnél egy konkrét faktum és egy egzisztenciális struktúra viszonyáról van szó. A tanulmánynak ebben az előkészítő részében *A lét és a semmit* tartjuk szem előtt.

(1) Ami az elsőt illeti: előre kell bocsátani, hogy Sartre-ra nem mindenütt jellemző a terminológiai szigor. Fakticitás és passzivitás fogalmát több helyen egymással szinonim értelemben használja (vö. pl. Sartre 1943/2006. 406, 462 stb.). Sartre-ral kapcsolatban, úgy vélem, akkor járunk el a legcélravezetőbb módon, ha *terminológiai tendenciákat* keresünk, és nem egyes elszigetelt szöveghelyeket szemelünk ki magunknak, hogy aztán saját, előzetesen kialakított álláspontunkat igazoljuk velük. *A lét és a semmi* elején az önmagában-valót aktivitáson és passzivitáson túlra helyezi. Mint írja:

⁶ Ehhez hozzá szeretném tenni, hogy meggyőződéseim szerint a kései, marxista korszakban, néhány értelmező véleményével szemben, a marxizmus nem felcserélte, nem helyettesítette a fenomenológiát, hanem egyszerűen marxizmus és fenomenológia ötvöztetésére, szintézisére tett kísérletet. (Ahol Sartre „egzisztencializmust” mond vagy ír, ott – véleményem szerint – mindenütt „egzisztenciális fenomenológiát” kell mondanunk, illetve értenünk). Fenomenológia és marxizmus szintézise az idős Sartre-nál azonban egy másik tanulmány témája lenne.

⁷ Az alábbi pontokra Seregi Tamás hívta fel a figyelmemet, akinek ezúton is szeretnék köszönetet mondani észrevételeiért.

A lét önmaga. Ez annyit jelent, hogy nem is aktivitás és nem is passzivitás. Mindkét fogalom emberi, és az emberi megnyilvánulásokat vagy az emberi megnyilvánulások eszközeit jelöli. Akkor van aktivitás, ha egy tudatos lét az eszközöket egy cél érdekében mozgósítja. S passzívnak nevezzük azokat a tárgyakat, amelyekre aktivitásunk irányul, mivel azok spontán módon nem célozzák meg azt a célt, amire használjuk őket. Egyszóval az ember aktív, s azokat az eszközöket mondjuk passzívnak, amelyeket felhasznál. (Sartre 1943/2006. 43.)

Az aktivitást tehát lényegileg az emberre vonatkoztatja, a passzivitást pedig a tárgyi szférára. A tárgyak annyiban az emberre vonatkoztatottak, amennyiben az ember hajtja végre a jelentésadás, értékelés és céltételezés azon aktusait, amelyek eredményeképpen a dolgok jelentéssel, értékkel és céllal rendelkező tárgyakká válnak az emberi világban. A passzivitás ebben a tekintetben a nem-emberi, dologi világ sajátossága. Ugyanakkor más helyeken Sartre arról beszél, hogy az ember is működhet passzív lényként (Sartre 1943/2006. 355, 438, 462, 467 stb.). Igaz, ezekhez a megfogalmazásokhoz időről időre hozzáfűzi: én magam vagyok az, aki passzívvá teszem magam, passzivizálok, passzívként választom magamat.⁸

Ha *A lét és a semmi*-ben általánosan érvényesülő terminológiai tendenciára figyelünk, akkor passzivitás és fakticitás különbségét a következőképpen tudnánk megragadni: a fakticitás az önmagáért-való általános létstruktúrája. Olyan létstruktúra, mely nélkül az önmagáért-való mint olyan egyáltalán nem is volna lehetséges. Ilyen egzisztenciális struktúra Sartre-nál például az, hogy az önmagáért-való szükségszerűen rendelkezik (a) egy tér-időbeli helyzettel, amelybe beleszületett, (b) egy múlttal, (c) egy környezettel; (d) az önmagáért-való továbbá társas, illetve társadalmi lény, akihez egzisztenciálisan hozzátartoznak a „mások” vagy „többiek”; (e) végül az önmagáért-való szükségszerűen halandó (Sartre 1943/2006. 569–649). A passzivitás ezzel szemben a mindenkori *konkrét*, aktuális létfolyamatban mutatható fel mint az ember szabadságával szemben mutakozó, mindenkori konkrét ellenerő. A passzivitás az a különös mód, mondja Sartre, ahogyan a szabadság bizonyos szempontból, bizonyos mértékig magát az aktuális szituációban konkrétan passzívvá teszi. A passzivitás ily módon gyökerezhet a fakticitásban, de nem feltétlenül kell belőle erednie. (Például az érzelmek vagy a szabadságomat béklyóba verő rosszhiszemű magatartásmódok esetén).

(2) Ami a Másik és létem más-számára-való dimenziójának viszonyát illeti, ott ugyanúgy faktum és fakticitás viszonyáról van szó, mint test és (egzisztenciális) testiség esetében. A mindenkori konkrét Másik egy faktum. Ebben a formában esetleges. Bármikor elgondolható nemléte. Létem más-számára-való aspektusa azonban akkor sem teljesen független az önmagáért-valótól, ha Sartre hangsú-

⁸ Jellemző szöveg még ebből a szempontból az *Egy emóció-elmélet vázlat*a is.

lyozza, hogy a Másik levezethetetlen az önmagáért-való létstruktúráiból, és az utóbbiakhoz képest teljesen esetleges.⁹

Több dolgot is le kell szögezni ezen a helyen. Sartre egyfelől azt mondja, hogy a Másikra vonatkozó *cogito* ugyanúgy apodiktikus (tehát kétségbevonhatatlan, felfüggeszthetetlen), mint a saját létemre irányuló; noha mindkettő esetében pusztán tényről van szó. Ez a „pusztán tény” azonban semmi esetre sem tartozik az empirikus tények tartományába, mint a pozitív tudományok igazolt tézisei és felfedezései. A tények egészen sajátos osztályáról van szó: metafizikai őstényekről, „tényszerűségekről” (*nécessité de fait*).¹⁰ Úgy gondolom, ezt a sartré-i felfogást akkor is nyomatékosan figyelembe kell vennünk, ha Sartre egyébként mindenütt hangsúlyozza, hogy a Másik léte éppoly esetleges, mint a sajátom, és a Másik semmi esetre sem alkotja a tapasztalat és az emberi lét valamiféle lehetőségfeltételét (Sartre 1943/2006. 311). Másfelől azonban a vonatkozó szöveghelyeken felfedezhetünk olyan terminológiai tendenciát, hogy Sartre a Másikról, és nem létem más-száma-ért való dimenziójáról, tehát létem interszubjektív karakteréről beszél. Úgy vélem, hogy ennek a tendenciának jelzésértékűnek kellene lennie.

A kérdés az, hogy vajon elgondolhatjuk-e a tudatot az interszubjektív dimenzió, tehát a más-száma-ért való lét nélkül. Sartre néhány szöveghelyen valóban megengedhetőnek tartja, hogy az önmagáért-valót lemessük a másik-száma-ért való létről, ténylegesen függetlennek tartja a kettőt. Úgy vélem viszont, hogy ezeket a helyeket alá kell rendelnünk annak az általánosabb tendenciának, hogy Sartre *a konkrét emberi valóság fenomenológiai rekonstrukciójára tesz kísérletet*. Létem másik-száma-ért való dimenziója nélkül nem lenne *nyelv*,¹¹ nem lenne cél, jelentés, érték a világban, így egyáltalán nem is léteznének szituációk; nem volna a szabadságnak ellenállási közege, ami által a szabadság egyáltalán szabadságként tud megjelenni és működni. Másik nélkül nem lenne szabadság, ami az önmagáért-való lényegi strukturális jellemzője. A válasz a kérdésre, hogy elgondolható-e másik-száma-ért való lét nélkül az önmagáért-való, a tudat, az, hogy igen, *de*

⁹ „A másikkal *találkozunk*, nem konstituáljuk azt. S ha ez a tény szükségszerűnek kell is tűnjön számunkra, attól ez még nem egy olyan szükségszerűség, ami »tapasztalatunk lehetőségfeltételeihez« tartozik, vagy ha jobban tetszik, ami ontológiai szükségszerűség formájában jelenne meg: a másik létezésére vonatkozó szükségszerűségnek, ha ez a szükségszerűség létezik, »esetleges szükségszerűségnek« kell lennie, vagyis ugyanolyan típusú *tényszerűségnek*, mint amivel a *cogito* adódik. Ha a másik adott kell lehessen számunkra, ennek olyan közvetlen megértés révén kell történnie, ami faktikus jellegével megterheli a találkozást, ahogy a *cogito* megterheli egész fakticitásával gondolkodásomat, és mégis részesül magának a *cogitónak* az apodikticitásából, avagy kétségbevonhatatlanságából.” (Sartre 2006. 311.) Továbbá: „Tehát még mindig az önmagáért-való létstruktúráit írjuk le, még akkor is, ha a másik világban való jelenléte egy abszolút és önmagában evidens, ám esetleges tény, vagyis levezethetetlen az önmagáért-való ontológiai struktúráiból.” (Sartre 1943/2006. 434 sk.)

¹⁰ Ezzel kapcsolatban lásd Tengelyi 2011 és Tengelyi 2014. 265–279.

¹¹ Lásd ehhez Erdélyi 2012. 78–105, különösen 101.

*egy ilyen tudatot aligha nevezhetnénk emberi tudatnak.*¹² Ez egy spontán, eksztatikus megnyílás lenne a világra, pontosabban a világ önmagára való spontán, önfeledt rányílása – egy lényegénél fogva absztrakt, nem emberi fejlemény. Az emberi valóság (*réalité-humain*) nem gondolható el Másik és más-számára-való-lét nélkül. Meggyőződésem, hogy már itt, Sartre-nál teljesen világosan és határozottan azonosítható az a Lévinas számára irányadó gondolat, hogy csak a Másik által vagyunk szabadok, a Másik által születik meg a mi szabadságunk is.

(3) Ami a testet illeti: az előbbi pontban említett különbségtételt itt is érvényesítenünk kell: van egyfelől a mi konkrét testünk, mely ilyen és ilyen faktikus adottságokkal bír, mely folyamatosan öregszik, és amely egyszer megtér őseink porához. És van másfelől az önmagáért-való testisége mint egzisztenciális testiség, mint egzisztenciális struktúra, mely nélkül konkrét emberi létezés nem képzelhető el. Sartre-nál a test az a nézőpont, amelyet esetlegességem szükségszerűen felvesz a világban (Sartre 1943/2006. 395 skk.).¹³ Elképzelhető, hogy másmilyen testtel rendelkeznek, mint amivel aktuálisan bírok. Időről időre elő is fordul az emberekkel, hogy más testre vágyakoznak, mint ami nekik adatott – időről időre fájdalmas műtéteknek vetik alá magukat az emberek, mert elégedetlenek faktikusan adott testükkel. De nem képzelhető el, hogy az önmagáért-való egyáltalán ne bírjon *valamilyen* testtel; tehát ha már egyszer a világon

¹² Találunk egy ezzel kapcsolatos fontos szöveghelyet *A lét és a semmi*-ben, ahol a szerző különbséget tesz ontológiai és antropológiai törekvések között, a mű célkitűzéseit egyértelműen az előbbiben horgonyozva le. (Az alábbi szöveghely egyúttal kivétel az előbb jelzett terminológiai tendencia alól, lévén Sartre létem más-számára-való dimenzióját mondja levezethetetlennek az önmagáért-való létstruktúráiból). Ám úgy gondolom, hogy ezeket a sorokat is kellő óvatossággal és körültekintéssel érdemes kezelni. Mivel végkövetkeztetése egyfelől teljesen egybecseng a miénkkel: Másik, illetve létem más-számára-való aspektusa nélkül a tudat egyáltalán nem lenne emberi tudat; és másfelől azért is, mert az ontológiai leírások Sartre-nál mindig fenomenológiai antropológiai leírásokba torkollnak. Sartre szavaival: „Van egy gondolat, ami segítségünkre lehet feladatunk megoldásában, és ami előző megjegyzéseinkből bontható ki, jelesül az, hogy a másik-számára-lét nem az Önmaga-számára-való egyik ontológiai struktúrája: felesleges abban reménykednünk, hogy – mint egy alapelvből a következőt – az önmaga-számára-létből egyszerűen levezethetjük a másik-számára-létet, vagy megfordítva, a másik-számára-létből az önmaga-számára-létet. Persze emberi valóságunk megköveteli, hogy egyszerre legyünk önmaga-számára-valók és másik-számára-valók, de a jelen vizsgálódások nem egy antropológia létrehozását célozzák. Talán nem lehetetlen egy olyan Önmaga-számára-valót elgondolni, ami teljesen híján van minden Másik-számára-való viszonyoknak, s ami úgy létezne, hogy még csak feltételezni sem tudnánk róla, hogy tárggyá válhat. Csakhogy ez az Önmaga-számára-való nem »ember« lenne.” (Sartre 1943/2006. 346.)

¹³ „[A] test egyszerre nézőpont és kiindulópont: egy nézőpont, egy kiindulópont, ami én vagyok, de amin ugyanakkor túllépek afelé, aminek lennem kell. Ez az állandóan meghaladott és a meghaladás kellős közepén állandóan újjászülető nézőpont, ez a kiindulópont, amit folyton átlépek, és ami mindig én vagyok önmagam mögött maradvá, ez esetlegességem szükségszerűsége.” (Sartre 1943/2006. 395.) „Most már teljes világosságában megragadhatjuk annak a definíciónak az értelmét, amit a számunkra-létében tekintett testről fentebb nyújtottunk: a test az az esetleges forma, amit esetlegességem szükségszerűsége felvesz.” (Sartre 1943/2006. 397.)

van, ne rendelkezzen egy nézőponttal, melyet *esetlegessége szükségszerűen fel kell hogy vegyen*.

A prereflexív *cogito* szintjén természetesen belesüllyedünk a világba, testünk nincs a tudat előterében. Azonban időről időre hírt ad magáról a testiség mint a létemet konkrétta tevő egzisztenciális struktúra, mely megnyilvánítja, hogy eredendően testi lény vagyok, és önmagáért-valóként nem tudok másként létezni, csakis megtestesülésként, inkarnációként. A fáradtság, a fájdalom stb. azok az élmények, melyekben létem testhez kötöttségéről értesülök, az önmagáért-való eredendő megtestesültségét teszik számomra kétségbevonhatatlanná. A jelen tanulmányban a testiség konkrét élményei az érdekesek a számunkra, melyben a tudat passzivitásként jelenik meg önmaga számára.

A passzivitás a fentebb vázolt egzisztenciális struktúrák *konkrét* megnyilvánulása, mely a szabadságot is *konkrétta* és ezáltal speciálisan *emberi* szabadsággá teszi.

I. ÚTBAN A LÉT ÉS A SEMMI FELÉ: A TUDAT EVAKUÁLÁSA

Első fenomenológiai írásaiban már megjelennek Sartre későbbi, kiforrott ontológiájának körvonalai: a valóságnak létre és semmire való felosztása. *A lét és a semmi* felé vezető úton Sartre ennek az ontológiának különböző részleteit dolgozza ki, egy tervezett fenomenológiai pszichológia és antropológia rendszerén munkálkodva (Waldenfels 1987. 70, 74, Moran 2000. 369). Ennek során, Bernhard Waldenfels szép és szerencsés kifejezésével élve, Sartre végrehajtotta „a tudat evakuálását” (Waldenfels 1987. 70), melynek során Sartre kiűzött a tudatból mindent, amit tudatidegennek velt.

A lét és a semmi felé vezető út legfontosabb állomásai: *Az ego transzcendenciája* (1936a/1997a), *A képzelet* (*L’Imagination*, 1936b), *A képzeletbeli* (*L’Imaginaire*, 1940/1997b), *Egy emóció-elmélet vázlatja* (1939a/1972) és *A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás* (1939b/1997c) című írások.

Az ego transzcendenciájában Sartre első ízben vázolja fel egy aszubjektív tudatfilozófia alapvonalait. Az ego, mondja, nem a tudat lakója, hanem épp olyan világbeli, konstituált tárgy, mint bármelyik másik tárgy a világban (Sartre 1936a/1997a. 11, 77). Az ego, az én az a kép, amelyet a tudat alkot saját világbeli megjelenéséről, illetve amelyet mások alkotnak rólam. Ezt a képet, ezt a konstitutívumot azonban a tudat állandóan transzcendálja. A tudat áttetszőségét és illékonyágát zavarossá tenné, ha egy olyan merev, konstituált létezőt helyeznénk el benne, mint az ego. Az ego, véli Sartre, szubsztanciális létező, és a tudatban való lokalizálása szubsztancializálná magát a tudatot is. „A fenomenológia minden eredményét a romba dőlés fenyegeti – írja –, ha az Én nem ugyanolyan rangú relatív létező, mint a világ, azaz ha nem egy tárgy a tudat *sámára*” (Sartre 1936a/1997a. 23).

A *képzelet* és A *képzeletbeli* című írások a tudat lényegét abban ragadják meg, hogy az adottat állandóan transzcendálni tudja egy nem-lét felé, s ezáltal az ember, éppen képzelete által, minden egyes pillanatban képes arra, hogy a világ adott rendjét felforgassa. A képzelet az, ami az embert sajátosan emberi lénnyé teszi, lévén ez alkotja a szabadság mint semmítő (az adottat megsemmisítő) erő lényegét; s ami által az ember lényegénél fogva mindig rebellis lény, akár aktualizálja a lázadásnak ezt a számára inherens képességét, akár nem. Az a pont, ahol ezekben az írásokban a tudatba betör a passzivitás, az észlelés. A perceptuális tudat az adottból meríti anyagát, ezért vele kapcsolatban Sartre megengedi, hogy az passzív legyen. „A perceptív tudat passzivitásként jelenik meg. Ezzel szemben a képalkotó tudat mint képalkotó tudat jelenik meg, azaz mint a tárgyat képből létrehozó és megőrző spontaneitás.” (Sartre 1940/1997b. 107.)

Az *Egy emóció-elmélet vázlat*a az érzelmeket, szenvedélyeket olyan tudatmódként mutatja be, amelyek révén az ember meghatározott módon transzcendálja magát a világ felé, illetve olyan speciális mód, ahogyan az ember elhelyezi magát a dolgok közegében. Az emóció, az érzelem, mondja Sartre, a világban-benne-lét speciális módja; mégpedig olyan mód, amit az ember szabadon választ meg. Az ember ilyen vagy olyan hangulati, érzelmi állapotban lévő lénnyé válassztja magát; s ezek a választott viszonyulási módok a világot, s benne a dolgokat, sajátos színezettel, értelemmel, jelentőséggel felruházott létezőkként mutatják meg számára. Sartre szerint az érzelem a világértelmezés speciális módját jelenti.

Végül A *husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás* című rövid írás egy olyan gondolatot fogalmaz meg, mely Sartre számára A *lét és a semmi*ben is irányadónak számít a tudat értelmezése szempontjából, nevezetesen: a tudatot léthiányként, *vágyként* határozza meg. A tudat lényege az intencionalitás: a tudatnak a dolgok, a világ felé való kimozdulása, eksztázisa. Az intencionalitás viszont lényegét tekintve és alapvetően vágy. Minden tudattípus legerendőbb és legtisztább formája, véli Sartre, a vágy. A tudat mindenekelőtt vágyként lendül ki afelé, ami nem ő: vagyis a világ, az önmagában-lét felé.

A vágy sartre-i felfogásában megjelenik mindhárom fentebb említett összetevő, amely a passzivitás sartre-i fogalmának tekintetében is alapvetőnek bizonyul: (1) a vágy egy alaphangulat, mely bizonyos módon, bizonyos irányból feltárja a létet; (2) a vágy egy testtel bíró létezőnek (az önmagáért-valónak mint emberi valóságnak, mint *réalité humaine*-nek) a tudata; vagyis egy megtestesült, testtel bíró szubjektivitásnak a működése, fungáló testi intencionalitás; és végül (3) a vágy végső soron eminens módon a Másikra irányul Sartre-nál; a Másikkal való ontológiai fúzióra irányuló vágy, illetve annak vágya, hogy saját esetleges, megalapozatlan létünket a Másikkal alapozzuk meg. (Lásd ezzel kapcsolatban Tengelyi 2007. 225–236; Ullmann 2011.)

II. ÖNKÉNT VÁLLALT PASSZIVITÁS: AZ ÉRZELMEK MÁGIÁJA

Az *Egy emóció-elmélet vázlatában* Sartre részben a klasszikus érzellem-elméletek elégtelenségére szeretne rámutatni, részben pedig egy pozitív, fenomenológiai érzelemfelfogás kidolgozására törekedik. A klasszikus pszichológiai, fiziológiai és behaviorista orientációjú elméletek általános hibája, hogy az érzelmet testi reakcióként próbálják magyarázni, valamely külső empirikus eseményre visszavezetve azt. Ezáltal viszont felszámolják az érzellem egy alapvető jellegzetességét: azt nevezetesen, hogy az érzellem mindig valamiféle jelentéssel bír, illetve lényegileg céltételező, intencionális magatartással bír, vagyis a finalitás karakterével rendelkezik. Az érzellem jelentéskonstituáló, céltételező jellegét a mechanisztikus, behaviorisztikus, fiziológiai elméletek nem tudják érthetővé tenni (Sartre 1939a/1972. 41–54). Egy fokkal jobb a helyzet a pszichoanalitikus elméletek esetében, ahol az érzelmek a tudattalan szimbolikus kifejeződéseiként jelennek meg (Sartre 1939a/1972. 55–61). Mivel azonban a pszichoanalitikus elméletben a tudattalan képviseli a valódi ágenciát, a valóban hatékony entitást, és az érzelmek pusztán passzív kifejeződéseként jelennek meg, az emberi tudat első személyű tapasztalatának a pszichoanalízis sem lehet hűséges, adekvát elmélete. Az emberi tudatnak ugyanis alapvető tapasztalata a szabadság, a pszichoanalízis ezzel szemben pusztán dologgá fokozza le a tudatot (Sartre 1939a/1972. 58 sk.). Így az érzellem megint csak pusztán passzív, dologi adottsággá válik, mint a korábbi, klasszikus fiziológiai elméletekben (mint pl. William James felfogásában), és nem tud szóhoz jutni aktív, tudati, jelentéssel bíró viszonyulásként.

Az emóció fenomenológiai elmélete azt mutatja meg, mondja Sartre, hogy az érzellem a világban-benne-lét egy speciális módja, létmód (érzelmes világban-benne-lét), mely a világot totalitásként ragadja meg és meghatározott módon, sajátos színezettel bíróként tárja fel. Sartre-nál az érzellem – és alapvetően ez lesz *A lét és a semmi* álláspontja is – *mágikus magatartásmód*, mely nem a világ valóságos, kauzális, empirikusan és racionálisan rögzíthető viszonyait tartja szem előtt, hanem a valóságos viszonyok helyébe szimbolikus viszonyokat helyez (Sartre 1939a/1972. 85 skk.; Sartre 1943/2006. 528 sk.; lásd még ehhez Marosán 2011). Sartre itt – ahogy később is – szembeállítja egymással a racionális-hatékony és az irracionális-nem hatékony viszonyulási módot (Sartre 1939a/1972. 68 sk.). Másutt már szóvá tettem, hogy az érzelmeknek ez az értelmezése milyen módon gyökerezik a modern racionalista és speciálisan kartéziánus hagyományban, és hogy mennyiben jogosult az érzelmeknek pusztán irracionális-mágikus, nem hatékony viselkedési módokként való leértékelése (véleményem szerint ez a leértékelő állásfoglalás kikezddhető, vö. Marosán 2011). Ami a jelen tanulmány szempontjából igazán fontos, az az a momentum, hogy Sartre szerint az emócióban a tudat egyfajta passzivitásba süllyed (Sartre: „passzivizált tudat”), amit azonban önként vállaltunk magunkra (Sartre 1939a/1972. 84).

Az emócióknak ezt a hitem szerint némileg negatív értékelését és értelmezését ellensúlyozza a hangulatoknak vagy diszpozícióknak a kifejezetten pozitív értékelése és értelmezése (ellensúlyozza, mivel az emóciók és a hangulatok, illetve alaphangulatok gyakorlatilag ugyanabba a tudattípusba tartoznak Sartre-nál: nevezetesen a létet, a világot totalitásként megragadó, az átszínező, hangolt-lét vagy hangolt-tudat típusába). A hangulatok valóban megértik és nem félreértik a létet ilyen vagy olyan létmódja szerint: vagyis a hangulatok, speciálisan mint bizonyos alaphangulatok a létet a maga igaz léte és valósága szerint tárják fel, tehát ezek a hangulatok valós ismeretértékkel bírnak a lét vonatkozásában (a szorongásban a szabadság mint olyan tárul fel, az undorban a lét radikális, kiküszöbölhetetlen idegensége válik nyilvánvalóvá, az unalomban átéljük az idő, az események egyhangúságát, lassú, vánszorgó jellegüket, stb.; vö. Sartre 1943/2006. 12 sk.). A hangulatok pozitív értelmezése Sartre-nál módot ad számunkra, hogy az emóciókról adott, némiképp kedvezőtlen és talán egyoldalú értékelését kiigazítsuk.

A jelen írás szempontjából a további alapvető momentum az, hogy miután az emóciókat felidéztük, nem szabadulunk meg tőlük egy csapásra, nem vonhatjuk őket vissza egyszerűen – pontosan azért, mert az emocionális tudat belesüllyed az emócióba, passzívvá válik, elnehezül (Sartre 1939a/1972. 80 sk., 84 skk.). Egyfajta bódultságot ígéz a tudatra – és annak ellenére, hogy Sartre felveti egy helyen „a megtisztító reflexió” lehetőségét (Sartre 1939a/1972. 81), mely egyetlen csapással elűzi a tudatra fonódó mágikus világot (az érzelmek mágikus világát, az emóció mágiáját), elemzéseinek többségében (az *Emóció-elméletben* és *A lét és a semmi*-ben egyaránt) mégis az jelenik meg hangsúlyos elemként, hogy az érzelemnek megvan a maga tehetetlenségi ereje, ami nem engedi, hogy egyik pillanatról a másikra, minden további nélkül egyszerűen kivonjuk magunkat a hatása, a varázsa alól. „A tudat saját csapdájába esik” – írja az emócióról (Sartre 1939a/1972. 80); az érzelem nála a palackból kiszabadult szellemhez hasonlít, melyet egy szabad aktus révén szabadítottunk ki, és amelyet mégsem tudunk egyszerűen visszaparancsolni a palackba.

III. INKARNÁCIÓ: A TEST NEHÉZKEDÉSI EREJE

Sartre-nál a tudat lényegileg testtel bíró tudat. Ez a megfogalmazás is pontatlan. Sartre-nál a tudat lényegénél fogva *inkarnáció*: a semmi megjelenési módja a világban. A szerző szerint a test esetében nem arról van szó, hogy „nekem van egy testem” (*j'ai un corps*), hanem arról, hogy „én a testem vagyok” (*je suis mon corps*) (vö. Moran 2000. 389). Ez Sartre monista ontológiájának szükségszerű következménye. Noha a fő mű – *A lét és a semmi* – eleje némiképp talán félrevezetően fogalmaz akkor, amikor a tudatot és a létet – az önmagáért-valót és az önmagában-valót – két, egymással kommunikálni képtelen régióként határozza meg (Sartre

1943/ 2006. 23), s ez arra csábíthat, hogy ennek nyomán Sartre pozícióját alapvetően kartézianusként határozzuk meg (mint teszi ezt Dermot Moran, lásd Moran 2000. 358 sk.), a mű későbbi részeiben (és más műveiben) Sartre mégis teljesen egyértelművé teszi, hogy monizmusról van nála szó – s a tudat nem más, mint az a mód, ahogyan a lét önmagához képest távolságot teremt. *A tudat a lét bomlása.* A világban viszont, szigorúan véve, csak testek vannak; s ezen testek között van egy egyedülálló sajátossággal rendelkező test: nevezetesen az emberi test,¹⁴ mely által a semmi a világba lép. Az emberi test olyan egyedülálló képződmény, melynek viszonya van önmagához és általában a létezőkhöz; egy olyan test, mely állandóan transzcendálja önmagát, a többieket, a dolgokat s általában a világot.

Amikor a testet a Másik problémája elé helyezem, akkor némiképp megfordítom a Sartre-nál található logikai rendet. Sartre előbb bevezeti az interszubjektivitás, a Másikhoz való eredeti viszonyom fenoménjét, a tekintet fenoménjének elemzése során (Sartre 1943/2006. 314–368), s ezt követően veszi górcső alá a saját test megjelenési módjait (Sartre 1943/2006. 369–431). A Sartre-nál található sorrend megfordítására bizonyos mértékig dramaturgiainak mondható okunk van: az nevezetesen, hogy a passzivitás jelenléte és hangsúlyozása Sartre-nál a Másikhoz való viszonyok részletes kibontásában kulminál. Másfelől az emberi egzisztencia eredeti testisége bizonyos fokig elemezhető az interszubjektivitásról leválasztva; illetve egy bizonyos ponton éppen a test az, ami előkészíti és megalapozza a Másikhoz való konkrét viszonyokhoz történő átmenetet (a test három ontológiai dimenziója közül az utolsó kettő: a másik-számára-való test és a testem mint amit a másik-számára-valóként appericipiálok).

Sartre-nál a testiség eredendően a fakticitás dimenziójába tartozik. Nem dönthetek arról, milyen testtel szülessék meg, milyen testi adottságokkal és képességekkel. Megválaszthatom ugyan testemhez való viszonyulásomat, bizonyos korlátok között alakíthatom testemet (dönthetek róla, hogy rövid vagy hosszú hajam legyen – de például, ha valamilyen betegség miatt kihullik a hajam, az már a fakticitás dimenziójába tartozik; különböző sportokban edzhetem magam – Sartre példái: a bokszoló, a síelő, a kiránduló személy). Sartre-nál ezekben a leírásokban megjelenik a testemnek való eredeti kiszolgáltatottságom motívuma. A test, mint előbb említettem, Sartre-nál alapvetően a tudat lényegi létmódját jelöli, egzisztenciális testet. Sartre szigorú különbséget tesz az átélt, megtapasztalt test (*chair*), valamint a világ közegében megjelenő fizikai test között (Sartre 1943/2006. 369 sk., 414).¹⁵ *A test (chair) egzisztenciális struktúra, mely az emberi va-*

¹⁴ Az állati létezésről Sartre nem sokat ír; a tagadás képességét alapvetően az emberhez köti.

¹⁵ „A legfontosabb azonban ismereteink elrendezését megválasztani: ha azokból a tapasztalatokból indulunk ki, amelyekre az orvosok tudtak szert tenni testemmel kapcsolatban, akkor a világ közegében lévő testemből indulunk ki, s úgy, ahogy az a másik számára van. A testem, ahogy számomra van, nem a világ közegében jelenik meg. Persze láthattam egy képernyőn csigolyáim képét, miközben radioszkópos vizsgálatot végeztek rajtam, de ekkor

lóság mint önmagáért-való egzisztenciális struktúra-egészének faktikus oldalához tartozik (noha szabadon cselekszem általa, szabadon választom meg hozzá fűződő viszonyomat; testi cselekvésem azonban mindenkor a test faktikus jellegének alapján megy végbe). Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert pontosan ennek alapján válik érthetővé az, hogy a test mint faktikus struktúra (a saját testemnek való kiszolgáltatottságom) a szabadságon belül jelentkező, a szabadsággal szemben ébredő ellenerőként jelenik meg az ember életében; *a konkrét életfolyamatban jelentkező egyes konkrét, a testiséghez kötődő élmények formájában*.

Sartre szerint feltétlenül szabadon dönthetek arról, hogy ellenállok a rám törő *fáradtságnak* kirándulás közben – de arról már nem dönthetek szabadon, hogy mikor és hogyan tör rám ez a fáradtság (Sartre 1943/2006. 538 sk.). Ráadásul ez a fáradtság egy idő után, testem edzettségétől függetlenül, egyre jobban elhatalmasodik rajtam, egyre inkább behatárolni látszik szabadságom mozgásterét. Egyre nehezebben vonszolom magam; testem, ahogy a fáradtság nő, egyre inkább „holt teherként” jelenik meg, amit úgy kell magammal vonszolnom, akárcsak hátizsákomat; mígnem egy idő után a fáradtság teljesen elnyeli szabadságomat: *összerogyok*, testem nem hajlandó engedelmeskedni akaratomnak. Nem tudok felkelni, nem tudom magamat tovább vonszolni. Mindebben testi létezésem eredendő passzivitása érhető tetten; ez egy olyan belátás, mely többé-kevésbé világosan Sartre-nál is megfogalmazódik az idézett helyen (nem uralhatom, hogy a fáradtság mikor törjön fel, és növekedésének, egyre fokozódó elviselhetetlenségének mértékét sem tudom teljesen az uralmam alatt tartani; uo.). Az egzisztencia fakticitása, melyhez a testem mint átélt test is tartozik, elkerüli ellenőrzésemet, kivonja magát szabadságom alól. Ez a fakticitás egyes konkrét passzív élményekben és tudati tendenciákban jelentkezik.

A testnek Sartre szerint három ontológiai dimenziója van: a számomra-való test (ahogyan önmagam számára testként létezem, a szubjektum-test), a másik-számára-való test (ahogyan a másik számára adódik a testem, az objektum-test) és végül ahogyan a másik számára adott testemet megpróbálom ilyenként (mint másik-számára-való testet) visszanyerni, vagyis ahogyan saját testemre mint mások-számára-való testre tekintek.¹⁶ Sartre szerint mindhárom dimenziót átjárja a passzivitás; egyik testi létdimenziót sem tudom maradéktalanul az ellenőrzésem

éppenséggel kívül voltam, a világ közegében; egy tökéletesen konstituált tárgyat ragadtam meg, egy ezt a többi ez között, s csak a gondolkodás révén nyertem vissza mint enyémet: sokkal inkább valamilyen tulajdonságom volt, mint létem.” (Sartre 1943/2006. 369 sk.)

¹⁶ „Testemként létezem: ez a test első létdimenziója. Testemet használja és ismeri a másik: ez a második dimenziója. Mivel azonban a másik számára vagyok, a másik úgy tárul fel nekem, mint az a szubjektum, akinek tárgy vagyok. Mint láhattuk, ebben az esetben is a másikhoz való alapvető viszonyulásomról van szó. Úgy létezem tehát saját magam számára, mint akit a másik ismer – különösen fakticitásomban. Úgy létezem saját magam számára, mint akit a másik testként ismer. Ez a testem harmadik ontológiai dimenziója. Most ezt fogjuk vizsgálni; ezzel kimerítjük a test létmódjaira vonatkozó kérdés minden aspektusát.” (Sartre 1943/2006. 422.)

alá vonni, illetve az ellenőrzésem alatt tartani (ezzel kapcsolatban lásd még Marosán 2010. 160 sk.). Az utóbbi két dimenzió viszont átvezet bennünket az interszubjektivitás szférájába; abba a tartományba nevezetesen, amelyben saját testi létezésemet mindig a Másik tekintetének háttérén, illetve a többi emberhez fűződő konkrét viszonyaim közegében kell artikulálnom. Mint látni fogjuk, a Másikhoz való viszonyaimban jelenik meg eredeti passzivitásom talán a legerőteljesebb formában: mivel a Másik egyfelől saját létem struktúrájaként jelenik meg (mint aki eredeti nézettségem alapja, vö. Sartre 1943/2006. 324 skk., 332 sk., továbbá Fehér M. 1980. 49 skk.), másfelől itt *saját szabadságom körébe egy idegen szabadság hatol be, egy olyan szabadság, amely nem az enyém.*

IV. A MÁSIK MINT SZABADSÁGOM HATÁRA: EGZISZTENCIÁLIS EGYMÁSBAN-LÉT

Azok az értelmezők, akik azért bírálták Sartre-t, hogy az interszubjektivitás husserli elméletét, vagyis az interszubjektivitást mint eredeti egymásban-létet (*Ineinander*) figyelmen kívül hagyta (Tengelyi 2011. 45 sk.), a maguk részéről – úgy vélem – eltekintettek attól a tényről, hogy Sartre-nál a Másik nemcsak úgy van jelen, mint „abszolút tény”, mint „tényszerűségi tény” (*nécessité de fait*), hanem olyanként is, aki létem egyik alapstruktúrájával összefüggésben van jelen számomra, mint aki számomra „másik-számára-való-létem” alapján hozzáférhető. Én és a Másik egzisztenciálisan egymáshoz tartozunk. A Másik szabadsága felbukkan saját szabadságom szféráján belül mint saját szabadságommal szemben érvényesülő ellenerő. *A lét és a semminek* a Másikhoz fűződő konkrét viszonyok elemzéseiben (Sartre 1943/ 2006. 432–514) ez úgy jelenik meg, mint a szabadságok egymásba hatolása, mint egzisztenciális egymásba hatolás. Sajátos módon úgy tűnik, hogy a Másik egyszerre „kint” és „bent” is van tudatomhoz képest.

Sartre eljárása a Másik létezésének bizonyítása során egészen hasonló ahhoz a módszerhez, amit Husserl követ, amikor megmutatja, hogy minden hallucináció, álom, érzékszálódás stb. csak annak alapján lehetséges, hogy már eleve vannak veridikus tapasztalataim (vö. Sokolowski 2000. 14 sk.). Sartre úgy érvel, hogy a Másik létezésére irányuló *cogito* ugyanúgy *apodiktikus*, mint a saját létezésemre vonatkozó, és nincs több jogom hozzá, hogy a Másik létezését kétségbe vonjam, mint hogy a saját létezésemben kételkedjek (Sartre 1943/2006. 310 skk.). A Másikra vonatkozó tapasztalat evidenciájának bármilyen keresztülhúzódnása, vagyis az idegentapasztalatban jelentkező bármilyen csalódásélmény (azt hiszem, hogy egy másik ember tart felém az erdőben, de kiderül, hogy csak a szél mozgatja az ágakat, hogy a bokorban valamilyen állat fészkelődik, stb.) csak azért lehetséges, mert faktikus létem eleve interszubjektív struktúrával rendelkezik. A Másikra vonatkozó bármiféle tapasztalat eredeti nézettségemmel szembesít (Sartre 1943/2006. 324 skk.).

Saját eredeti testiségemmel is a Másik tekintetének hátterén szembesülök, (ezért következik a műben a testtel foglalkozó fejezet a tekintetet tárgyaló rész után). A Másikhoz fűződő viszonyok alapvetően a testiségen alapuló, a testiség által közvetített viszonyok. Az interszubjektivitás Sartre-nál lényegileg interkorporéitás (ezzel kapcsolatban lásd Marosán 2010). Világban-való-létemnek kiküszöbölhetetlen dimenziója a másik-száma-va-ló-létem, világban-való-létemet csak a másikkal együtt tudom, vele együtt kell megvalósítanom. Ennek során szembesülnöm kell azzal az alapvető, megszüntethetetlen ténnyel, hogy a Másik szabadságát nem tudom uralni (igaz, ő sem az én szabadságomat). A Másik szabadságom hataraként jelenik meg, olyan erőként, akivel szemben lényegileg passzív vagyok. Ez az erő egyszerre külső és belső tényező, amennyiben a Másik egyszerre jelenti a tőlem függetlenül létező faktikus másikat, illetve utal más-száma-va-ló-létemre mint létezésem egyik alapstruktúrájára. A más-száma-va-ló-létem létezésem faktikus dimenziójához tartozik, a fakticitáshoz, mely az aktivitásban benne rejlő és azt végső soron lehetővé tévő passzivitásként nyilvánul meg.

A Másik tehát egyszerre kívülről és belülről is korlátozza szabadságomat: kívülről mint a mindenkori, faktikus Másik, akit soha nem tudok teljesen alávetni az akaratomnak, szabadságát soha nem tudom felszámolni (és Sartre szerint nem is szabad erre törekednem), belülről pedig mint létem alapstruktúrája, amely egzisztenciám faktikus dimenzióit artikulálja. Arról van szó, hogy az önmagáért-való mindig szituációkban találja magát a világban. Szituáció és szabadság elválaszthatatlanul összetartoznak egymással, szituáció nélkül nincsen szabadság (Sartre 1943/2006. 572). „A szabadság tehát egy korlátozott lét, amely feltételezi a létet, hogy kivonja magát annak hatása alól” – teszi hozzá valamivel később (Sartre 1943/2006. 574). A szabadság nem tud szabadságként megvalósulni anélkül, hogy ne lenne valami ellenállási közeg vagy tényező, amibe bele tud kapaszkodni, amin meg tudja magát valósítani. A szituációkat, létem faktikus dimenzióját azonban Sartre szerint mindenkor a Másikkal együtt artikulálom. A világban-való-lét, ha úgy tetszik, egy társasjáték. A bennem rejlő passzivitás, mely legalább annyira lehetővé teszi, formálja és artikulálja szabadságomat, mint korlátozza, Sartre szerint lényegileg a Másik által meghatározott. Az önmagáért-való passzivitása lényegénél fogva egy interszubjektív passzivitás.

Végezetül annak az ezzel kapcsolatos sejtésnek szeretnék hangot adni, mely szerint *A lét és a semmi* igazi főszereplője nem annyira az önmagáért-való, mint inkább a Másik. Sartre-nál ugyanis az önmagáért-való legalapvetőbb létstruktúrái is teljes konkrétságukban csak a Másikkal összefüggésben válnak értelmezhetőkké. Teljes létezésem, teljes világban-létemet áthatja a Másik jelenléte vagy távolléte, egyáltalán az a tudat, hogy van Másik, hogy más-száma-va-ló-lét vagyok. Sartre-nál *A lét és a semmi* című műben az önmagáért-való faktikus és metafizikai értelemben egyaránt a Másikból születik meg és belé is tér vissza. Ez utóbbi alatt azt kell érteni, hogy Sartre-nál, amíg csak élek, éle-

tem értelmét a Másikkal való társasjátékban formálom meg. Ha meghalok, akkor életem értelmét végérvényesen a Másik kezei közé helyezem, a Másik dönt arról, hogy ki voltam (Sartre 1943/2006. 635–641). Sartre-nál az ember épp annyira passzív, mint aktív lény, ebből a kettősségből származik az emberi valóság konkrétsága, s passzivitásának (de éppígy aktivitásának) legeredendőbb forrását a Másik jelenti. Sartre-nál a Másik abszolút alakja előrajzolja a francia fenomenológia „teológiai fordulatát” (vö. Janicaud 1991).

V. KONKLÚZIÓ

Sartre-nál az emberi létezésnek nagyon is konkrét ábrázolásával találkozunk. Nem szabad, hogy megtévesszen bennünket – mint Sartre egyes kritikusait –, hogy Sartre mindenütt a szabadságot helyezi előtérbe. A szabadság hangsúlyozása nála néhol olyan intenzív, hogy az szinte absztrakttá teszi ezt a szabadságfogalmat. Ezekben a leírásokban néha úgy tűnik, Sartre kevés megértést tanúsít az emberi gyengeségek iránt; pontosabban fogalmazva: szereti mindenütt hangsúlyozni, hogy gyengeségeink önként vállalt gyengeségek, szabadságunk teszi őket azzá, amik; szabadságunkból fakadnak – s ebből a szempontból helyenként nagyon is megértő tud lenni gyengeségeink iránt (például a dohányzás mint szenvedély s ezzel összefüggésben a dohányzásról való leszokás nehézségei iránt: Sartre 1943/2006. 698 sk.). Ezért nagyon méltánytalan, filozófiaiag felettből színvonalatlan volna hibáztatni őt. Saját filozófiai perspektívájából nézve nagyon is jogosult nála ez a megközelítés. Végére is ez a képesség tesz szerint bennünket specifikusan emberi lényekké: a szabadság, a semmítés képessége.

Azonban ezzel párhuzamosan, és legalább ennyire erőteljesen, még ha nem is ennyire látványosan érvényesül nála az a másik tendencia, hogy ezt a szabadságot mindenütt a passzivitás hajszálerői (vénei, csatornái) szövik át, a passzivitás által lesz az emberi szabadság valóban emberivé, valóban szabadsággá. A szabadság hangsúlyos és előtérben lévő volta egyetlen figyelmes olvasó számára sem fedheti el a tényt, hogy Sartre fenomenológiája legalább annyira a passzivitás fenomenológiája, mint a szabadságé. Sartre vonatkozó műveit azért is érdemes újra és újra tanulmányoznunk, mivel általuk a passzivitás fenomenológiai természetrajzáról jutunk értékes belátásokhoz.

Marxista korszakában Sartre a passzivitásnak ezt az elméletét a szociális és intézményi meghatározottság irányában dolgozza ki és mélyíti el. Ez azonban már egy másik tanulmány témája.

Úgy vélem, hogy a passzivitás sartre-i fogalmának kiemelése és előtérbe hozása filozófiai és filozófiatörténeti szempontból egyaránt termékeny vállalkozásnak bizonyulhat. Egyfelől pontosan arról van szó, hogy Sartre a filozófiai és tágabb kultúrtörténeti köztudatban a szabadság filozófusaként és letéteményeseként

rögzült. A szerző sarkított megfogalmazásai miatt azonban sokan hajlamosak a szabadságnak ezt a felfogását absztraktnak tekinteni. Ezért van különleges jelentősége annak, hogy tisztán lássuk: Sartre mindenütt szabadságfelfogása integráns részeként értelmezi azokat a konkrét tényezőket (faktikus adottságokat), melyek egzisztenciális passzivitásunk alapjául szolgálnak, és amelyek a szabadságot nála konkrét erővé formálják. Ha nincs is a középpontban, Sartre-nál mégis a passzivitás kiforrott elméletével találkozunk, mely a szabadság gondolatának állandó háttereként szolgál nála; olyan háttérként, amelytől nem lehet értelmesen elválasztani a szabadságot.

Filozófiatörténeti (és a vele szervesen összefonódó további filozófiai) szempontok miatt pedig azért bírhat sajátos jelentőséggel a fentebb megfogalmazott felvetés, mivel a bevettnek számító filozófiatörténeti felfogás szerint a passzivitás csak a francia fenomenológia későbbi periódusában, önértelmezésük szerint Sartre-on bizonyos szempontból túllépő gondolkodóknál tett szert meghatározó jelentőségre. Ezzel szemben érdemes látni azt, hogy hogyan jelenik meg ez a probléma már magánál Sartre-nál is; ami felveti annak lehetőségét is, hogy a passzivitás sartre-i koncepciója implicit (vagy akár explicit) módon befolyásolta a háború utáni francia fenomenológiában a passzivitás értelmezéseit.

IRODALOM

- Bene Adrián 2009. Merleau-Ponty, a Sartre-hamisító? *Többlet.* 2009/2. 18–38.
- Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról.* Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Erdélyi Mátyás 2012. A szabadság fogalma Sartre A lét és a semmi című munkájában. *Elpis.* 2012/1. 78–105.
- Janicaud, Dominique 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française.* Combas, Éd. de l'éclat.
- Fehér M. István 1980. *Sartre.* Budapest, Kossuth.
- Marosán Bence 2010. Sartre's Radical Reduction to the Incarnated Subjectivity. The Metaphysics of Contingency. *Phainomena International Journal of Phenomenology and Hermeneutics.* 2010. november. 139–167.
- Marosán Bence 2011. Az érzelmek mágikus világa. In Ullmann-Váradai 2011. 199–207.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája.* Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan.
- Moran, Dermot 2000. *Introduction to Phenomenology.* London – New York, Routledge.
- Sartre, Jean-Paul 1939a/1976. Egy emóció-elmélet vázlata. Ford. Nagy Géza. In Jean-Paul Sartre: *Módszer, történelem, egyén.* Budapest, Gondolat. 1976. 25–93.
- Sartre, Jean-Paul 1946/1992. Descartes a szabadságról. Ford. Détsy Mihály. In Jean-Paul Sartre: *A szabadságról.* Budapest, Kossuth. 15–43.
- Sartre, Jean-Paul 1936a/1997a. *Az ego transzcendenciája.* Ford. Sándor Péter. Debrecen, Latin Betűk.
- Sartre, Jean-Paul 1940/1997b. A kép intencionális szerkezete. Ford. Horváth Csaba. In Bacsó Béla – Somlyó Bálint (szerk.) *Kép – fenomén – valóság.* Budapest, Kijárat. 97–141.

- Sartre, Jean-Paul 1939b/1997c. A husserli fenomenológia egyik alapvető gondolata: az intencionalitás. Ford. Sándor Péter. In Jean-Paul Sartre: *Az ego transzcendenciája*. Debrecen, Latin Betűk. 90–94.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan.
- Sokolowski, Robert 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 2011. Merleau-Ponty vitája Sartre fenomenológiai metafizikájával. In Ullmann–Váradí 2011. 42–56.
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem der phänomenologischen Metaphysik*. Freiburg–München, Verlag Karl Alber.
- Ullmann Tamás 2011. A vágy fenomenológiája. In Ullmann–Váradí 2011. 68–79.
- Ullmann Tamás – Váradí Péter (szerk.) 2011. *Sartre és Merleau-Ponty. A francia fenomenológia klasszikus korszaka*. Budapest, L'Harmattan.
- Waldenfels, Bernhard 1987. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin, Suhrkamp Verlag.

FAZAKAS ISTVÁN

Takács Ádám: *A fenomen és tárgya*

Budapest, L'Harmattan. 2013. 164 oldal, 1950 Ft.

Az Aspecto-könyvek sorozatában harmadikként¹ jelent meg Takács Ádám *A fenomen és tárgya* című munkája. Akárcsak a korábbi két mű, Takács könyve is több kisebb, már megjelent vagy megjelenés alatt álló szövegből áll össze (a szövegek eredeti megjelenési helyéhez lásd 163–164). Joggal merül fel tehát a kérdés, hogy az olvasó egy esszékötetet vagy egy egységes tanulmányt kap-e kézhez. Ezzel kapcsolatban egyrészt érdemes megjegyezni, hogy a különböző szövegeket nem időrendileg, hanem tematikusan rendezte el a szerző. Másrészt pedig az előszóból kiderül, hogy a cím nem más, mint e tematikus elrendezés szervezőelve: „Az elemzések igazi tétjét tehát a fenomen kérdésétől a tárgy problémájához vezető átmenet biztosítja, mely talán annál is inkább felismerhető, mert kötött mozgásról van szó” (7). Takács szerint e két fogalom közötti viszony tisztázása a fenomenológia egyik legfontosabb feladata, különösképpen ha szem előtt tartjuk, hogy a teljes fenomenológiai hagyományon átvélő intencionalitás-tematika téjje éppen ezen átmenet felől válik világossá. Ezeket a megfontolásokat figyelembe véve tehát az egyes elemzések részletes bemutatása helyett – mely szétfeszítené egy recenzió kereteit – csupán a Takács által előrebocsájtott és a kötet szö-

vegeinek *horizontján* kirajzolódó *gondolati ív* rekonstrukciójára és az ezáltal felvetett kérdések bemutatására vállalkozom.

Az első öt tanulmány egységes egészet alkot (13–82, tehát körülbelül a kötet fele); a mű ezen részét a Husserlnek szentelt, hagyományos témákat érintő fenomenológiai elemzések alkotják. Heidegger – ha egyáltalán szóba jön – csupán a Husserlrel folytatott párbeszéd perspektívájából kerül bemutatásra (70–82). Az, hogy a kötet szövegeit jórészt Husserl-elemzések uralják, nem meglepő, hiszen Takács doktori disszertációja, melynek első része könyvként is megjelent, éppenséggel Husserl alap-fogalmával (*Grund, fondement*) vet számot (Takács 2013). Ugyanez a tematika köszön vissza *A fenomen és tárgya* első szövegében (*Az alap fogalma Husserlnél*), melynek záró bekezdésében – a disszertáció konklúziójának egyik legfontosabb gondolatát felelevenítve – Takács Husserl életművének két legfontosabb teljesítményét összegzi. E két eredmény egyrészt „a szubjektivitás egyetemes és konstitutív dimenziójának” a feltárása, „mely megalapozó módon integrálódik valamennyi eredeti tapasztalati módban és adottságban”, és melyet Takács – inkább a fenomenológiai hagyománytól, mint magától Husserltől kölcsönzött szóval – *fenomenalitásnak* nevez; másrészt a *fenomenológia* mint módszer kidolgozása, „mely az előbbi feltárásán

¹ Lásd még Ullmann 2012 és Szabó 2012.

fáradozik anélkül, hogy engedményt tennie bármilyen fundamentális ontikus vagy ontologikus filozófiai elképzelésnek”. Alig pár sorral lennebb azonban hozzát teszi – és ezzel a Wittgensteinre hajazó felhanggal zárul a kötet első szövege: „Másrésről, számba kell vennünk, hogy melyek lehetnek azok az *alapproblémák*, amelyeket még csak nem is érintettünk, mikor a »megjelenés« kérdésre adott valamennyi választ elvileg már birtokoljuk” (35–36).

Ha más nem is, már önmagában véve ez a polemikus hangnem egységessé tenné a kötetet; ténylegesen azonban ennél fontosabb összefüggésről van szó. Takács ugyanis sorra veszi a husserli *fenomenalizáció* egyes jellemzőit, és meglehetősen határozott kritikai észrevételeket fogalmaz meg velük kapcsolatban: a szubjektivitás, a konstitúció és az egyetemesség el- len- vagy kiegészítő fogalmaiként rendre bukkan fel az objektivitás (például „tisz- tán objektiváló”, „azaz megalapozó szub- jektivitás nélkül működő” intencionalitás [59], a diltheyi értelemben vett objektív szellem [103] stb.), az institúció (114–135) és például a „tapasztalati érthetőségek le- vezethetetlen *pluralitása*” (120) és így to- vább. A kötet szövegeit végigolvasva tehát legalábbis sejtésünk lehet arról, hogy mi- lyen irányban kell keresgélni ahhoz, hogy a fent említett *alapproblémák* helyét meg- határozzuk. Ehhez viszont a kötet második felének a szövegei nyújtanak több tám- pontot. Míg az első öt tanulmány főként Husserl filozófiáján belül maradván annak erősségeit és vakfoltjait elemezve mutatja fel egy viszonylag jól körvonalazható kriti- kai eltávolodás produktív lehetőségét, ad- dig további öt szöveg Heidegger, Dilthey és Merleau-Ponty egyes megfontolásaira támaszkodva fordul szembe a – főként husserli értelemben vett – fenomenoló- giai hagyomány bizonyos előfeltevéseivel. Ehhez társul még további két tanulmány Jean-Luc Marion és Tengelyi László feno-

menológiai munkásságainak továbbgondo- lási lehetőségeiről.

Heidegger érdemét Husserlrel szem- ben Takács a „fenomenológia historizá- lásában” látja (85). Az a gondolat, misze- rint az emberi jelenvalólét már mindig is eleve egy történelmi dimenzióban mozog, tulajdonképpen a fenomenológiai kuta- tás egyik legfontosabb elemévé emeli a történelmet. Heidegger erre vonatkozó megfontolásait – vázlatosan – a követke- zőképpen foglalhatjuk össze: amennyiben a fenomenológia kitüntetett tárgya maga a jelenvalólét és ennek létmódja – hiszen efelől érthető meg a lét értelmére vonat- kozó kérdés –, és amennyiben a jelenva- lólét alapvetően történeti lét, annyiban a fenomenológia kitüntetett tárgyává kell válnia a történelemnek is. Takács e gon- dolat különböző változatait – melyek bár kisebb-nagyobb hangsúly- és jelentéssel- tolódásokat implicálnak, alapjában véve a *Lét és idő*g végigkísérik a heideggeri törek- véseket – több korai szövegre hivatkozva mutatja be. Ha a történelem – legyen bár szó a heideggeri történeti destrukcióról – ilyen kitüntetett szerephez jut a fenome- nológiában, az Takács szerint legalább két különösen fontos opciót nyújt: egyrészt a *közösségi létezés* sajátos fenoménjeinek po- zitív feltárási lehetőségét, másrészt – mely nyilván szorosan kapcsolódik az előbbihez – az *egzisztenciális objektiváció* elméletének kidolgozási lehetőségét. Csakhogy, így Takács, Heidegger mindkettőt elmulasz- totta (97–99), szemben például Dilthey- jel, aki az „objektív szellem” címszó alatt „olyan munkaterületet nyit meg, amely nem csupán kiegészíteni, de konkurálni is képes az ezen a területen honos feno- menológiai elképzelésekkel” (103). Dilt- hey megfontolásai tulajdonképpen a világ és a szubjektum egy olyan történelemben ágyazott összefonódását írják le, melyben egyik sem eredendőbb a másiknál – és Ta- kács számára ez a körülmény rendkívüli

jelentőséggel bír. Ez derül ki legalábbis a Merleau-Ponty által inspirált „intitúció” fogalmának szentelt tanulmányokból. Az intitúció fogalma a transzcendentális megalapozás és a tárgyi adottságok aszimmetrikus (139) viszonyát leíró „konstitúció”-val áll szemben, melynek alapja úgy Husserlnél, mint Heideggernél a *fenomenalitásban* keresendő, „mely Husserlnél a tárgyak és élmények eredendő önadódását, Heideggernél a lét megmutatkozását jelenti” (117). Ugyanakkor a fenomenológia csupán a *fenomenalitásban* konstituálódó általános érthetőségre helyezi a hangsúlyt és így szükségképpen vak marad a „közösségi és történeti létezés” sajátos és „helyi értékek szerint artikulálódó (120)” értelemképződményeire.

Joggal merül fel a kérdés: arról van-e szó, hogy a fenomenológiának fel kellene adnia *transzcendentális* jellegét? Annál is inkább, mert Takács is megjegyzi, hogy „Husserlnél a konstitúció problémáinak kifejezett megjelenése egybeesik fenomenológiájának transzcendentális fordulatával” (115). Vagy – *horribile dictu* – talán magát a fenomenológiát is fel kell adni? Előbbi megfontolás mellett szólnak azok a szöveghelyek, melyek szerint a történelem, tehát a kutatás egyik tárgyának „konkrét anyaga és alanya *a priori* meghatározhatatlan, vagyis *fenomenálisan kötetlen*” (124), vagy az „*objektív afinitás* olyan horizontjai[ról]” ejtenek szót, „melyek nem szorulnak semmiféle értelemadásra, történetileg önálló életet élnek, s melyekhez képest a szubjektum elhelyezi magát” (uo.), sőt melyek szerint – Merleau-Pontyt idézve – az „intitúció eszméje” nem más, mint a „személyes történet megalapozása a kontingencián keresztül”. Az utóbbi lehetőség sem teljesen kizárt: erre enged például következtetni az, hogy egy lábjegyzetben Takács Foucault történeti munkáit nevezi meg mint olyan kutatásokat, melyek az általa követendőnek tartott irányba mutatnak (125).

Persze mindkét következtetés túlságosan elhamarkodott volna e problémakör szisztematikus és pozitív kidolgozása híján – és jelen kötet szövegeiben csupán a kutatási irányra utaló jelzések vannak, maga a kidolgozás még hiányzik. Az viszont kétségtelen, hogy ha nincs is szó a transzcendentális szféra vagy a fenomenológia teljes feladásáról, egy radikális átalakítás igénye erőteljes hangsúlyt kap. Egy ilyen átalakítás irányába mutat például az az elgondolás is, melyet Takács Marion fenomenológiája kapcsán fejt ki: „az objektív adódás lehetőségének elfogadása” szükségtelemmé teszi „a minden tárgyi adottságot zárójelző radikális fenomenológiai redukció alkalmazását”; „[u]gyanakkor a tárgyak *sajátos fenomenális világának* és objektívációs szerkezetének elismerése elősegítheti, hogy túl teológiai affinitásán, az adódás marioni fenomenológiája utat találjon az életvilág és a kultúra fenomenáinak elemzéseikhez” (149). Mindazonáltal az, hogy az objektívításra vagy a tárgyi dimenzióra fordított filozófiai figyelem a (transzcendentális) fenomenológia számára méreg-e vagy orvosság, tulajdonképpen csak másodlagos jelentőségű ahhoz a kérdéshez képest, mely ugyancsak egy pozitív és szisztematikus kidolgozás után kiált, nevezetesen, hogy mit jelent az adott összefüggésben az „objektivitás”. A kötet végigolvasása után – a legjobb indulattal szólva is – csak körvonalaiban sejlik fel, hogy mi az az objektivitás-fogalom, ami összeköti Dilthey objektív szellemét Merleau-Ponty intitúció-fogalmával, valamint Foucault történeti munkáinak tárgyával és módszerével.

Hiba lenne persze olyat számon kérni a szerzőtől, amire nem vállalkozott: a kötet célja ugyanis bevallottan nem valamiféle általános módszertan kidolgozása. A fenomenológiai hagyomány különböző gondolatait és gondolkodóit részletekbe menően elemző cikkek – melyek részleteire terjedelmi okokból itt nincs mód

kitérni – minden tekintetben kárpótolják az olvasót.

A különböző cikkek nyelvezete – a problémák nehézsége ellenére – kimonodottan gördülékeny, és könnyen követhetővé teszi a gondolatmenetet. Külön említésre méltóak Takácsnak az egyes – magyarul rendkívül nehezen visszaadható – terminusokra vonatkozó fordítási választásai és megoldásai: például az *Uroriginalität* és az *Originalität* közti különbséget találoán adják vissza a magyar „eredendőség” és „eredetiség” terminusok (38); továbbá sokkal elegánsabb a *Bewegungsempfindung* terminust „mozgásérzék”-ként fordítani, mint – az egyébként jelentésben megegyező, németül is „görög” és Husserl által többnyire többes számban használt – *Kinesthesent* „kinesztézis”-zel visszaadni (42). Ezen fordítási választások jelentősége abban is áll, hogy *A fenomen és tárgya* – a magyarul már ismert fenomenológiai korpuszon kívül – számos olyan szövegre is hivatkozik, melynek egyelőre még nem jelent meg magyar fordítása. A könyv egyetlen stilisztikai szépséghibája talán csak annyi, hogy a szerző néhol egyes szám első, máshol többes szám első személyben hivatkozik önmagára (8, 11, 30, 48, 51, 102, 113 és 16, 75, 129).

Takács Ádám műve tehát egyszerre nyújt betekintést a fenomenológia néhány alapproblémájába Husserltől Marionig, és mutatja fel ezek újszerű továbbgondolási

lehetőségét. Egy efféle továbbgondolás iránya az előszó szerint az „egyes konkrét tárgyi regiszterek”, „a közösségi és történeti létezés” és azon „indeterminációs elv” elemzése, mely „e két utóbbin alapulva működésbe lép, ha a szubjektív vagy kollektív tapasztalás és az ezen nyugvó adottságmódok szerkezetét, ilyen vagy olyan okokból kifolyólag, exkluzív rendszernek tételezzük” (11). Azt ellenben, hogy ezek az elemzések egész pontosan a fenomenológiai hagyomány mely ágán kibontakozó alakzatokból táplálkoznak majd, és melyekkel helyezkednek radikálisan szembe, valószínűleg az eljövendő írások döntik majd el egyértelműen.

IRODALOM

- Merleau-Ponty, Maurice 2003. *L'institution – La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*. Szerk. D. Darmaillacq – C. Lefort – S. Ménansé. Paris, Belin.
- Szabó Zsigmond 2012. *A libidó antinómiája és más paradoxonok*. Budapest, L'Harmattan.
- Takács Ádám 2013. *Le fondement selon Husserl. La doctrine de la phénoménalité dans la phénoménologie husserlienne*. Paris, L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest, L'Harmattan.

Bevezetés a világvégéhez

Nyirkos Tamás: *Bevezetés a világvégéhez.*

Joachim apát történelmi misztikája. Máriabesnyő, Attraktor.

2015. 111 oldal.

Fiorei Joachim bizonyosan nem tartozik a Magyarországon legtöbbet vizsgált szerzők közé, így Nyirkos Tamás könyve mindenképp hiánypótló műként fogható fel. E mű önmeghatározása szerint „félleg tudományos, félleg ismeretterjesztő jellegű” (5), mely ugyanakkor a nemzetközi Joachim-kutatás legújabb eredményeit is felhasználja. A kötet előszóból, hét fejezetből, továbbá gazdag szakbibliográfiából áll. A fejezetek címe önmagában is sokatmondó, illetve figyelemfelkeltő, például *A jövőendőmondás tartós népszerűsége, Az idő története, A három státusz* stb.

A jövőendőmondás problematikáját taglaló, említett fejezetben Nyirkos többek közt leszögezi: „ami az előrejelzések racionalitását illeti, Joachim munkáinak elemzése arra is alkalmas, hogy elbizonytalanítson minket a racionalitás fogalma felől. Habár Joachimot [...] szokás »misztikusként« jellemezni, misztikája sokkal inkább »spekulatív misztika«, mintsem az istenség közvetlen megtapasztalásának költői leírása. Misztikus élmények [...] nagyon is fontos szerepet játszottak elmélete kidolgozásában, maga az elmélet azonban ezek nélkül is megáll a lábán” (17). Joachim mindenekelőtt két forrást vesz figyelembe: a Szentírást (melynek vonatkozásában „fő törekvése, hogy a két Szövetség összhangját megtalálva vonjon le következtetéseket”), valamint a keresztény egyház történetét (18).

Joachim exegetikai tevékenységének részletesebb elemzésére Nyirkos a 4. fejezetben – *Joachim okmányai és írásai* – tér vissza, ahol többek közt leszögezi: „Joachim sokkal inkább nevezhető írás-magyarázónak vagy szisztematikus szöveg-elemzőnek, mint olyasfajta misztikusnak, aki kizárólag természetfölötti sugallatok hatása alatt írta műveit”, és műveiben „a legfontosabb ószövetségi helyek Dániel, Ezekiel és Izajás könyvében találhatók” (49–50). Az Ószövetség egészét tekintve „Joachim számára [a] legfontosabb tény az, hogy – gondos számolást követően – az első embertől, Ádámtól Ábrahámig vagy Izsákgig [...] 21 nemzedéket találunk; Izsák fiától, Jákobtól Dávid királyig (akinek házából majd megszületik a megváltó) ismét 21-et; majd innen Ózeásig (akinek idejében fellép majd a papság előképe, Izajás) ismét csak 21-et; ahonnan újabb 21 vezet Keresztelő Szent Jánosig, vagyis az utolsó ószövetségi prófétáig, aki bejelenti Jézus Krisztus elérését, tehát az Újszövetség kezdetét”, vagyis „42 generáció telt el a világ teremtésétől Dávidig, és újabb 42 Jézus születéséig”; a 42-es szám tekintetében Joachim *Máté evangéliumára* alapoz (53–54). Joachim újítása szerint az e számon alapuló „logika” kiterjeszthető a Jézust követő történeti időszakra is: a „2×21 nemzedék körülbelül 1260 évnek felel meg; és a Joachim által használt újszövet-

ségi források, elsősorban a *Jelenések könyve* alá is támasztják ezt a nézetet” (56).

Visszatérve a források problematikájára, Nyirkos rámutat: „habár a Szentíráson kívül, amely elsődleges olvasmányát képezte, nyilvánvalóan olvasta az olyan egyházatyák műveit, mint Szent Jeromos, Szent Ágoston vagy Nagy Szent Gergely, illetve ismerte Cassiodorus, Euszebiosz és Beda Venerabilis műveit is, tanítása semmiképpen sem vezethető le belőlük”, épp ellenkezőleg: mert bár „Ágostont mindig nagy tisztelettel emlegeti, szemmel látható erőfeszítéseket tesz arra, hogy saját, eltérő történelemfelfogását vele szemben védelmezze” (58).

Joachim *három státuszát* illetően ennek „legmegkapóbb ábrázolása a Joachim tanításait feldolgozó középkori képeskönyvben, a *Liber figurarum*ban található” (63), mégpedig a mű XI. tábláján, melynek fontos eleme a középben elhelyezkedő három kör, amely „nem véletlenül vörös, kék és zöld”, tudniillik a kor felfogásában „ez a három szín alkotja a szívárványt, ami nyilvánvaló utalás arra, hogy valójában egységről van szó: ahogy a szívárvány színei az egységes fehér fényt adják ki, úgy a három isteni személy is lényegi egységet alkot” (64–65). Nyirkos itt jogosan utal a dantei *Paradicsom* XXXIII. énekének 115–120. soraira, amely leírás a *Liber figurarum*ban ábrázolt három kör egy lehetséges variációja. Persze e ponton mindenképp meg lehetett volna említeni, hogy Dante már a *Paradicsom* XII. énekében utal Gioacchinóra: „[...] és Joachím bölcs apátot / Calabriából, nézd még tündökölni, / ki jó lelkével a jövőbe látott” (139–141. sorok, Babits Mihály fordítása).

A Joachim-féle körökre vonatkozólag fontos kitétel, hogy e körök „valóban időbeli rendben követik egymást, bár a három kör három láncszemként kapcsolódik össze, ügyelve arra is, hogy az ábra közepén mindhárom összeérjen, kizárva azt az eret-

nek értelmezést, hogy bármelyik független volna a másik kettőtől. A lánc bal szélé előtt Ádám neve szerepel, tehát az emberi történelem kezdete, jobb szélé után pedig a [...] *finis mundi*. A három kör felső részébe írt »PATER«, »FILIUS« és »SPS SCS« [...] egyértelműen azonosítja is a három kört a három személlyel” (65–66). Miután Nyirkos további, az ábra interpretálása szempontjából releváns aspektustár fel (66–68), hangsúlyozza: „az Atya, a Fiú és a Szentlélek uralma által meghatározott, viszonylag egyszerű sémához [...] elképesztően sokrétű értelmezések kapcsolhatók, és kapcsolódnak is Joachim műveiben” (68), ugyanakkor – némi leegyszerűsítéssel – a három státusz distinkciója Nyirkos értelmezésének megfelelően az alábbiak szerint foglalható össze. „(1.) Az Atya uralmát a Törvény, a Fiú uralmát az Evangélium, a Lélek uralmát a Kinyilatkoztatás közvetlen megértése jellemzi. (2.) A teológiai erények felől megfogalmazva [...] az Atya uralma a *remény*, tehát a várakozás és az istenfélelem jegyében telik, a Fiúé a *hit* jegyében, a Léleké pedig a megvalósult *szeretet* jegyében. (3.) Ami a családi-társadalmi állapotot illeti, az Atyáé a *házas emberek* kora, a Fiúé a *papság*, a Léleké pedig a *szerzetesek*” (70). Mindebből kiindulva Nyirkos még néhány további releváns mozzanatot emel ki a Joachim-féle eszkatológiai koncepcióból (70–71).

Az *új társadalom* című, 6. fejezetben különösen érdekes a joachimi szimbolika Nyirkos-féle, megvilágító erejű interpretációja. E hetes felosztású szimbolika a világi emberek, a papok és a szerzetesek közösségeit kapcsolja össze. (1.) A kereszt szimbolikáját illetően „a talapzatot – az egész rend alapján – a világiak képezik; a szentségtartó szimbolizálja a szentségeket kiszolgáltató és hagyományos istentiszteletet végző papokat; magát a tulajdonképpeni keresztet, a keresztény élet csúcását viszont a szerzetesek képviselik” (80). Eh-

hez kapcsolódik (2.) „a hagyományos test-szimbolika, amely az egész közösséget [...] egyetlen testként fogja fel. Ennek törzse, vagyis legnagyobb, de önmagában tehetetlen tömege a világiak közössége; lába, tehát mozgatója a papoké, felsőbb részei – keze és feje – pedig a szerzeteseké. A szerzetesi közösségen belül is megkülönböztethető ugyanakkor a kéz, a száj, a fül, a szem és az orr, ebben a [...] különös, felmenő rendszerben” (80). (3.) Az állatszimbolika a bevett metafora alapján „a »népet«, tehát a világiakat nevezi juhoknak, a papokat kutyáknak [...], a szerzeteseket pedig sorban oroszlánnak, bikának, embernek, sasnak és galambnak. [...] [A]z oroszlán Márk evangélista szimbóluma, a bika Lukácsé, az ember Mátéé, a sas pedig Jánosé; a galamb természetesen magát a Szentlelket szimbolizálja” (81). Az állatszimbolikát illetően még fontos, hogy (4.) „a középkori egyháztörténet szívesen azonosította az egyház üldözőit a Dánielnél szereplő négy vadállattal: a zsidókat a (nőstény) oroszlánnal, a pogányokat a medvével, az eretnikeket a párduccal, a szaracénokat (muszlimokat) pedig a negyedik fenevaddal”, és mindennek függvényében az ezek ellen küzdő apostolokban „a nőstényoroszlánnal megküzdő oroszlánt, a vértanúknak a medvével megküzdő bikát, a teológusokban a párduccal megküzdő embert, a szemlélődő szerzetesekben pedig a legféltettebb fenevad ellen harcoló sast látta” (81–82). (5.) Az imént említett vadállatok egyfajta hierarchiát képeznek: „ahogy az oroszlánnál messzebbre lát a bika, annál is messzebb az ember, és mindnyájuknál messzebb a sas [...], úgy az evangéliumok közt is legegyszerűbb a Márké, ennél fejlettebb Lukácsé és Mátéé, de a legkiválóbb természetesen Jánosé. A Szentlélek galambjának szeme azonban túllát minden írott evangéliumon, és ez az a pont, ahol Joachim és követői összeütközésbe kerülnek majd a hivatalos egyházzal” (82). (6.)

Az oratóriumok keretei közt „a világiaké Ábrahám, az ősatya nevét viseli; a papoké Keresztelő Jánosét [...]; a szerzeteseké pedig sorban Péterét, Istvánét, Pálét, Jánosét, és Szűz Máriáét”, fenntartva, hogy „Szűz Mária természetesen maga az egész Egyház anyja, az apostolok, a vértanúk, és minden szentek királynéja” (82–83).

(7.) A Szentlélek adományai szempontjából „Ábrahám oratóriuma a félelem lelkét képviseli, Keresztelő Jánosé a jámborság lelkét, Péteré az erősség lelkét, Istváné a tudományét, Pálé az értelemét, Jánosé a bölcsességét, a Szűzanyáé pedig a Jótanácsét” (83). Nyirkos összegzésének megfelelően a fenti szimbolikát „valódi emberi életek töltik ki: Ábrahám utódai a családos emberek, akik házaseletet élnek [...], hogy utódokat hozzanak a világra; Keresztelő János utódai a papok, akik egyszerre kívánnak önmegtartóztatásban és közösségben élni; Szent Péter utódai [...] idősek és gyengék, a bűntöt nem tudják megtartani, és csupán egyszerűbb, belső munkákat végeznek. Szent István utódai elég erősek a testi munkához, de a lelki tudományokban nem tudnak kellően előrehaladni; Szent Pál utódai a szerzetesi iskolákban a többiek tanítják; Szent János utódai erényes, sőt tökéletes férfiak, állandóan bűntőlnek és szemlélődő imádságba merülnek” (84); a lelki atya pedig a közösség életének lelki és valamennyi más aspektusát irányítja.

Nyirkos leszögezi: Joachim új rendje „minden újszerűsége mellett is örököse annak a hagyománynak, amely legalább Szent Benedek óta létezik” (84), és napjainkig forrása az utópiáknak, fenntartva, hogy ami által „Benedek *Regulája* hozzájárult a későbbi utópiákhoz, az a szerzetesi szabályok konkrét [...] gazdasági, társadalmi és politikai konzekvenciáinak levonása egy ideális közösség számára” (85). Ugyanakkor e ponton szem előtt kell tartanunk azt is, hogy a 18. századi, illetve az azt kö-

vető korszakok egyenlőségelvű és demokratikus utópiái már egyáltalán nem kötődnek Benedekhez, illetve Joachimhoz.

A 7., záró fejezetben Nyirkos alapos kritikai áttekintését adja Joachim utóéletének és feltételezett aktualitásának (86–96). E fejezet záró gondolatainak megfelelően „Joachim annyiban volt egy új tudomány

megalapozója, hogy a jövőről való elmélkedést elfogadott gondolkodásformává tette; annyiban tárta fel a hagyomány értelmét, hogy az általa ismert tradíció belső párhuzamaira hívta fel a figyelmet; és annyiban jelezte előre a világ jövőjét, hogy ennek a tradíciónak későbbi, az övéhez hasonló vállalkozásait előlegezte meg” (96).

E számunk szerzői

BERNÁTH LÁSZLÓ (1986) (PhD) az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa. Fő kutatási területe a szabad akarat és a morális felelősség elméletei.

GYARMATHY ÁKOS a Pécsi Tudományegyetemen filozófia szakán végzett 2010-ben, jelenleg a Budapesti Műszaki Egyetem Filozófia és Tudománytörténet Tanszékének Tudományfilozófia Doktori Iskolájában írja doktori disszertációját. Fő kutatási területe a szabad cselekvés, a (korlátozott) racionalitás és a neuroetika viszonya.

HUORANSZKI FERENC a Közép-Európai Egyetem Filozófia Tanszékének professzora. Fő kutatási területe a metafizikai és a cselekvéselmélet. • E-mail: huoransz@ceu.hu

KISS CSABA az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájának hallgatója a Morál- és Politikai Filozófia Doktori Programon. Kutatási területe a 19. század társadalom- és politikai filozófiája. • E-mail: kiss.csaba.kiss@gmail.com

MAROSÁN BENCE PÉTER a Budapesti Gazdasági Egyetem adjunktusa, valamint óraadó a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Kutatási területei: fenomenológia, hermeneutika, politikai filozófia, klasszikus német idealizmus, általános filozófiatörténet, társadalomtudományok, kulturális tanulmányok. •

E-mail: bencemarosan@googlemail.com

SZEGEDI NÓRA (PhD) az MTA Könyvtár és Információs Központ munkatársa. Kutatási területei: klasszikus német filozófia, fenomenológia, Kant életműve. •

E-mail: szegedi.nora@konyvtar.mta.hu

SZÉKELY LÁSZLÓ az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területei: a tudományfilozófia, a kozmológia filozófiai kérdései, a természettudomány és a filozófia, illetve a természettudomány és a vallás viszonya.

TÓTH OLIVÉR ISTVÁN az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Újkori filozófia programjának hallgatója (témavezetője Boros Gábor). Kutatási területe Spinoza tudatosságfogalma történeti kontextusában vizsgálva (különös tekintettel annak szerepére a filozófus ismeretelméletében, elmefilozófiájában és metafizikájában), valamint Hegel szellem- és vallásfilozófiája.

TŐZSÉR JÁNOS (1970) (PhD, habil) az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Fő kutatási területei: elmefilozófia, metafilozófia.

Summaries

Rational Capacities and Metaphysical Freedom

FERENC HUORANSZKI

The paper distinguishes two senses of freedom. In one sense, freedom is the aim of human action; in another, it is a precondition of the possibility of moral evaluation of actions. I argue that virtuous actions manifest the exertion of rational capacities and that they require alternative possibilities in the sense of the ability to act otherwise. Hence freedom understood as the condition of exerting rational capacities is a metaphysical concept. It is also argued that abilities are not dispositions and that the traditional conditional analysis of free will captures well the sense of ability that is needed for the possibility of rational and virtuous behavior.

Frankfurt-Cases and Alternatives: Answering the Dilemma

ÁKOS GYARMATHY

The article summarizes the so-called dilemma defence argument, which was developed against the Frankfurt-style examples attacking the principle of alternate possibilities. First I explain why other versions of the Frankfurt-cases fail to answer the dilemma defence argument; then I provide a new and original Frankfurt-example, which, I hold, is successful. If my arguments are sound, then the original version of the principle of alternate possibilities, according to which it is a necessary condition of responsible action that the agent is able to avoid her action, is false. I also show that related options for responsibility conditions, such as the agent's deliberation or her masked ability to do otherwise are still potential candidates, but these are not related to the question whether the agent is really able to avoid her action.

Free Will and Agent-causation

JÁNOS TÓZSÉR – LÁSZLÓ BERNÁTH

In recent years, some philosophers argue that the concept of agent-causation cannot solve the problem of free will, because it faces the very same problems as event-causal libertarianism. According to the critics, if one is a friend of either event-causation or agent-causation, then she cannot solve the luck problem. That is, these conceptions are unable to explain how free choices are possible that are not a matter of chance.

By refuting Peter van Inwagen's Rollback Argument which is one of the most well-known luck arguments against agent-causation, we attempt to show that agent-causation can solve the luck problem if the agent-causationist denies that there are prior probabilities of free actions (Section 1–2). After that we argue that only the theory of agent-causation is able to do so, because event-causationist and non-causationist approaches of free will are not able to provide a detailed and plausible metaphysics of such free actions that have no prior probabilities (Section 3–4). In the last section (Section 5), we argue that if one denies the prior probabilities of free decisions and actions, she is still able to provide a plausible answer to the question of how rational free decisions are possible at all. We claim that even though the outcomes of free decisions cannot fully be explained in terms of intrinsic reasons of the agent, free decisions are not irrational but superrational given that free choices, in part, are based on internal reasons.

Keywords: agent-causation, libertarianism, Rollback Argument, probabilities, rationality

Indeterminism, Quantum Mechanics and Free Will in Karl Popper's 'Open Universe'

LÁSZLÓ SZÉKELY

Whereas Karl Popper criticizes the naive form of modern Epicureism according to which physical indeterminism (and thus quantum mechanical indeterminism) offers a solution to the traditional philosophical problem of free will, he considers physical determinism incompatible with moral freedom and human creativity and hence, in this regard, even he follows the Epicurean tradition. According to him, however, physical indeterminism is not enough. It should be completed with the causal openness of the physical world (that is his world 1) toward the mental sphere (that is his world 2) as well as with the relative autonomy of the second world to the first. Free will is possible only because the relatively autonomous mind is capable to determine the indeterministic physical processes according to its own choices and decisions and free will realizes itself through this influence of mind upon the physical world. Applying the argument formulated by Carneades against "the swerve of atoms" of Epicureism, which is reported by Cicero's work *De Fato*, we argue that in the context of this notion physical indeterminism is unnecessary: if one assumes (as indeed Popper does) that the mind is autonomous, and has a power to influence the physical world (that is the physical world is "causally open" toward the mind), then it is hard to reason why we could not also assume that this power is enough strong to change the courses of physical processes even if they were originally physically determined. There is strong parallelism between the Cartesian and the Popperian notions of free will: both postulate an agent autonomous with regard to the physical world and both assume that this agent is capable of influencing the physical processes. If we reject both materialistic and mentalistic monisms as bad solutions, the Cartesian-Popperian framework will appear as the most adequate framework for the problem of free will. However, Descartes is more consequent than Popper since he sees that the point is not whether physical processes are deterministic or indeterministic, but the nature of the agent's will and its relation to the physical world.

„The intellect is not, like the body, at the mercy of chance”:

Spinoza on the Freedom of Intellect in the Context of a Medieval Debate

OLIVÉR ISTVÁN TÓTH

The relationship of intellect and imagination in Spinoza’s *Ethics* is problematic because, on the one hand, ideas constituting the intellect are on definition adequate and therefore free and, on the other, every idea of an actual finite mind is part of the durational world and thereby subject of the causal axiom which – together with the infinite length of causal chains (Shein 2015) – might render the notion of adequacy and freedom impossible. Two ways of interpretation have been pursued so far. The mainstream interpretation holds that there are two sets of ideas constituting the finite mind: inadequately caused ideas of imagination and ideas of intellect that are either infinite modes themselves (Marshall 2008; Schnepf 2006), or are “of” infinite modes (Yovel 1989; Garrett 2009) and therefore they are generated by a causal chain of finite length. The problem with this interpretation is that it cannot account for the unity of the finite and infinite modes (Boros 1997) and has unwelcome innatist implications (Curley 1973; Renz 2016). The alternative interpretation has been proposed by Della Rocca (Della Rocca 2008) according to which adequate and inadequate ideas in actual finite minds only differ in degree and actual adequate causation happens only in the eternal realm. This interpretation cannot account for the places where Spinoza seemingly treats the intellect as an actual part of the finite human mind.

In my paper I argue that if we approach the problem not from the Cartesian background, but rather from the medieval discussion of the material intellect (Davidson 1992) which was known by Spinoza (Adler 2014) then we can develop a new interpretation of the relationship of imagination and intellect. On this interpretation the actual finite mind is constituted by actual finite modes of thought which have two aspects: a content and a formal aspect. The content aspect is called imagination and provides the representational content and phenomenal quality, while the formal aspect is called the intellect and provides the belief, judgment and volition involved by the idea. Error can arise either if the content aspect does not correspond to the object, or if powerful external causes force the mind to entertain ideas with contrary formal aspects. If the ideas of the human mind are linked to common notions the first – and hopefully the second – of these errors is fended off and the formal aspect orders the ideas according to the order of intellect. Since the common notions are common to all, in these cases the causal chains will not be infinitely long and therefore these ideas can be called genuinely free.

Freedom as Autonomy: Kant

NÓRA SZEGEDI

The starting-point of Sartre’s famous essay on Descartes’ concept of freedom is the conviction that various experiences lie hidden behind the different approaches to this notion. When investigating Kant’s theory of freedom from a phenomenological point of view, we find that, at least in the critical period, freedom is inseparable from moral experience. The well-known identification of freedom and autonomy is the expression of this connection.

In my paper I examine the consequences of the Kantian position with regard to the notion of freedom. I look at Kant's mature ethical works from the *Groundwork to the Metaphysics of Morals* (1785) to the *Metaphysics of Morals* (1797) focusing on the various forms of the experience of freedom. Along the way, I take a stand on some important and much debated issues concerning the development of the Kantian concept of freedom.

Hegel, Tocqueville and Two Concepts of Freedom

CSABA KISS

"Negative" and "positive" freedom, understood in their customary sense, are hard to reconcile. Only two of the political thinkers of the 19th century, Hegel and Tocqueville, attempted to synthesize them. Although the method they used, and the philosophical tradition which they belonged to, were quite different, both of them thought that there is no individual freedom without participation in political institutions or communities. The intention of this paper is to analyse their political philosophies focusing on their account of freedom, and to show how similar their conclusions about the possibility of political freedom in the modern age are.

Sartre and the Limits of Freedom: Three Dimensions of Passivity in Sartre

BENCE PÉTER MAROSÁN

According to Sartre consciousness is a pure, transparent, self-enclosed region of activity which is limited only by itself (*L'Être et le Néant*. Éditions Gallimard, 2009. 325f.). In his opinion one would reify the consciousness if one brings passivity into it, as its integral moment. That is to say: if one interprets the consciousness as being passive from a certain point of view, then one would make it a dead thing, similar to a stone or a tarpaulin (cf. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Éditions Hermann, 1995. 63). Man is essentially an active being, and the Being, the "being-in-itself" (*l'Être-en-soi*) is essentially passive, a dead matter (2009. 31f.). The consciousness as an entirely free, active power and the Being as entirely passive, immobile, in itself "dead" entity are "two incommunicable regions" (2009. 31). Many interpreters (such as Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 1946) understood Sartre's conception of freedom – on the basis of these statements – as a rigid, Cartesian view of consciousness and activity. We should remark immediately that Sartre in his above mentioned works and also in other writings made many other statements concerning consciousness and reality which refine this conception.

In my paper I would like to show that altogether Sartre had a very concrete concept of freedom, which is deeply embedded into the world and real life. Despite the fact that in Sartre the active character of freedom is in the foreground (a character which – in some analyses of the author – endows the consciousness with a "Protean", from a certain point of view faceless character), due to which the consciousness is able to transcend every actual situation, I think we could also show that in the Sartrean conception of freedom there is also the element of passivity, which appears inside the freedom, which essentially belongs to it, and which functions as a counter-power against activity. Sartre emphasizes this passivity explicitly concerning my relation to the Other, when he says that my

freedom could be limited only by the freedom of the Other (2009. 326). In this paper I would like to demonstrate that in Sartre's analyses of consciousness we could find the concept of passivity in three essential points: 1) in the phenomena of dispositions and emotions, 2) in the phenomenological interpretation of the body (*la chair*), and 3) in the relation of me and the Other. These topics were particularly important in post-war French phenomenology and philosophy as well – and in my opinion it was Sartre, who played a major role in this development.

I would like to make it clear that we cannot interpret adequately Sartre's concept of freedom if we abstracts from the moments of passivity in his philosophy.

