

A társadalmi konvenciók természetéről

A társadalmi konvenciók alapvető szerepet töltenek be mindenféle társas cselekvés összehangolásában. Az információs társadalom kialakulásával létrejövő új társadalmi gyakorlatok vizsgálatában is nagy segítségünkre lehet, ha képesek vagyunk azonosítani a mögöttük lévő konvenciókat. A dolgozat a konvenciók alapvető jellegzetességeinek szem előtt tartásával tesz kísérletet a konvenciók természetének feltárására. A konvenció David Lewis által adott definíciója számos ellenvetésnek nem tud megfelelni, a kollektív intencionalitás segítségül hívása pedig azért nem jelent valódi segítséget, mert a konvenciókkal szemben támasztott egyes követelményekről nem tud számot adni. Az egyesek által kiútként megjelölt naturalizálás pedig azért nem lehet kielégítő, mert egyrészt túl reflektálatlan, másrészt mentesnek kell lennie minden intencionalitástól, holott konvenciókról csak intencionális ágensekkel kapcsolatban beszélhetünk. A szerző által javasolt megoldás a konvenció olyan informális meghatározása, ami elkerüli Lewis túlformalizálását, de megőrzi annak motivációit, és teljes mértékben megfelel a konvenciókkal szemben támasztott intuitív követelményeknek.

Kulcsszavak: *társadalmi konvenciók, információs társadalom, kollektív intencionalitás, naturalizált elmélet*

Szerzői információ:

Pete Krisztián

1995 és 2003 között filozófiát, kommunikációt és általános nyelvészetet hallgatott a Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karán. 2003-tól a PTE filozófiai doktori iskolájának hallgatója. 2003 óta a PTE BTK filozófia szakán, 2005 óta a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem Elméleti Intézetében tanít. Kutatási területei: nyelvfilozófia, ismeretelmélet, kommunikációelmélet.

Így hivatkozzon erre a cikkre:

Pete Krisztián. „A társadalmi konvenciók természetéről”.
Információs Társadalom VIII, 4. szám (2008): 73–99.

<https://dx.doi.org/10.22503/inftars.VIII.2008.4.12>

A folyóiratban közölt művek

*a Creative Commons Nevezd meg! – Ne add el! – Így add tovább! 4.0
Nemzetközi Licenc feltételeinek megfelelően használhatók.*

Pete Krisztián

A társadalmi konvenciók természetéről¹

Bevezetés

Miközben manapság lépten-nyomon olyan diskurzusokba futunk bele, melyek azt taglalják, hogy az új kommunikációs média elterjedésével miképpen változott meg a társadalmi kommunikáció – nem utolsósorban a nyelvi kommunikáció –, vagy hogyan változtak a társadalmi csoportokon belüli viszonyok, igen keveset olvashatunk arról, mik is áll(hat)nak az általában vett társas viselkedés mögött. Mert bár az SMS és MMS, illetve az internet hatására megváltozott kommunikáció igencsak különbözik mondjuk a 20. század elejének nyelvi (vagy akár képi) kommunikációjától, két nagyon is fontos dologban ugyanolyanok: mindkettő cselekvés és mindkettő társas. Ebben az írásban a társadalmi kommunikáció és egyáltalán a társadalmi viselkedés természetéről szeretnék néhány dolgot elmondani.

A konvenciók minden társadalmi (és társas) viselkedés elengedhetetlen feltételét jelentik, természetük azonban a mai napig vitatott. A mai értelemben vett társadalmi konvenciók filozófiai tárgyalása nem új fejlemény, már Hume is sok helyet szentelt neki munkásságában, ám később a konvenciók érdemtelenül elfeledetté váltak, egészen addig, amíg David Lewis 1969-ben meg nem írta azóta is nagy hatású *Convention* című könyvét. Az elmélet egy olyan konvenciófogalmat dolgoz ki, mely jól illeszkedik mindennapi felfogásunkhoz, ezért úgy gondolom, megérdemli a védelmet az ellene felhozott kritikákkal szemben.

Mi tehát az a mindennapi konvenciófogalom, amelyet a Lewis-féle (alapjaiban hume-iánus) elmélet megragad, és amely emiatt mindenképpen fenntartandó a kritikák ellenében is? Úgy vélem, egy ilyen mindennapi konvenciófogalomhoz a legkönnyebben akkor juthatunk el ha meghatározzuk a konvenciókkal szemben támasztott alapvető követelményeket. A konvenciók a társas viselkedést irányító szabályszerűségek, amelyek

- hasznára vannak az együttélésnek, vagyis ilyen vagy olyan előnyünk származik követésükből;
- képesek állandósulni egy közösségben és önmagukat fenntartani;
- nem szükségszerűek, azaz teljesen más szabályszerűség is állandósulhatott volna a közösségben;
- valamiképp összekapcsolódnak a „helyességgel”, alapot adnak a konvenciótól eltérő viselkedés helytelenítésére;
- „kölcönösség” kapcsolódik hozzájuk, azaz egy teljes mértékben individuális tevékenység nem lehet konvencionális cselekvés.

Azt gondolom, hogy a lewisi (és hume-i) elgondolás – illetve annak intencionális értelmezése – magán viseli ezeket a jellegzetességeket, ám az elméletet ért kritikák mi-

¹ A dolgozat megírását az MTA–Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund ösztöndíja tette lehetővé.

att fel kell hagynunk az eredeti Lewis-féle definícióval, és meg kell kísérelnünk immunissá tenni ezt a felfogást a kritikái észrevételekkel szemben. Az első részben bemutatam Hume és Lewis elgondolását, kitérve a Lewist ért kritikákra. A második részben megvizsgálom, hogy lehetséges-e a konvenció Lewis-féle felfogását egy működő kollektív intencionalitás-elmélettel (már ha ilyen van) megtámogatni, esetleg kiegészíteni. Miután úgy vélem, erre nincs lehetőségünk, a harmadik részben számba veszem azokat a lehetséges álláspontokat a konvenciók természetét illetően, amelyek eltérnek a Lewis-féle konvencióelmélettől, mégis képesnek mondják magukat a mindennapi konvenciófogalmunk által támasztott követelmények kielégítésére. Két ilyen felfogást vizsgálok meg, nevezetesen a naturalizált és az informális elméletet. A naturalizált felfogás tagadja a konvenciók intencionális elemzésének lehetőségét, és bár egyes jellegzetességekről tetszetősen ad számot, behaviorisztikus szótára szerintem ellentétben áll intuícióinkkal. A vele szemben felhozott informális felfogás valójában az első részben bemutatott Lewis-féle elmélet lecsupaszított, informális verziója, mely azonban reményeim szerint elkerüli a Lewis formális elméletével szemben felhozott ellenvetéseket, miközben eleget tesz mindegyik fentebbi követelményünknek, megtartva Lewis eredeti motivációinak jó részét.

1. Társadalmi konvenciók

A társadalmi együttélés legfontosabb feltételei közé tartozik a kiszámítható viselkedés, a rendezett csoportviszonyok és a sikeres kommunikáció. A rendezett viszonyok fontosak a kiszámítható viselkedés számára, ugyanis a társadalmi viszonyok olyan fontos információkat hordoznak, melyek alapján az ágensok elvárásokat fogalmazhatnak meg a többiek viselkedésével kapcsolatban. A kiszámítható viselkedés pedig elengedhetetlen a kommunikáció sikerességéhez. Még az egyszerű kommunikációs jelzések sikerességéhez is szükség van a kiszámítható viselkedésre, s ez hatványozottan igaz az emberi társadalmakra jellemző nyelven keresztüli komplex kommunikáció esetében.

Az emberi társadalmak fontos jellegzetességei, a szabályszerűségek tetten érhetőek például abban, hogy pénzt adunk az ételért, vagy abban, ahogyan öltözködünk, ahogy autót vezetünk, egyszóval kollektív életünk minden egyes mozzanatában. A szabályszerűségeket, melyekhez az említett esetekben alkalmazkodunk, nevezhetjük konvencióknak. Ez összecseng David Lewis (1969) megközelítésével is, aki szerint a társadalmi konvenciók nem mások, mint ágensok egy bizonyos csoportjában széles körűen megfigyelt szabályszerűségeknek.

Miféle dolgok a társadalmi konvenciók? Ha a konvenciókat szabályszerűségként fogjuk fel, akkor adódik egy természetes válasz erre a kérdésre, mégpedig az, hogy explicit megegyezések, olyanok, mint az ígéretek vagy éppen a szerződések. Egy nagy múltú társadalomfilozófiai hagyomány képviselői – főként a 17. és 18. században (köztük Hobbes, Locke és Rousseau) – amellet érveltek, hogy a polgári kormányzat legitimitását bizonyos társadalmi szerződésben kell keresni, melyben a részt vevő ágensok azért egyeznek meg egymással vagy éppen azzal a személlyel, akire szuverenitásuk egy részét átruházzák, hogy kilépjenek a természeti állapotból. Az ezen alapuló elgondolás szerint egy viselkedésbeli szabályszerűséget az a tény tesz konvencióvá, hogy az embe-

rek valamikor a múltban megegyeztek egymással, hogy bizonyos körülmények között bizonyos módon cselekszenek. Jelenleg azért hajtanak végre konvencionális cselekvéseket, mert a múltban erre ígéretet tettek egymásnak.²

A konvenciók megalapozását felfedezhetjük egy gyengébb elméletben is, visszavezethetjük azokat explicit beleegyezés helyett hallgatólagos beleegyezésre. Az elgondolás eredetéként Locke társadalomfilozófiáját szokták megemlíteni: Locke különbséget tesz kifejezett és hallgatólagos beleegyezés között. Kifejezett beleegyezés például az egyént valamely társadalom tagjává tevő eskü, ami örökre szóló kötelezettséget hoz létre az egyén és a társadalom között. A hallgatólagos beleegyezés ezzel szemben nem örökre szól, hanem felbontható, és így csak ideiglenesen szabályozza a jogokat és kötelességeket. Addig korlátozza az ágens viselkedését, amíg bizonyos körülmények fennállnak. Locke maga a következőképpen fogalmaz: „Aki egy kormányzat területének bármely részén birtokol vagy használ valamit, az azzal *hallgatólagosan beleegyezését* is megadja, és míg ez a használat tart, addig köteles ugyanolyan mértékben engedelmeskedni ama kormány törvényeinek, mint ennek bármely más alattvalója” (Locke 1690/1986, 123). A politikai alávetettség ilyenfajta megalapozását számos kritika érte a századok során, de számunkra inkább az a kérdés, hogy egy ilyen hallgatólagos beleegyezésre alapozott konvencióelmélet életképes-e. A hallgatólagos beleegyezés esetében tehát nincsen tényleges eskü, sokkal inkább arról van szó, hogy az ágensek úgy viselkednek, *mintha* esküt tettek volna egymásnak. Azonban még egy ilyen mintha jellegű hallgatólagos beleegyezést illetően is számos kérdésre kell választ adnia az elméletnek. Milyen típusú megegyezés a hallgatólagos beleegyezés? Honnan tudható, hogy valaki hallgatólagosan beleegyezett valamibe? Először is, ezekre a kérdésekre igen nehéz volna kielégítő választ adni – maga Locke sem tette ezt –, másodsor pedig a hallgatólagos beleegyezést még az elmélet hívei is csak a kinyilvánított beleegyezés kiegészítőjének tekintik. Több eredménnyel kecsegtet, ha most egy olyan szerző konvencióval kapcsolatos nézeteit vizsgáljuk meg, aki a konvenciót nem a társadalmi szerződés *kiegészítésére*, hanem annak *kiváltására* szolgáló eszköznek tartotta.

1.1. Hume a konvenciókról

Bár Hume mondanivalója a konvencióról meglehetősen rövid és tömör, mégis igen nagy jelentőségű – többek között Lewis konvencióelméletének gyökerei is Hume elméletében lelhetők fel. Hume a konvención „a közérdek bizonyos érzetét” érti, amit „minden egyes ember érez saját kebelében, és megfigyel társaiban, és ami másokkal egyetértésben a közérdeket előmozdító általános cselekvési tervhez vagy rendszerhez vezet” (Hume 1751/2003, 127).

² Ez a megoldás a társadalmi konvenciók esetében is problematikus, ti. lehetetlen pontosan megjelölni, mikor is következett be a kérdéses explicit megegyezés. Ez viszonylag egyszerű empirikus nehézség, bár nem alábecsülendő – számos olyan filozófusnak okozott már nagy gondot, akik a társadalmi szerződéselméletet propagálták. A nyelvi konvenciók esetében azonban egy logikai nehézség is fellép, ugyanis a nyelvi konvenciókban való megegyezés maga is nyelvi konvenciókat kíván meg, ezáltal elkerülhetetlenül körkörössé téve az elméletet.

A definíció szerint tehát akkor létezhet konvenció egy adott közösségen belül, ha a közösség tagjai azért hajtják végre a saját feladatukat egy cselekvérendszerben, mert felismerik, hogy ez saját érdekük is, feltéve persze, hogy a többiek is felismerik, hogy ez az ő érdekük is. A konvenciók kialakulásának legfontosabb feltétele az önérdéknek és mások érdekeinek a felismerése. Enélkül valójában semmiféle közös tevékenységet nem végezhetünk. Például szerződés megkötést sem tudunk végrehajtani akkor, ha nincs érdekünkben a szerződés megkötése, ha nem ismerjük fel ezt az érdekünket, ha a másik(ak)nak nincs érdekében a szerződés megkötése, ha nem ismerjük fel, hogy másoknak ez az érdeke. Egyszóval az explicit megegyezés is feltételezi már valamiféle szabályszerűségek meglétét, illetve az azokhoz való alkalmazkodást, ezért sem szolgálhat a viselkedési szabályszerűségek alátámasztására. Persze Hume elméletében az önérdék és mások érdekeinek felismerése azért fontos, mert a konvenciók szerint való cselekvés hasznos nemcsak saját magunk számára, hanem a közösség többi tagja számára is. Az értekezés ebben a kérdésben legfontosabb passzusa is ezt a gondolatot tükrözi:

„Ez a megállapodás nem olyan természetű dolog, mint az *ígéret*, mert [...] maguk az ígéretek is az emberi megállapodásokon alapulnak. Inkább arról van szó, hogy általában véve tudatosítjuk közös érdekeinket, amit aztán a társadalom minden tagja értésére ad a többieknek, és ami arra készíti őket, hogy bizonyos szabályokhoz igazítsák viselkedésüket. Észreveszem, hogy saját érdekeimet szolgálja, ha nem háborgatok valakit javainak birtoklásában, *feltéve*, hogy az illető ugyanígy jár el velem szemben. És ő is tudja, hogy ugyanilyen érdeke fűződik viselkedésének szabályozásához. Ha mindketten kifejezésre juttatjuk, hogy felismertük ezt a közös érdekünket, és valóban kölcsönösen tudomásul vesszük ezt, akkor megfelelő elhatározásokat és viselkedést alakítunk ki. Amit nyugodtan nevezhetünk megállapodásnak vagy megegyezésnek, jóllehet nem ígértünk egymásnak semmit, hiszen az én cselekedetem mindig az övére vonatkozik, az övé pedig az enyémre, s mindkét fél azzal a feltétellel tesz valamit, hogy a másik is ugyanazt teszi.” (Hume 1739–40/1976, 666, kiemelés az eredetiben)³

Természetesen nyitva áll egy másik értelmezési lehetőség⁴ is. E szerint a fenti passzusból az a következtetés is leszűrhető, hogy Hume gondolhatott akár a konvenciók deklaratív megalapozására is, vagyis nem annyira a kölcsönös érdekek és ezek felismerése alapozza meg a konvenciókat, hanem sokkal inkább ezen érdekek kinyilvánítása. Ekkor azonban a hume-i elgondolás nem igazán lenne képes kiváltani az explicit megegyezést, hisz az ilyen deklarációk olyanok, mint a Locke által bevezetett hallgatólagos beleegyezések, amelyek ugyan nem ígéretek (vagy esküvések), de mégis olya-

³ A fenti szöveghelyen a „megállapodás” kifejezés a Hume által eredetileg használt *convention* helyett áll, vagyis a passzust nem egyszerűen a megállapodásokról való számadásként kell olvasni, hanem a konvenciókról való számadásként.

⁴ Lewis, bár nem a hume-i elgondolás értelmezéseként, tesz egy megjegyzést (1969, 34), miszerint a koordinációs problémák megoldásához az ágensek részéről elégséges jelenlegi szándékaik deklarációjának eséréje. A megjegyzés azonban csak a koordinációs problémák tárgyalásával foglalkozó gondolatmenet egy lépéseként kezelendő, és semmi esetre sem Lewis álláspontjának szerves részeként. Részletesebben lásd az 1.2. pontban.

nok, mintha azok lennének, vagy legalábbis akként vannak kezelve. A magam részéről a hagyományos Hume-olvasat mellett vagyok, mely intencionális módon értelmezi Hume konvencióról alkotott felfogását: egy közösségen belül a cselekvés koordinálásának legalapvetőbb feltétele, hogy megértsük egymás szándékait, és helyesen értelmezzük azokat.

A hume-i konvencióelméletet tehát a következő tételekben összegezhetjük: (1) Egy konvenció létrejöttéhez fontos, hogy az minden résztvevő előnyére váljon; itt az intencionális olvasat értelmében azzal a kiegészítéssel élhetünk, hogy a résztvevőknek legalábbis hinniük kell abban, hogy előnyük származik a konvenció meglétéből és annak követéséből – alapesetben ez történik, ugyanis igen ritkán fordul(hat) elő az, hogy a közösség túlnyomó része téved e kérdésben. (2) A konvenciók létrejöttének semmiféle explicit beszédaktus – sem ígéret, sem beleegyezés, sem szerződés – nem feltétele; erről fentebb volt szó. (3) Ahhoz, hogy egy konvenció a cselekvéseket összehangoló eszközként működhessen, nem elégséges sem az, hogy felismerjük saját magunk és a többiek szándékát, sem az, hogy a kölcsönös érdeket felismerjük a konvenció mögött, ezenkívül hinniük kell abban is, hogy a többiek is követik a konvenciót. (4) Végül pedig az előbbi tételek együttesen indokot is adnak számunkra a konvenció követésére: ha előnyöm származik belőle, és a többiek is így tesznek, akkor érdemes nekem is így tennem. Az említett tételek standard illusztrációjaként a konvenciót tárgyaló mindkét műben szereplő „evezős” példát szokás felhozni (Hume 1751/2003, 127–128; 1739–40/1976, 666–667). Két evezős hajt egy csónakot, és ahhoz, hogy egyáltalán mozduljanak valamerre, össze kell hangolniuk a cselekvésüket. Mindkettejüknek érdeke ez, mert különben nem jutnak sehova, nem tettek egymásnak semmilyen ígéretet, és joggal várják el egymástól, hogy egy irányba fognak evezni (hogy a másik is követi a konvenciót), végül pedig mindez indokként szolgál a konvenció szerinti cselekvésükre. A konvenciók Hume-féle sajátosságainak egyik legmarkánsabb és egyben legkimerítőbb tárgyalásaként David Lewis elméletét említhetjük.

1.2. *Lewis konvencióelmélete*

Lewis elméletének itt csak azt a részét tárgyalom, amely a konvenciókkal általában véve foglalkozik, és nem térek ki az általános elmélet egy speciális kifejtésére, ami a nyelvi konvenciókra kíván magyarázatot adni azáltal, hogy az általános elmélet fogalmi apparátusát és struktúráját felhasználva azokat az igazmondás és bizalom szabályszerűségeiként mutatja be. A nyelvi konvenciókra vonatkozó elmélet, illetve az arra adott kritikák bemutatása és elemzése messze meghaladná e dolgozat terjedelmi lehetőségeit, ezért itt az általában vett konvenciók elméletének és az ezzel kapcsolatos kritikák tárgyalására szorítkozom.

Bár Lewis konvencióelmélete játékelméleti megalapozásúnak tekinthető, alapgondolása Hume-tól eredeztethető, amit ő maga is elismer:

Végül is a játékelmélet egy állványzat. A konvencióról szóló elemzésemet kifejtethetném nélküle is. Eredményül egy olyan elméletet kapnánk, mely Humenak az igazságosság és a magántulajdon eredetéről szóló tárgyalásában kifejtett el-

méletére hajaz. A konvenció nem más, mint »általában vett közös érdek, amit a társadalom minden tagja értésére ad a többieknek, és ami arra készíti őket, hogy bizonyos szabályokhoz igazítsák viselkedésüket.« (Lewis 1969, 3-4. o.)⁵

Ennek megfelelően a Lewis-féle konvencióelmélet játékelméleti alapfeltevésből kiinduló, ámde szellemiségét tekintve hume-iánus elmélet. Hume-iánus a konvenciók Hume esetében már tárgyalat jellegzetességeit illetően, azonban játékelméleti a koordinációs probléma kiindulópontként vételében, illetve az ágensek tulajdonságainak feltételezésében. Más szóval, a konvencióról szóló elemzés kiindulópontja egy olyan szituáció, melyben egynél több ágensnek kell összehangolnia a viselkedését, akik – miközben ezt teszik – rendelkeznek egy jól leírható preferencialistával; a saját hasznuk maximalizálására törekszenek; racionálisak, amennyiben csak racionális lépéseket tesznek; és a többi ágensnek is racionalitást tulajdonítanak.

A koordinációs probléma tehát olyan helyzetekben áll elő, amikor az ágensek érdeke valamilyen módon közös, még ha nem is azonos teljes mértékben. Előfordulhat ugyanis, hogy a szituáció lehetséges kimenetei közül az egyik ágens az egyiket, a másik ágens a másikat preferálja, de persze abban azonos az érdekük, hogy reményeik szerint a másik ágens is úgy cselekszik, ahogyan ők. Mindegyik ágensre igaz, hogy csak akkor érheti el a saját célját, ha a másik is eléri az övét. Épp ezért szükségképpen koordinálniuk kell a cselekvésüket, mégpedig nem is akárhogyan, hanem a másik ágens cselekvésének függvényében. A koordinációs probléma szemléltetésére Lewis tizenegy példát hoz fel (Lewis 1969, 5–8). Lássunk néhányat ezek közül!

P1. Találkozni szeretnénk. Csak akkor tudjuk ezt megtenni, ha ugyanarra a helyre megyünk. Igazán egyikünknek sem számít, hogy hol van az a hely, a lényeg az, hogy a másik is oda menjen. Mivel számomra az a legjobb hely, ahova te mégy, megpróbálok kitalálni, hogy te hova mégy. Te ugyanígy teszel, vagyis ha nekem sikerül kitalálni a te úticélot, neked is sikerülni fog kitalálni az enyémet, és mindketten elérjük a célunkat.

P2. Telefonon beszélünk, és a vonal megszakad. Mindketten szeretnénk még mondani valamit a másiknak, azonban ha mindketten rögtön tárcsázni kezdünk, ezt nem tudjuk megtenni, mert a telefonok foglaltat fognak jelezni. Mindegy, hogy melyikünk hívja a másikat, a lényeg az, hogy ezt csak az egyikünk tegye meg.

P3. Táborozók vagyunk, akik fát akarnak gyűjteni az erdőben. Egyikünknek sem számít, hogy melyik irányba megy, mindaddig, amíg a másik más irányba megy, nehogy ugyanarról a területről gyűjtsünk gallyakat, ezáltal egymás elől szedve fel azokat. Mindkettőnknek a másik útírányára vonatkozó elvárás alapján kell megválasztania a saját útírányát.

P4. Tegyük fel, hogy némi gyakorlással bármely nyelvet meg tudunk tanulni. Egyikünknek sem számít, melyik nyelvet tanuljuk meg mindaddig, amíg a többiek is azt a nyelvet tanulják meg, és könnyedén tudunk kommunikálni velük. Mindnyájunknak aszerint kell megválasztanunk a saját nyelvet, ahogyan a többiek választanak.

A fenti és a hozzájuk hasonló koordinációs problémákban szereplő ágenseknek feltételesek a preferenciáik. Feltételesnek nevezzük azt a cselekvésre vonatkozó pre-

⁵ Lewis itt a fentebb Hume *Értekezéséből* idézett passzus egy részét citálja.

ferenciát, melynél az ágens számításba veszi a többiek cselekvéseit is. Ha a másik ágens az *A* cselekvést hajtja vége, akkor a *P2* és *P3* esetében az első ágensnek feltételes preferenciaként a *B*, a *P1* és *P4* esetében pedig szintén az *A* cselekvést érdemes választania. A két különböző helyzetet a következőképpen adhatjuk vissza kimeneti mátrixokban:

		A	
		H1	H2
B	H1	1:1	0:0
	H2	0:0	1:1

		A	
		É	D
B	É	0:0	1:1
	D	1:1	0:0

A és B találkozik H1 vagy H2 helyen (P1) A és B fát gyűjt északra vagy délre (P3)

Az ilyen koordinációs problémák megoldásának kulcsa a koordinációs egyensúly, az a kimeneti állapot, amelyikben mindkét ágens jól jár, vagy legalább annyira jól jár, mint bármelyik másik cselekvés választásával a másik ágens adott cselekvésválasztása mellett.⁶ A fent látható mátrixokban az 1:1 kimenet egyértelműen jobb a 0:0 kimenetnél, mert itt mindkét ágens jól jár, míg a 0:0 kimenetnél mindkettő rosszul jár.⁷ Vagyis az 1:1 kimenetek a koordinációs egyensúlyi állapotok, melyeket mindkét ágens megcéloz a cselekvésével. Azonban a legtöbb esetben – mint a fenti esetekben is – nemcsak egy koordinációs egyensúly létezik, hanem több is, melyek között nem egyértelmű a választás. Lewis legfőbb kérdése tehát ezután az, hogy miképpen biztosítható, hogy az ágensok ugyanazt a koordinációs egyensúlyt célozzák meg cselekvéseikkel.

Jó eséllyel találhatunk választ erre a kérdésre, ha a kölcsönös várakozásokra hivatkozunk, vagyis azt kívánjuk meg a cselekvőktől, hogy kölcsönösen megegyező elvárásokat alakítsanak ki egymás viselkedésére vonatkozóan. Azért megyek H1 helyre, mert azt várom, hogy te is odamegy, és azért megy te is H1 helyre, mert azt várod, hogy én is oda megyek. Ez eddig világos az elmondottakból és a mátrixból. De vajon mennyire bonyolítja a helyzetet az, ha nemcsak azt veszem számításba, hogy te odamegy, hanem azt is, hogy te azt gondold, hogy én odamegyek, esetleg azt is, hogy azért gondold azt, hogy odamegyek, mert én azt gondolom, hogy te odamegy és így tovább? Vagyis a kölcsönös elvárások rendszerében az elvárások egymásba ágyazódnak, vagy legalábbis ágyazódhatnak, és ennek egyre magasabb fokú elvárások lehetnek az eredményei. Nos,

⁶ A koordinációs egyensúlynak ez a megfogalmazása kísértetiesen hasonlít a játékelméletből ismert Nash-egyensúlyhoz, amely a játékosok által követett stratégiák olyan együttese, melynek esetében egyik játékosnak sincsen megbánivalója. Vagyis a játékos a többi játékos változatlan stratégiája mellett semmilyen más stratégiával sem járt volna jobban, legfeljebb akkor, ha a többiek más stratégiával játszanak. A koordinációs egyensúly azonban túlmutat a Nash-egyensúlyon, ugyanis a konvenció esetében mindenki előnyben részesíti azt, hogy a többiek is igazodnak a kérdéses szabályszerűséghez.

⁷ Némiképp különböző mátrixot eredményez a P2 szituációban az, ha a telefonhívásért fizetni kell. Ekkor az egyensúlyi állapotok nem a tiszta koordinációra emlékeztető, azonos kimenettel kecsgetető megoldások lesznek, azonban a 2:1 és az 1:2 kimenetek még itt is jobbak a 0:0 kimenetnél.

		A	
		H	V
B	H	0:0	1:2
	V	2:1	0:0

Lewis válasza az, hogy a magasabb fokú elvárásoknak nem kell szerepet játszaniuk az első fokú elvárások kialakításában, ha azok önmagukban is igazolhatók. Azonban akkor sincs túl nagy gond, ha a magasabb fokú elvárásokat is számításba kell venni, ugyanis feltételezve, hogy az ágensek racionálisak és tisztában vannak saját preferenciáikkal, kialakítható az egymással megegyező első és magasabb fokú kölcsönös elvárások rendszere. (Ez hangsúlyozottan csak akkor igaz, ha a játékelmélet alapfeltevésével összhangban racionális ágenseket tételezünk.)

Még mindig előfordulhat azonban, hogy az ágensek számára az összes koordinációs egyensúlyi állapot teljesen ugyanolyan kimenetet eredményez. Ez a helyzet a fenti példák esetében is. Ekkor alapvetően két választásunk lehet: vagy expliciten megegyezünk az egyik egyensúlyi állapotban, vagy alkalmazkodunk egy konvencióhoz. Az explicit megegyezés esete egyértelmű, mert ilyenkor az ágensek megállapodnak a követhető cselekvésben, majd ezt hajtják végre. Ám ez nyilvánvalóan nem konvenció, hisz az nem lehet explicit megegyezés. Schelling (1960) kutatásai kimutatták, hogy az emberek igenis képesek összehangolni cselekvéseiket, ha tudják, hogy a többiek is erre törekednek, mivel a legtöbb szituáció kínál valamilyen támpontot a cselekvés összehangolására. Lewis ennek alapján amellet érvel, hogy még explicit megegyezés híján is megoldható az egyensúlyi állapotok kiválasztása, mégpedig annak köszönhetően, hogy az egyformán előnyös (vagy előnytelen) egyensúlyi állapotok közül az egyik szembezőbb, mint a többi:

„Olyan koordinációs egyensúllyal próbálkoznak, amely valamiképp szembezők: olyat, amely egyedülálló jellege révén észrevehetően kiemelkedik a többi közül. Nem kell egyedülállóan jónak lennie, lehet egyedülállóan rossz is. Elég annyi, hogy oly módon legyen egyedülálló, hogy a résztvevők észleljék, s számítanak arra, hogy a másik is észleli, és így tovább. [...] A résztvevők mindannyian hajlamosak lehetnek arra, hogy a szembezőköt válasszák végső megoldásként, amikor már nincsen erősebb indokuk a választásra. [...] A cselekvőkben tehát kialakulhatnak a szükséges megegyező elvárások kommunikáció nélkül még egy új koordinációs problémával szembesülve is – ami szélsőséges eset. Könnyebb és általánosabb eset, amikor már ismerős koordinációs problémát kell megoldani kommunikáció nélkül. Ilyenkor a cselekvők kölcsönös elvárásainak forrása a precedens: jelenlegi koordinációs problémájuk múltbeli megoldott eseteinek az ismerete.” (Lewis 1969, 35–36)

Mind a szembezőkőség, mind a precedens elvezethet minket a konvenciók kialakulásához, ugyanis a szembezőkő megoldások és a precedensek segítségével kialakíthatjuk az egymásba ágyazódó hitek és elvárások rendszerét, mely képes újra meg újra indokot adni a cselekvésre, önfenntartó jellegének következtében. Lewis részletes és formális jegyeket mutató elemzésében a közös tudás is szerepet kap a magasabb fokú elvárások kialakításában:

„ N népesség tagjainak H ismétlődő helyzetben való viselkedésében meg nyilvánuló S_x szabályszerűség akkor és csak akkor konvenció, ha N tagjaira bármely H helyzetben igaz, és N -ben közös tudás része, hogy

1. mindenki igazodik S_x -hez;
2. mindenki elvárja mindenki mástól, hogy igazodik S_x -hez;
3. mindenkinek nagyjából ugyanazok a preferenciáik minden lehetséges cselekvéskoordinációra vonatkozóan;
4. mindenki előnyben részesíti azt, hogy mindenki igazodik S_x -hez, feltéve, hogy legalábbis egy kivételével mindenki igazodik S_x -hez;
5. mindenki előnyben részesítené azt, hogy mindenki igazodik S_x' -höz, feltéve, hogy legalábbis egy kivételével mindenki igazodik S_x' -höz, ahol S_x' az N tagjai által H -ban tanúsított viselkedésnek egy olyan lehetséges szabályszerűsége, hogy N tagjai közül senki sem képes igazodni H egyetlen előfordulásában sem egyszerre S_x -hez és S_x' -höz is." (Lewis 1969, 76)

Az 5. pontról még nem esett szó: ez a kitétel Lewis szándéka szerint az esetlegeséget hivatott biztosítani. Az empirikus tényezőknek tekinthető szembeszökősségen vagy a precedensen túl ugyanis semmiféle logikai oka sincs annak, hogy S_x szabályszerűséghez igazodunk cselekvéseinkben, és nem S_x' szabályszerűséghez. Ez az alternatív szabályszerűség teljes összhangban van azzal a jelenséggel, hogy sok esetben nem lehet racionális módon választani a koordinációs egyensúlyok között – mint a P1–P4 esetekben.

Bár a fenti definíció véglegesnek tekinthető, Lewis még egy módosítást hajt végre rajta, hogy elemzése számot adhasson az esetleges kivételekről is: minden helyen, ahol univerzális kvantor szerepel a definícióban, egy gyengítést kell bevezetni – így lesz a „mindenki”-ből „majdnem mindenki”.

Ez a meglehetősen részletességgel kidolgozott elmélet tehát nézetem szerint eleget tesz a bevezetőben megfogalmazott követelményeknek, amennyiben (1) előnyünkre válik, hiszen a játékelméleti megközelítés miatt az egyensúlyi állapot a mindenki számára legnagyobb haszonnal járó kimenet (ez tkp. közös haszon, hiszen előfordulhat, hogy valaki jobban járhatna a másik kárára); (2) az állandósulás és önfenntartás lehetőségét a precedens és a szembeszökősség biztosítja; (3) az esetlegességet az alternatív szabályszerűség lehetősége kínálja; (4) a kölcsönösség a közös vagy kölcsönös tudáson keresztül érhető tetten; és (5) a várakozásokon és az együttműködési szándékon keresztül beépíthető a „helyesség” is, ami nemigen mutatkozik meg az elméletben, mivel ez nem-normatív elmélet.

1.3. *Ellenvetések Lewis elméletével szemben*

Lewis itt bemutatott konvencióelemzésével szemben számtalan kritikát fogalmaztak meg, annak majdnem minden elemével kapcsolatban. Helyszűke miatt természetesen lehetetlen volna mindet felsorolni, néhányat azonban megemlítek.

Lewis majdnem teljes igazodást kíván meg a konvencionális cselekvésben résztvevőktől, de ez sokak szerint még mindig túl erős követelmény – bár kétségkívül gyengébb, mint az univerzális alkalmazkodás –, ugyanis nem engedi meg az olyan konvenciókat, amelyek annak ellenére léteznek, hogy nagyon is kevesen tartják be őket. Gilbert (1989, 316) szerint ilyen konvenció lehet a vacsorákon való részvétel után küldendő kö-

szönőlevél, amely annak ellenére marad konvenció, hogy esetleg manapság igen kevesen igazodnak hozzá. Davis (2003, 217) ugyanezt az ellenvetést fogalmazza meg a *googol* szó használatára hivatkozva. Mint mondja, tagadhatatlan, hogy az angol nyelvi konvenciók szerint ennek a jelentése 10^{100} még akkor is, ha az angolul beszélő közösség tagjai közül szinte senki sem használja sem a *googol* szót, sem a 10^{100} fogalmát. Mind Davis, mind Gilbert szerint az említett gyakorlatok – intuitíve – kétségtelenül konvencióknak minősülnek annak ellenére, hogy Lewis elméletének egyik feltételét megsértik, és ezért ki kellene zárunk őket a konvenciók köréből.

Gilbert (1989, 352–354) azzal is megvádolja Lewist, hogy átsiklik a konvenciók normatív jellegén, vagy egyszerűen nem veszi figyelembe azt. Gilbert érvelése szerint a konvenciók nem egyszerűen azzal kapcsolatosak, hogy az ágensek ténylegesen hogyan viselkednek, hanem azzal is, hogy hogyan kell viselkedniük. A konvenciók nemcsak *de facto* szabályszerűségek, hanem *de jure* szabályszerűségek is. Ezt mutatja az is, hogy láthatólag teljes joggal teszünk valakinek szemrehányást, amikor nem igazodik a megfelelő konvencióhoz. A konvenciók és a „helyesség” kapcsolatának kérdése igen nehezen kikerülhetőnek látszik. Maga Hume is hasonló álláspontra helyezkedik, amikor egyes (pl. a magántulajdonra vonatkozó) konvenciókról azt állítja, hogy azok képesek morális normákat generálni, sőt az igazságosságot egyenesen konvencionális eredetűnek tartja. Lewis maga is megelőlegezi ezt az ellenvetést, és a hume-i elgondoláshoz hasonló választ ad rá. Ha egy konvenció egy bizonyos közösségben egyszer kialakult és fennmarad, akkor az – a kölcsönös várakozások rendszerének és annak köszönhetően, hogy ezek a kölcsönös várakozások indokot is szolgáltatnak minden egyes cselekvőnek a cselekvésre – szert tehet normatív jellegzetességekre (Lewis 1969, 97–100). Mindez azonban csak annyit mutat, hogy a konvenciók, ha egyszerű kialakultak, szert tehetnek normatív erőre, azt semmiképpen, hogy lényegileg normatívak lennének. Azaz logikailag lehetségesnek kell lennie olyan viselkedési gyakorlatnak, amely eleget tesz minden Lewis által támasztott feltételnek, mégis mentes mindenféle normativitástól.

Lewis elméletének fontos elemét képezi az, hogy minden egyes konvenció esetében lehetségesnek kell lenniük konvencionális alternatíváknak. Egyes szerzők (Miller 2001) azonban amellet érvelnek, hogy a Lewis által megkívánt alternatív szabályszerűség kiváltható nem-konvencionális alternatívával is. Miller (2001, 96) például azt mondja, hogy számtalan fajta nem-konvencionális alternatívát képező cselekvéskombináció alkotható olyan módon, hogy az ezeket végrehajtó cselekvők érvényesítsék a lewisi preferenciákat. Ennek megvilágítására többek között a következő példát hozza fel: Tegyük fel, hogy egy kivételével mindenki olyan ruhában megy el egy partira, amilyenben csak akar, de György szmokingot vesz fel, azt gondolva, hogy a többiek is abban lesznek. Ebben a szituációban mindenki előnyben részesítené azt, hogy György ne viseljen szmokingot, ugyanis György nem szereti a szmokingot, és csak akkor viseli, ha a többiek is, vagyis ha érvényben van a szmokingviselési konvenció. Ám ezeknek a preferenciáknak a megléte még nem minősíti azt a viselkedési szabályszerűséget konvenciónak, hogy mindenki olyan öltözékben menjen a partira, amilyenben csak akar (függetlenül attól, hogy a többiek mit viselnek). Lewis elmélete tehát lehetővé teszi, hogy egy konvenció nem-konvencionális alternatíváját konvenciónak minősíthessük (Miller 2001, 97). Miller

ezt részben azzal magyarázza, hogy a konvencióknak nem feltétlenül kell koordinációs problémák megoldásainak lenniük.⁸

Ezzel némileg összevágó ellenvetést emel Burge (1975) is, aki szerint Lewis konvenció-elmélete túl erős, ugyanis megkívánja a résztvevők részéről a konvencionális alternatívák létrehozására vonatkozó közös tudást, aminek nem a közös volta, hanem a tudásvolta okoz problémát. Azonban még a tudás hitté gyengítése sem elegendő az ellenvetés elkerüléséhez, hiszen könnyen konstruálható olyan szituáció, melyben ez utóbbi gyengített feltétel sem teljesül, mégis konvencióról beszélhetünk. Tegyük fel, hogy létezik egy olyan nyelvi közösség, mely az általa használt nyelvet teljes mértékben Istentől eredőnek tartja, olyannak, amely egyedülként alkalmas a világ leírására és a kommunikációra. Esetükben azonban Burge érvelése szerint nemcsak az igaz, hogy nincs hitük – így tudásuk sem – semmilyen alternatív konvenció lehetőségéről (és értelemszerűen nem is tudnak ilyenről), de a fenti 5. pont is tarthatatlanná válik, hiszen még ha el is fogadnák, hogy valamely egyéb közösségek istentagadó módon más nyelvet használnak (természetesen ezt deviáns használatnak tekintve), ők maguk semmi esetre sem részesítenék azt előnyben az éppen használt, isteni nyelvvel szemben. Grandy (1977) hasonlóképpen azzal vádolja Lewist, hogy valószínűtlenül sok tudást és preferenciát kíván meg a cselekvőktől egy konvenció kialakításához. Egyrészt egyetértőleg idézi Burge meglátását, másrészt az orwelli újbeszéd bevezetésének példáját felhozva (Grandy 1977, 133) amellet foglalt állást, hogy valamely konvenció kialakulásához nem kell a többség preferenciája, ha azt hatalmi szó és egyéb preferenciák is támogatják.

Nézetem szerint a felsorolt ellenvetésekkel el tudna számolni egy erősen módosított, de szellemiségében mégis lewisi konvenciófelfogás – egyesekkel könnyebben, másokkal talán nehezebben. Az alternatívákra vonatkozó ellenvetésekkel akár meg is békélhetünk, és mondhatjuk azt, hogy a konvenciók alternatíváit elegendő olyan értelemben megkívánnunk, hogy a konvencionális viselkedésmintázathoz igazodó ágensek számára elvben lehetséges volna egy másik mintázathoz igazodó viselkedés anélkül, hogy erről tudnának. Úgy látszik azonban, hogy még ebben az esetben is meg kell kívánnunk valamifajta szándékosságot a viselkedésmintázathoz való igazodásban, különben a konvenciók fogalma annyira kiszélesedne, hogy abba az intencionalitást teljesítéssel nélkülöző lények által gyakorolt viselkedésmintázat is beleférne. Ez pedig – úgy vélem – ellentmond intuíciónknak.

Hasonló okokból úgy vélem, hogy a konvencióknak normatív erejük kell legyen, azonban nem feltétlenül értek egyet Gilberttel abban, hogy a konvencióknak szükség-szerű kapcsolatban kell állniuk a normativitással. Lehetséges, hogy a konvencionális cselekvés „helyességére” vonatkozó kérdés nem a cselekvés konvencionális jellege miatt vethető fel, hanem inkább azért, mert jól vagy nem jól szolgálja azokat a szándékokat, amelyek kielégítésére a konvenció létrejött.

A közös tudásra vonatkozó ellenvetéseket lényegében helytállóan vélem, ám amennyiben lehetséges a közös tudás „kölcsonös” jellegét bizonyos együttes vagy közös szándékokkal kiváltani, a felvázolt konvenciófelfogást nem kell radikálisan megváltoztatni.

⁸ Erre a véleményre jut Davis (2003) is, egyrészt az öltözködési konvenciókra hivatkozva, másrészt a nyelvi konvenciók esetében feltételezendő közvetlen koordinációs probléma hiányára alapozva.

2. Intencionalitás a konvenciók mögött

A kölcsönös elvárások és szándékok rendszerére épülő lewisi elmélet a konvenciók intencionális értelmezését látszik alátámasztani, azt, hogy a konvenciók létrejöttéhez és fennmaradásához valóban valamiféle együttműködési szándék szükségeltetik. A felteendő kérdés tehát az, hogy miféle szándék is ez az együttműködési szándék. Kérdésünkre természetes válaszként adódik, hogy valamiféle kollektív szándék, valami olyasmi, ami a közösségre mint ágensre jellemző. Ezt a várákozásunkat látszik alátámasztani az is, hogy a legtöbb – eredetileg talán minden – társadalmi intézmény, a nyelv, a jog, a moralitás vagy akár a pénz is bizonyos konvenciók segítségével jött létre, márpedig ezeknek az intézményeknek a működését kollektív ágensek intencionalitásához szokták kötni.⁹ Maga a kollektív intencionalitás azonban nem egyszerű jelenség. Vannak, akik amellet érvelnek, hogy nem létezhet kollektív intencionalitás, mert szándékok csak individuális ágenseknek tulajdoníthatók, s ezzel persze a kollektív ágensek létezésének a lehetőségét is tagadják. Szerintük kollektív szándékokról pusztán metaforikusan beszélhetünk. Mások azonban elképzelhetetlennek tartják, hogy pusztán individuális szándékokra hivatkozva megmagyarázhatjuk a kollektív (társadalmi) cselekvéseket, mivel az együttes cselekvések együttes szándékokat kívánnak meg. Ám még az ebben egyetértésre jutott elemzők nézetei is nagymértékben különböznek. Az alábbiakban felvázolok néhány ilyen elemzést, majd megvizsgálom, hogy működőképese-e ezek az elgondolások, és kiegészíthetik-e az ellenvetések által megtámadott lewisi elméletet.

2.1. Összegző elméletek

Az összegző elgondolások szerint a kollektív attitűdök tulajdonításának léte arra a tényre utal, hogy a közösség, ill. csoport minden tagja vagy majdnem minden tagjában megvan a csoportnak tulajdonított attitűd. Amikor kollektív attitűdöt tulajdonítunk egy csoportnak, akkor nem teszünk mást, mint hogy a csoport minden tagjának individuálisan tulajdonítjuk a kérdéses attitűdöt. Az „összegző” elnevezés Margaret Gilberttől ered (1987), aki mindjárt két fő fajtáját is megkülönbözteti az ezen elgondolásoknak:¹⁰ egyszerű összegző elgondolás és komplex összegző elgondolás (Gilbert 1989, 19).

Az egyszerű összegző elgondolás szerint egy *C*s csoportban csak akkor van meg egy *s* szándék, ha mindegyik, de legalábbis legtöbb tagjában megvan.¹¹ Elsőként az

⁹ Számos szerző él ezzel a feltevessel, például Scarle (2000, 119–22), aki a társadalmi valóság három konstitutív eleme egyikének tartja a kollektív intencionalitást. Ugyanakkor a válasznak van bizonyos intuitív jellege is, ugyanis azt implikálja, hogy amit társadalmi módon teszünk, az nem alapulhat pusztán önérdeken, hanem sokkal inkább a közérdeket szolgálja.

¹⁰ A komplex összegző elgondoláson belül Gilbert megkülönbözteti a közös tudást beépítő, és az *okszági* verziót. Az oksági verzió szintén a közös tudásra épít, de nem a tartalom közös voltán keresztül, hanem arra hivatkozva, hogy a kérdéses tudást (közös tartott hitet) maga a csoport állítja elő. Gilbert az elgondolás tarthatatlanságát bemutató leányegében egy olyan csoportra (gombaszedők) hivatkozik, akik véletlenül individualisztikusan alakítanak ki egy közös hitet („ha vörös az ég alja, az esőt jelent”). (Gilbert 1989, 287)

¹¹ Természetesen az elemzés ugyanígy alkalmazható a „hívés” eseteire is: Egy *C*s csoport csak akkor hiszi azt, hogy *p*, ha minden, de legalábbis legtöbb tagja azt hiszi, hogy *p*.

instrumentalistákkal (a pusztán individuális szándékokat elfogadókkal) szembeni elvetést lehetne felhozni, miszerint a fenti feltételek nem lehetnek elégségesek. Hogy miért, az kiderül a következő gondolatkísérletből. Tegyük fel, hogy egy filozófia tanszék minden oktatója szeretne részt venni egy mobilkommunikációval foglalkozó konferencián, de mindegyikük tart attól, hogy az általa komoly filozófusként ismert kollégái mit szólnának hozzá, tehát eltitkolja ebbéli szándékát. Mivel ugyanez igaz a csoport minden egyes tagjára, egyikük sem fog megjelenni a konferencián, bár nagyon is szeretett volna. Az egyszerű összegző elgondolás alapján azt kellene mondanunk, hogy a kérdéses tanszékben megvan egy kollektív szándék: tagjai részt szeretnének venni a mobilkommunikációs konferencián. Ezt azonban mégsem tulajdoníthatjuk joggal nekik, hiszen egyikük sem jelenik meg a konferencián. A példából látható, hogy a csoport szándéka – a csoportnak mint egésznek tulajdonított szándék – bizonyos episztemikus tényezőktől is függ, nem elég az, hogy a csoport tagjai individuálisan egyetértenek a kérdéses szándékkal.

A komplex összegző elgondolás elismeri ezt a fajta episztemikus függést, és a közös tudás beépítésével felel rá. Eszerint egy C_s csoportban csak akkor van meg egy s szándék, ha legtöbb tagjában megvan, és ez a közös tudás részét képezi C_s -ben. Gilbert (1994, 242–243) szerint a komplex összegző elgondolás túl gyenge, vagyis szintén nem elégséges. Az ezt érzékeltető példák megértéséhez észben kell tartanunk, hogy különböző csoportoknak lehetnek pontosan ugyanazok is a tagjai, és ez mégsem teszi azonosá a csoportokat, vagyis a csoportok nem azonosak az őket alkotó tagok összességével. Tegyük fel, az előbb említett filozófia tanszékünk annyira kicsi, hogy nem tud kiállítani egy fegyelmi bizottságot és egy fejlesztési innovációs bizottságot oly módon, hogy azoknak különbözők legyenek a tagjai. Ebben az esetben pontosan ugyanazok lesznek a fegyelmi bizottság tagjai, akik az innovációs bizottság tagjai. Tegyük fel továbbá, hogy az innovációs bizottságban mindenki azon a véleményen van, hogy új honlapot kell készíteni a tanszék számára. Ekkor egyaránt igaz az, hogy az innovációs bizottság minden tagja azt hiszi, a tanszéknek új honlapra van szüksége, és az is, hogy a fegyelmi bizottság minden tagja azt hiszi, a tanszéknek új honlapra van szüksége. Ez egyben azt is jelenti, hogy az innovációs bizottság új honlapot szeretne készíttetni a tanszéknek, ám azt semmiképpen sem jelenti, hogy a fegyelmi bizottság új honlapot szeretne készíttetni a tanszéknek, még akkor sem, ha mindannyian tudják a másiktól, hogy ezen a véleményen van. Egyszerűen azért nem, mert ez nem tartozik a fegyelmi bizottság hatáskörébe.

Az összegző elgondolások azonban – azon túl, hogy túlságosan gyengék – egy másik értelemben túl erősek is, ugyanis szükségszerű módon kívánják meg egy csoport s szándékához vagy p hitéhez, hogy a kérdéses csoport minden, de legalábbis legtöbb tagja szándékozza s szándékot, vagy higgye p hitet. Márpedig könnyen elképzelhetünk olyan szituációkat, amikor egy csoportnak joggal tulajdoníthatunk valamilyen p hitet vagy s szándékot akkor is, ha a legtöbb tagja nem hiszi p -t, vagy szándékozza s -t. Joggal tulajdoníthatjuk fenti filozófia tanszékünknek, hogy nem érdeklődik a mobilkommunikáció iránt, mivel egyetlen tagja sem fejezte ki abbeli szándékát, hogy szívesen elmenne a konferenciára, holott titkon mindegyikük az egyik legizgalmasabb fejleménynek tartja a mobilkommunikációs kutatásokat.

Hogy rávilágítsak még egyszer a kollektív szándékokra vonatkozó összegző elgondolásokkal kapcsolatos nehézségekre, felvázolok két különböző lehetséges történetet

filozófia tanszékünk életéből.¹² Tegyük fel, hogy a tanszék minden tagja szándékozik elmenni a mobilkommunikációs konferenciára, ám kifelé olyan jelzéseket ad, hogy nem fog ott megjelenni (egyesek explicit módon kifejezik távolmaradási szándékukat), majd bízva abban, hogy senki más nem fog a konferencián megjelenni, ő maga mégis elmegy. Így esik meg, hogy a tanszék minden tagja elmegy a konferenciára. (Természetesen ugyanerre az eredményre jutunk akkor is, ha a tanszék tagjai egyszerűen csak nem törődnek azzal, hogy a többiek elmennek-e a konferenciára vagy sem; ekkor azonban kevésbé élesen mutatkozik meg az individuális szándékok különállása.) Ebben az esetben azonban csak individuális szándékokról számolhatunk be. Más a helyzet akkor, ha a konferencián való részvétel a tanszék közös elhatározásából fakad, ekkor ugyanis joggal tulajdonítható a tanszéknek – Searle kifejezésével élve – bizonyos *mi-intencionalitás*.

2.2. Nem-összegző elméletek

A nem-összegző elgondolások alapfeltevése az, hogy a mind az individuális, mind a kollektív szándékoknak van létjogosultságuk, azonban a kollektív intencionalitás nem redukálható teljes mértékben az individuálisra; az sajátos természetű intencionalitás. Egyesek (pl. Searle és Bratman) szerint a kollektív szándék nem azonos az individuális szándékok összességével, azonban továbbra is szorosan kötődik az individuumokhoz, míg mások (pl. Gilbert) szerint a kollektív szándékok nem a csoportokat alkotó individuumokhoz kötődnek valamilyen speciális módon, hanem a csoporthoz, amely individuális ágensekhez hasonló módon viselkedik.

2.2.1. Searle és a „mi-intencionalitás”

Mint fentebb már említettem, Searle a kollektív intencionalitás olyan felfogását támogatja, mely szerint a kollektív intencionalitás nem összegző, mindazonáltal individualisztikus. Erre egyrészt az motiválja, hogy a kollektívan végrehajtott cselekvések különböznek az individuális cselekvésektől, mint az a fentebbi példákban kiviláglik, másrészt pedig az, hogy amennyiben nem akarunk egy egyének felett lebegő „mi-intencionalitást” posztulálni, ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy az intencionalitás az egyénekhez tartozik. „Minden rendelkezésre álló intencionalitásomat a fejemben hordom, te pedig a tiedben a te intencionalitásodat” – mondja Searle (2000, 120). Az a probléma áll így elő, hogy miközben Searle tagadja a kollektív szándékok individualisakra való redukálásának lehetőségét, mégiscsak az individuális ágensek fejébe kell azt helyezni. Ennek eredményeként a kollektív intencionalitásról szóló elemzésnek meg kell felelnie a következő két feltételnek:

(1) Konzisztensnek kell lennie azzal a ténnyel, hogy a társadalom azonos az őt alkotó egyénekkel. Mivel a társadalomban semmi sincs az egyéneken felül,

¹² A példa struktúrája Searle (1990, 403) menekülős példáját követi.

nem létezhet semmiféle csoportelme vagy csoporttudatosság. Mindenféle tudatosság az egyéni elmékben, egyéni agyakban található.

(2) Konzisztensnek kell lennie azzal a ténnyel, hogy bármely egyén intencionalitásának struktúrája független kell legyen attól, hogy helyesen ismeri-e fel a dolgok állását vagy sem, hogy radikális tévedésben áll-e az aktuális történéseket illetően, vagy sem (Searle 1990, 406).

Az első feltétel annak tagadása, hogy a csoportok maguk intencionális ágensek, és egy erőteljes lépést tesz az individualizmus felé. Ez felfogható afféle „metodológiai individualizmusnak”, azonban Searle hangsúlyozza, hogy mindezt csak preteoretikus értelemben kell érteni, vagyis úgy kell olvasnunk, hogy Searle egyrészt olyan kollektív intencionalitást kíván felvázolni, ami illeszkedik a fizikai és társadalmi valóság ontológiájára vonatkozó elképzeléseinkhez, másrészt azonban el kívánja kerülni az individualizmust övező elméleti vitákat. A második feltétel pedig azt követeli meg a kollektív intencionalitástól (és persze az individuálistól is), hogy az független legyen attól, amilyen a világ, ezáltal a kollektív intencionalitás esetei közé számíthatjuk azokat is, melyekben az ágensek radikális tévedésben vannak. Ez a feltétel a „módszertani szolipszizmust” idézi, amit Searle – legalábbis „preteoretikusan” – az intencionalitás autonómiájának biztosítása érdekében hoz fel.

A két feltétel együttesen azt eredményezi, hogy a kollektív szándékok az egyes egyének elméjében kapnak helyet, azonban mégsem azonosak a jobb híján individuális szándékoknak nevezett, individuális cselekvést célzó szándékokkal. Hogy ez a különbségtétel érzékelhetővé váljon, meg kell különböztetnünk az „én-szándékokat” a „mi-szándékoktól”. Amikor társadalmi cselekvésekről beszélünk, melyekben több individuális ágens vesz részt, „mi-intencionalitásról” kell beszélünk, amikor azonban egyéni cselekvésekről számolunk be, „én-intencionalitásra” kell hivatkoznunk. Mindkét fajta intencionalitás az egyének elméjében található, azonban egyik sem redukálható a másikra.

Arra a kérdésre pedig, hogy „Miképpen lehetséges egy egyén számára, hogy meglegyen benne egy 'Mi szándékozzuk A-t' formájú törekvés?”, Searle igen nehezen támadható választ ad: ez biológiai *primitívum*. Valamennyi csoportosan élő fajnál felfedezhető a kollektív intencionalitás valamilyen formája. Persze az intencionális állapotok kialakulásának feltételeként megjelölt „háttér” (*Background*)¹³ a kollektív intencionalitás esetében is óriási szerepet játszik. Ez a háttér a kollektív intencionalitás esetében természetesen nem egyszerűen bizonyos információk ismeretét jelenti (hogy milyen is a világ), hanem magát a felkészültséget (ezen bizonyos képességeket, jártasságokat, hajlamokat, szokásokat és magától értetődő előfeltevéseket értve), beleértve azt a speciális előfeltevést is, hogy a másik ágens kooperációra képes félnek tekintjük.

A háttér fontos feladata az is, hogy tévedés esetén mentesítse a szándékolást a kudarcától: a legtöbb esetben nem a szándékunk fullad kudarcba, hanem a hátterünk, a felkészültségünk nem megfelelő. Előfordulhat például, hogy miközben azt hiszem, a cse-

¹³ Searle *terminus technicus*ként használja a háttér kifejezést azon feltételek összességének jelölésére, melyek szükséges feltételei a nyelvnek vagy pusztán csak a kognitív tevékenységeknek, jelen esetben a szándékozásnak.

lekvést motiváló törekvésem „mi-szándék”, a valóságban mégsem az, mert rosszul alakítottam ki magamnak a „mi” tartalmát (Searle 1990, 408). Problémát jelent azonban a fenti két feltétellel kapcsolatban, hogy a searle-i kollektív intencionalitás önmagában nem képes az együttes cselekvést alkotó egyéni intencionális cselekvések koordinálására, éppen szolipszista jellege miatt. Ezt nem annyira a „mi-intencionalitás” biztosítja, mint inkább a háttér. Tegyük fel, hogy a tanszékünk minden tagjában megvan az a „mi-szándék”, hogy elmegyünk a mobilkommunikációs konferenciára, ám egyikük sem tudja a többiekről, hogy azoknak is megvan ez a „mi-szándékuk”. Nem lenne merő véletlen a konferencián való találkozásuk?

Egy másik ehhez kapcsolódó ellenvetés Searle (1997, 23–25) futballjátékosokra vonatkozó példáján keresztül bírálja az elméletet. Egy csapat minden játékosának megvan a maga saját individuális cselekvése és az ahhoz tartozó szándéka, mert csak így tudják végigvinni a kollektív intencionalitásuknak megfelelő cselekvést, mondjuk egy háromszögelést. Ez a leírás azonban képtelen megragadni a kollektív intencionalitásban megnyilvánuló normativitást, azt, hogy amikor kollektív szándékot alakítunk ki, akkor elköteleződéseket és várákaszásokat alakítunk ki magunk között. Gilbert (1994, 240–242) rámutat, hogy amennyiben az egyik játékos nem hajtja végre a rá eső részecselekvést, a többiek teljes joggal tesznek szemrehányást neki, ami pedig az együttes cselekvésben meglévő normativitás bizonyítéka. Searle elméletének szolipszista „mi-szándékai” képtelenek számot adni erről a normativitásról, amit Gilbert a kollektív intencionalitás lényeges elemének tart.

2.2.2. Bratman és a közös szándék

A fenti nehézségek mintha azt mutatnák, hogy a kollektív intencionalitás mögött meghúzódó egyedi intencionális állapotoknak valamilyen sajátos módon kell egymásba szövődniük. Bratman ennek megfelelően az individuális résztvevők szándékaival és ezen szándékok kölcsönös viszonyaival magyarázza a kollektív intencionalitást. Elemzése tulajdonképpen annak racionális rekonstrukciója, hogy mit jelent két ágens számára azt szándékozni, hogy valamit együttesen csináljanak. A kulcs Bratman esetében a közös szándék (*shared intention*). Amikor egy bizonyos együttes cselekvés végrehajtása áll szándékunkban, akkor valójában közös a szándékunk a kérdéses cselekvés végrehajtására, más szóval osztozunk a cselekvés végrehajtására vonatkozó szándékban. A közös szándék azonban nem azonos az egymástól független, bár egybevágó individuális szándékokkal. Ha én el szándékozom menni a konferenciára, és neked is ez a szándékom, de ezt egymástól függetlenül tesszük meg, akkor aligha beszélhetünk együttes cselekvésről, illetve kollektív szándékról.

A közös szándék az intencionalitás átfogóbb és általánosabb bratmani elméletébe¹⁴ illeszkedik, amelyben szintén fontos szerepet játszanak a cselekvési tervek. Hogyan is működnek a közös szándékok? Először is, segítenek összehangolni intencionális

¹⁴ Az intencionális tervek elméletének kifejtése nem tartozik a tanulmány céljai közé, az érdeklődőknek Bratman (1987) *Intentions, Plans, and Practical Reason* című művét ajánlom.

cselekvéseinket – ha én is és te is el szándékozunk menni a konferenciára, akkor megállapodhatunk, hogy valamelyikünk szállást foglal, míg a másik az utazást intézi. Másodszor, a közös szándékunk annak biztosításával hangolja össze a cselekvéseinket, hogy egyéni cselekvési terveink ne legyenek azonosak, hanem egymást kiegészítve alkossák közös tervünket: nem fogunk eljutni a konferenciára, ha mindketten csak az utazást vagy csak a szállást szervezzük meg, mert akkor a cselekvés végrehajtásához szükséges tervek csak egy része valósul meg. Harmadszor, a közös szándék olyan alapnak tekinthető, amire alapozva végbemehet az ágensek közötti alkudozás és megegyezés: a tényleges cselekvésünket végső soron annak alapján fogjuk kialakítani, hogy el akarunk menni a konferenciára.

Bratman elméletének kulcseleme a *közös szándék tézise* (KSz-tézis), amely a következőket posztulálja:

Mi akkor és csakis akkor szándékozunk közösen megtenni A-t, ha

1. (a) Nekem szándékomban áll, hogy mi megtegyük A-t, és (b) neked is szándékomban áll ez.
2. Az összekapcsolt 1a és 1b résztervekkel összhangban és azok alapján áll szándékomban, hogy megtegyük A-t; és a te szándékod esetében is ez a helyzet.
3. 1 és 2 a közös tudásunk részét képezi (Bratman 1999, 131).

A tézis első pontja azt hivatott biztosítani, hogy mindkettőnknek legyen az együttesen végrehajtandó cselekvés megvalósítására irányuló szándékunk. A második pont egyrészt azt írja elő, hogy éppen ezektől a szándékoktól vezérelve hajtjuk végre az együttes cselekvést, másrészt pedig azt, hogy részletes cselekvési terveink ne ütközzenek egymással. (Hiába egyezünk meg ugyanis a végrehajtandó részfeladatokról, ha az egyikünk autóval akar a konferenciára menni, míg a másik vonattal, vagy az egyik szállodában akar aludni, a másik pedig magánháznál. Csak úgy fogjuk tudni végrehajtani az együttes cselekvést, ha egyeztetjük egymással a részterveinket, hogy azok egybekapcsolódjanak, és kiegészítsék egymást – ez a szerepe az alkunak.) A harmadik pont azt mondja ki, hogy a résztvevőknek tudomásuk kell legyen egymás szándékairól és a második pontban leírt feltételekről.

Miközben Bratman elmélete összhangban van Searle első feltételének egyik felével, nincs összhangban a másik felével. Mindketten el akarják kerülni valamiféle „kollektív elme” tételezését, ezért Searle az individuális elmékbe helyezi a kollektív intencionalitást, Bratman pedig egyéni attitűdökre és közös tartalomra próbálja azt visszavezetni. Mivel azonban világos, hogy közös szándék nem lehet individuális elmében, a Searle-lel szemben emelt kifogások Bratmannal szemben is felhozhatók. Jogos kérdésnek tűnik, hogy miféleképp lehet egy egyén elméjében „nekem szándékomban áll, hogy mi megtegyük A-t” formájú törekvés. Ha komolyan vesszük a szándékokra vonatkozó intuíciót, hogy csak olyasmit szándékozhatunk megtenni, amit ellenőrizhetünk, amit hatalmunkban áll megtenni, akkor nem tarthatjuk megfelelőnek sem Searle, sem Bratman magyarázatát a kollektív intencionalitás mibenlétét illetően.

Bratman elméletével szemben is fel lehet hozni, hogy az nem képes elszámolni a kollektív intencionalitásban megfigyelhető normativitással. Bár Bratman megengedi,

hogyan vannak olyan közös tevékenységek, melyek magukban foglalnak valamilyen fajta elköteleződést, azt is hangsúlyozza, hogy lehetséges olyan közös szándék, amely nem foglal magában semmiféle ígéretet vagy elköteleződést (Bratman 1993, 98–99).¹⁵

2.2.3. Gilbert és az együttes elköteleződés

Gilbert elméletének a magját a Searle és Bratman esetében annyira hiányolt normativitás adja: Gilbert arra törekszik, hogy a kollektív intencionalitás normatív jellegére magyarázatot adjon. Ám ahhoz, hogy egyáltalán beszélhessünk a kollektív intencionalitásról, meg kell határoznunk a kollektív intencionalitású szubjektumot, a társadalmi csoportot. A társadalmi csoport fogalma Gilbert szerint ellentétben áll Searle 1. feltételével, ugyanis a társadalmi csoport fogalma nem magyarázható tisztán az azt alkotó individuumok összességéként. Gilbert úgy véli, hogy a társadalmi csoportról alkotott mindennapi fogalmunkhoz is közelebb áll a többes szubjektum, mint az egyének aggregátuma. Kollektív szándék – a fentebbi ellenvetések miatt is – csak többes szubjektumnak tulajdonítható, mely ugyan egyénekből áll, de önmagában több mint egyének aggregátuma. Többes szubjektum akkor képződik, amikor valamilyen közös cél vagy valamilyen közös probléma megoldása érdekében az egyének egyesülnek. A társadalmi csoportot valamiféle együttes elköteleződés (*joint commitment*) konstituálja, a benne található egyének együttesen köteleződnek el amellett, hogy egységesen, egy testként cselekszenek.

„Az együttes elköteleződés az együttes elköteleződésre való hajlandóság kölcsönös kifejezésén keresztül érhető el. Csak akkor tekinthetünk jelenlevőnek egy együttes elköteleződést, ha a hajlandóság összes megfelelő módon való kifejezése megtörtént, a közös tudásra vonatkozó feltételek mellett. Ha jelen van egy együttes elköteleződés, akkor minden résztvevőben megvan az elköteleződés, de ezeket az „individuális” elköteleződéseket egymástól teljes mértékben függőként kell elgondolnunk: egyik sem létezhet a másik nélkül. Egy együttes elköteleződésben részt vevő felek helyesen utalhatnak erre az elköteleződésre a „mi” elköteleződésünkként.” (Gilbert 1993, 645–646)

Miközben a csoport tagjai teljes joggal hivatkoznak együttes elköteleződésükre mint a csoportjuk elköteleződésére, ők maguk nem ezzel az elköteleződéssel azonosulnak individuálisan, hanem a kollektív cselekvésben vállalt saját szerepükre vonatkozóval. Ha a tanszékünkön együttes az elköteleződés egy konferencia rendezésére, akkor az egyes egyének individuális elköteleződései nem a konferencia rendezésére vonatkoznak, hanem egyeseké a résztvevők meghívására, másoké a terembérllet intézésére, megint másoké a reprezentatív vacsorák lefoglalására stb. Nyilvánvaló, hogy az együttes elköteleződés, éppen együttes volta miatt, nem redukálható az individuális elköteleződések aggregátumára. Ebből persze az is következik, hogy az együttes elköteleződés csak együttesen, minden részt vevő fél egyetértésével érvényteleníthető. Ha valaki

¹⁵ Itt Bratman Hume evezőseit említi példaként.

szándékosan vagy szándék nélkül visszavonul individuális elköteleződésétől, az még nem érvényteleníti az együttes elköteleződést.

Az együttes elköteleződés tehát több tekintetben is különbözik más elköteleződésektől. Az a feltétel, hogy egy társadalmi csoport minden tagja „hajlandó” az együttes elköteleződésre, nem zárja ki azt, hogy egyeseket a többség kényszerít bele az együttes elköteleződésbe. Az együttes elköteleződésben való részvétel nem pusztán a csoport számára biztosít indokot a cselekvésre, hanem a részt vevő személy számára is, mégpedig olyan indokot, mely érvényes marad a kérdéses személy hiteinek vagy a külső körülményeknek a megváltozása ellenére is, egészen addig, amíg a személy részese az együttes elköteleződésnek. Az együttes elköteleződés elméletében is helyet kap a közös tudás, ugyanis az elköteleződésben részt vevő felek tudatában vannak az egymással szemben vállalt kötelezéseknek, máskülönben ezek megszegése esetén nem is lehetnének felelőssé tehetőek.

Gilbert elméletének egyes kritikussai (például Tuomela 1992) az együttes elköteleződés nem megfelelő tárgyalására hivatkoznak, kimutatva, hogy Searle „mi-szándékához” hasonlóan Gilbert is afféle elemezetlen fogalomként kezeli az együttes elköteleződést. Ez leginkább abban az érvelésben mutatkozik meg, hogy amennyiben a társadalmi csoport létrejöttének feltétele az együttes elköteleződés megléte, miközben az együttes elköteleződés feltétele az, hogy kifejezzük abbéli hajlandóságunkat, hogy együttesen köteleződjünk el, akkor éppen fordított a helyzet, vagyis úgy tűnik, ez utóbbinak az előfeltétele a társadalmi csoport – vagy legalábbis a többes szubjektum – megléte. Ez a körben forgó érvelés azért lehetséges, mert az együttes elköteleződés fogalma nincs kellőképpen elemezve.

Az elmélet ennél fontosabb problémájának tűnik, hogy a normativitás csak abban az esetben érhető tetten egy kollektív szándékban, ha az együttes elköteleződésben résztvevők tudatában vannak jogaiknak és kötelességeiknek, melyek abból fakadnak, hogy egy csoport tagjai. Ez pedig azt jelenti, hogy csak azokat a csoportokat tekinthetjük kollektív ágenseknek, amelyekben a közös tudás explicit módon, bizonyos egyetértésben vagy beleegyezésben manifesztálódik. Ehhez járul hozzá az is, hogy a résztvevőknek megfelelő módon ki kell fejezniük az együttes elköteleződésre való hajlandóságukat, ami számtalan csoport esetében ténylegesen is tetten érhető jelenség, számtalan csoport esetében viszont ennek még a lehetősége sincs adva. A társadalmi konvenciók például olyan „csoportokat” feltételeznek, melyek esetében ezek a feltételek nem (vagy csak nagyon ritkán) teljesülnek. Ez pedig rossz hír azok számára, akik a kollektív intencionalitásban vélték felfedezni a konvenciók lényegét.

2.3. *Individuális szándékok*

De vajon alátámaszthatók-e a konvenciók individuális szándékokkal? Egy konvencionális cselekvés esetében szándékom vonatkozik a konvencióhoz való igazodásra, ugyanakkor Lewis definíciójából következik, hogy szándékomnak kell vonatkoznia arra is, hogy mások igazodjanak a konvencióhoz. Ez utóbbi szándékom megléte nem feltétlenül nyilvánvaló, de ha figyelembe vesszük, hogy a definíció szerint el kell várnom a többiektől, hogy igazodjanak a konvencióhoz, továbbá tudnom kell, hogy a töb-

biek is a konvencióhoz való igazodást preferálják, és ráadásul mindez indokot is szolgáltat a konvencióhoz igazodó cselekvésre, akkor, azt hiszem, belátható, hogy az individuális szándékomnak szerepet kell kapnia a konvencionális cselekvésben. Bár egy ilyen individuális szándék konzisztens a Lewis-féle konvencióelmélettel, mégsem elégíthet ki bennünket, mégpedig a Searle és Bratman elméletével szemben említett intuíciónk miatt, ti. hogy csak olyasmit szándékozhatunk megtenni (legyen szó akár kollektív, akár individuális szándékról), amit ellenőrizhetünk, amit hatalmukban áll megtenni.

3. Konvenciók, újra elővéve

Miközben a kollektív intencionalitásra vonatkozó elméleteknek megvannak a maguk problémái, ennél is fontosabb, hogy olyan jellegzetességekkel nem tudnak elszámolni, amelyek fontos részét képezik a konvenciókkal szemben támasztott előzetes feltételeinknek. Searle esetében hiányzik a normativitás és a kölcsönösség, Bratman elméletében is problematikus a normativitás kezelése, továbbá mindkettővel szemben helytállónak tűnnek a közös tudásra vonatkozó ellenvetések, mint ahogy Gilbert elméletével szemben is, ez utóbbi azonban még az elköteleződések kifejezésének, ill. explicitté tételének terhé is nyögi.

3.1. Naturalizált elmélet

Vállalható-e egy olyan opció, amely azt javasolja, hogy a konvenciók elemzéséből hagyjuk ki a szándékokat? Úgy vélem, igenlő válasz adható erre a kérdésre, hiszen nem egy példát találhatunk ilyen elméletekre. Nevezzük az így megalkotott elméletet a konvenciók *naturalizált* elméletének.

A naturalizált elméletek behaviorisztikus beállítottságúak, legfőbb jellegzetességük, hogy kerülnek a mentális állapotokra való hivatkozásokat, s ezáltal alternatívát nyújtanak a mentális elméletekre (mint amilyenek az intencionális értelmezések). Ezek az elméletek mindenképpen egyszerűbb formájúak, mint Lewis fentebb bemutatott elmélete, ugyanis nem hivatkoznak a konvencióhoz igazodó ágensek mentális életének összehangolására. Ez nemcsak a preferenciák, érdekek és más hasonló tényezők kizárását jelenti, hanem a közös tudás kihagyását is a történetből. Ilyen elmélet például Millikan biológiai konvencióelmélete:¹⁶

„Én sokkal egyszerűbben kísérlem megragadni a természetes nyelv konvencionalitását, megmutatva a kezdetleges konvenciókkal való folyamatosságát. Ezt a fajta konvencionalitást *természetes konvencionalitás*nak nevezem, és ennek megfelelően *természetes konvenciókról* fogok beszélni. A természetes konvenciók leírásához nem szükséges sem koordináció, sem szabályszerű igazodás, sem racionális

¹⁶ Nem Millikan elmélete az egyetlen, az evolúciós játékelmélet segítségével is megfogalmazható egy naturalista konvencióelmélet. A naturalizált elméleteket részletesebben bemutatja magyar nyelven Demeter (2004).

alátámasztás. A természetes konvencionális két meglehetősen egyszerű, egymással összefüggő jellegzetességből tevődik össze. A természetes konvenciók olyan mintázatokból állnak, amelyek először is – egy, még meghatározandó értelemben – *reprodukálódnak*, másodsor pedig részben a precedensek súlyának köszönhetően proliferálódnak, és nem azért, mert például nagyobb fokú intrinzikus képességgel bírnak bizonyos funkciók ellátására. Ennyi és nem több.” (Millikan 2005, 2)

A konvenciók kialakulásának két fontos feltétele tehát bizonyos viselkedésmintázatok reprodukciója és ezeknek a precedenseknek a megléte következtében való elterjedése. Bizonyos viselkedésmintázatok lemásolódnak, esetleg „ellenpár-reprodukció” révén alakulnak ki, és ezután a precedens súlyának következtében elterjednek egy populáción belül. Ez utóbbi feltétel azért jelentőségteljes, mert ennek következtében rekonstruálhatjuk ki a véletlen vagy valamilyen – magában a cselekvésben rejlő – intrinzikus hasznosság következtében elterjedő viselkedésmintázatok a konvenciók köréből. Az előbbieket kizárásának igénye nyilvánvaló, az utóbbiaké pedig azzal magyarázható, hogy az intrinzikus hasznosság kizárja a konvencióvá váló viselkedésmintázat esetlegességét. Millikan elmélete több Lewisszal szemben felhozott ellenvetéssel is összeegyeztethető. A Millikan-féle konvenciók egyrészt nem feltétlenül koordinációs problémákra adott megoldások, másrészt nem foglalnak magukban szabályszerű igazodásokat, sem *de facto*, sem *de jure* (Millikan 2005, 11–16).

A naturalizált elméletek „természetes” konvenciói látszólag megfelelnek a bevezetésben felvázolt követelményeknek, amennyiben hasznára vannak a közösségnek, képesek az állandósulásra és a fennmaradásra, esetlegesen, és csak bizonyos csoportokon belül képesek működni, azonban a „helyesség” csak nagyon korlátozott értelemben kapcsolható a természetes konvenciók esetében.

Mégsem gondolom, hogy a naturalizált elméletek életképesek lehetnek, és legalább három okból gondolom ezt. Először is, intuitíve nem tartom elfogadhatónak azt az elgondolást, hogy az intencionalitás nélküli lények képesek legyenek konvenciók kialakítására, miközben nem tagadom, hogy esetükben is beszélhetünk viselkedésbeli szabályszerűségekről. Ha tartható a konvenciók teljes mértékben behaviorisztikus, biológiai vagy evolúciós felfogása, akkor éppen ennyire tarthatónak kell lennie egy rendszerelméletinek nevezhető felfogásnak is, ami a környezeti feltételeket mérő és összehasonlító információfeldolgozó gépek „közösségén” belül is lehetségesnek tartja a konvenciók kialakulását. Ennek megfelelően azt mondhatjuk – bár kissé tömörítve és enigmatikusan fogalmazva –, hogy például a számítógépek által kommunikációra használt protokollok a szabályszerűségeik tekintetében nem egyszerűen hasonlítanak az emberi kommunikációra használt nyelvek konvencióihoz, hanem maguk is nyelvi konvenciók. Ez önmagában nem nagy probléma, ha azt vesszük, hogy ezeket a protokollokat emberi programozók alakították ki, ha azonban – ahogyan azt az elmélet lehetővé teszi – elfogadjuk, hogy a számítógépek mint ágensek maguk „juthatnak egyetértésre” a követendő szabályok használatában, akkor már komolyabb problémával állunk szemben.

Másodsor, a konvenciók önfenntartásának nem a precedensre alapozott reprodukció az egyetlen lehetséges módszere. Egy bizonyos viselkedésmintázat konvenció-

vá válhat akkor is, ha korábbi instanciáinak esetleg nem vagyunk tudatában. Ha ugyanis nem tudunk ezekről, akkor nem is lehetséges precedensként számításba vennünk őket. A konvencióvá válás megtörténhet például társadalmi nyomásra, kulturálódás következtében, esetleg ideológiai nyomásra is. Az ilyen módokon megvalósuló önfenntartás természetesen nem zárja ki a precedensre alapozódást, pusztán annak kizárólagosságát tagadja. Mentőövet dobhat a naturalisták számára, ha a precedens fogalmát technikai fogalomként határozzuk meg, és azt állítjuk, hogy precedensként vehetünk számításba minden olyan viselkedésmintázatot, amely legalább egy esetben kialakult. Egy ilyen technikai precedensfogalom esetében azonban problémát okoz, hogy szinte minden olyan viselkedéstípus konvenciónak fog minősülni, amire legalább két instanciát találunk egy közösségben.¹⁷

Harmadszor, a konvencióknak van bizonyos jelenidejűségük is: valamilyen módon mégiscsak tudnunk kell, hogy egy bizonyos viselkedésmintázat létezik-e még konvencióként a csoporton belül, vagy „kiment már a divatból”. A magyar nyelv használóinak közösségén belül például valamikor konvenció volt bizonyos szavak, megszólítások használatának tilalma (vagy korlátozása), ma azonban már előfordulhat, hogy amennyiben valaki ehhez tartja magát, pontosan szembefordul a jelenleg érvényben levő konvencióval, amely engedélyezi a kérdéses szavak használatát. Ez a jelenidejűség (illetve az, hogy tisztában legyünk a rá vonatkozó mentális állapotokkal) különösen fontos jellegzetessége a manapság egyre elterjedtebb alternatív írásmódoknak, melyek főként az *sms*nek és a *chat*nek, illetve más üzenőprogramoknak a következményei.

A naturalizált elméletek életképességével kapcsolatban kételkedésre adhat okot továbbá az is, hogy a viselkedésmintázatok konvencionálissá válásának nem feltétlenül kell biológiai vagy valamilyen más behaviorisztikus szótárral leírható előnyökkel járnia: nagyon is elképzelhető olyan konvenció, amely egyedül esztétikai érdekeket szolgál. Ez a naturalizált elmélettel szemben idegenkedésre indokot adó lehetőség azonban nem teljesen független az itt elsőként megjelölt indoktól.

3.2. A konvenciók informális felfogása

Az itt tárgyalandó elgondolást azért nevezhetjük informálisnak, mert megfogalmazása kevésbé részletekbe menő és precíz, mint az 1.2. pontban bemutatott formális elmélet, mindazonáltal Lewis formális elméletének motivációiban osztozik, sőt annak informális kifejtésén alapul. Nézetem szerint motivációi miatt hasonló szellemű, mint Lewis formális elmélete – magyarul: képes egybefoglalni ugyanazokat az eseteket –, ám robusztusságának köszönhetően képes elkerülni a formális elmélettel szemben felhozott ellenvetéseket. A biológiai motivációjú naturalizált elméletek mellett felhozott egyik érv az, hogy könnyen előadható egyes állatfajok társas viselkedéséről is a lewisi formális elmélettel megegyező rekonstrukció, azonban egy ilyen rekonstrukció nemcsak racionalitást tulajdonítana ezeknek az állatoknak, hanem igen színes és kiterjedt

¹⁷ Nem beszélve arról, hogy a nyelvi viselkedést irányító konvenciók között vannak (de legalábbis lehetnek) olyanok is, amelyeknek még egyetlen esetét sem regisztrálta az adott nyelvhasználó közösség.

mentális életet is (Demeter 2004, 188). A kritika tartalmi részével egyetértek, s éppen ezért azt gondolom, hogy az elgondolás formális kifejtése nem lenne megfelelő, helyette kiindulhatunk az informális kifejtésből:

„A konvenciók cselekvésben, illetve cselekvésben és hívésben megnyilvánuló szabályszerűségek, melyek esetlegesek, ám állandósítják magukat, mivel valamilyen fajta közös érdeket szolgálnak. A múltbéli igazodások jövőbeni igazodásokat szülnek, ugyanis indokot adnak a további igazodásokra. Azonban vannak olyan alternatív szabályszerűségek, melyek elláthatnák ugyanezt a szerepet, és ugyanúgy állandósítanák is magukat, ha velük kezdődött volna a folyamat.” (Lewis 1975/1983, 164)

Szellemiségében ez a jellemzés teljes mértékben illeszkedik a bevezetésben rögzített jellegzetességekhez, azonban említést sem tesz a sokak által kritizált elemekről: hiányzik belőle a kölcsönös tudás, a játékelméleti preferencia-struktúra, valamint a majdnem univerzális szabályszerűség feltételezése. A felsorolt jellegzetességek – a formális elmélet támogatóinak sajnálatára – nem minden konvenció esetében állnak fenn (például a nyelvi konvenciók esetében hozhatók olyan példák, melyek egyik feltételnek sem tesznek eleget). Ezért Davis egyszerűsített, ám a mindennapi intuíciónknak jobban megfelelő konvenció-definícióját javaslom elfogadásra:

„A konvenció olyan szabályszerűség, mely társadalmilag hasznos, önmagát állandósító és esetleges.” (Davis 2003, 206)

A konvenciók speciális módon állandósítják magukat. Davis (2003, 206–212) hat mechanizmust jelölt meg, melyekkel társadalmi gyakorlatok megerősíthetők és fenntarthatók. Ezek a következők: *precedens* (meglévő minta alapján reprodukálódó gyakorlat – ez a Millikan által egyedülként javasolt módszer), *asszociáció* (a szavak és a referenciáik között bizonyos mentális reprezentáció teremt kapcsolatot, és minél többször jön létre a kapcsolat, annál erősebb lesz a szó használatára vonatkozó konvenció), megszokás (az ismétlődő cselekvések szokásokat alakítanak ki az individuumokban, a szokásból vagy habitusból fakadó cselekvés megerősödik), *kulturálódás* (a tradíció reflektálatlan követése, ami nem sorolható a precedensek körébe), normatív erő (a konvenciók a „helyesség” általánosan elfogadott standardjaiként is funkcionálhatnak, vagyis a konvencionális cselekvések szabály- vagy normavezérelt cselekvésként állandósulnak), *társadalmi nyomás* (nemcsak azért fordulunk a konvenciókhoz, hogy azok a viselkedésünket vezéreljék, hanem azért is, hogy mások viselkedését kritizáljuk, „a helyére tegyük”). A felsorolt mechanizmusokat nem egymást kizáró, hanem egymást kiegészítő mechanizmusokként kell felfognunk, melyek több különböző fajta konvenciónak adnak életet, mindazonáltal mindegyik eredményül kapott konvenciót teljes joggal nevezhetjük konvenciónak.

A konvenciók e definíció szerint is esetlegesek, vagyis létezik alternatívájuk, még ha ennek az alternatívának nem is kell konvencionálisnak lennie. Azonban azokat a viselkedésbeli szabályszerűségeket, melyeknek nincs gyakorlatilag, illetve ésszerűen kivitelezhető alternatívájuk, nem nevezhetjük konvencióknak. Miközben esetleges szabályszerűség, és emiatt konvenciónak tekinthető, hogy Magyarországon „jobbra hajs”

van, az már nem konvenció, hogy a bal oldalon van a kormánykerék, ugyanis ha adva van a jobb oldali vezetés, ésszerűen nem kínálkozik fel a jobb oldali kormánykerék-elhelyezés. Ha ez helytálló, és nézetem szerint az, akkor azok az elméletek is bajba kerülnek, melyek az alternatív szabályszerűségnek csak elvi lehetőséget biztosítanak, de tényleges lehetőséget nem. Ily módon a naturalizált elméletek csak abban az esetben tarthatók, ha mellette nem hiszünk a fizikai világ determinizmusában.

Miközben a konvencióktól szabályszerűséget várunk el, ennek a szabályszerűségnek nem kell teljes igazodást feltételeznie. A szakkifejezések használatát irányító konvenciók attól még konvenciók maradnak, hogy szinte senki sem vagy alig valaki használja őket. A szabályszerűségek, mint a nevük is mutatja, szoros kapcsolatban állnak a szabályokkal: egy konvenciónak minősíthető szabályszerűséget leírhatunk szabályként is, ha annak kényszerítő ereje van a közösségen vagy társadalmi csoporton belül, ezáltal a közösség szabálynak veszi azt. Ám természetesen nem minden konvenció tesz szert kényszerítő erőre egy közösségen belül, ezeket nem vesszük szabálynak, pusztán konvencióknak.

Fentebb említést tettem arról, hogy a konvenciókat gyakran tekintjük a „helyesség” általánosan elfogadott standardjainak, azonban az ilyen fajta normativitás – bár kétségtelenül a konvencióhoz kapcsolódik – nem a konvenció sajátja, hanem sokkal inkább azoké a mechanizmusoké, amelyek a konvenció megerősítését és fenntartását végzik, vagy azoké az intencionális állapotoké, amelyekkel az ágensek a konvenciókat szabályoknak minősítik. Ennek értelmében egy konvencionális cselekvés számtalan cél elérésének eszköze lehet, és maga a konvencionális cselekvés e célok és a célok elérésére vonatkozó szándékok függvényében lehet csak „helyes” vagy „helytelen”, nem pedig önmagában. Amikor azonban például azt mondjuk, hogy egy bizonyos mondat nem helyes magyarul, akkor – miközben továbbra is gyakorolhatunk valamiféle csoportnyomást – nem annyira egyéb célok elérésének eszközeként tekintünk a mondatra, hanem inkább valamilyen szabály megvalósulásaként. Ez történik mindannyiszor, amikor kijavítjuk valaki helytelen szóhasználatát, miközben nem nyelvet tanítunk neki, és egyébként teljesen jól értettük az adott megnyilatkozást.¹⁸ A kijavítás azért történik, mert úgy véljük, a megnyilatkozás nincs összhangban a magyar nyelv szabályaival. Olyan ez, mint amikor valakivel sakkozunk, és egy téves lépés után figyelmeztetjük, hogy a futóval csak átlósan lehet lépni. A nyelvhasználat helyessége olyan, mint a játékokban (vagy egyéb szabályok által konstituált tevékenységekben) a szabályok betartása, csak a forrása épp nem a szabályadás, hanem a konvenció. A normativitás ekkor sem magának a konvenciónak a sajátossága, hanem abból adódik, hogy a konvenciót szabálynak vesszük.

4. Konklúzió

A javasolt informális definíció semmiféle közös tudást nem kíván meg, és ezzel elismeri sokak (pl. Burge 1975 és Grandy 1977) kritikáját, ugyanakkor elkerüli, hogy a kölcsönös tudásnak olyan rendkívül technikai jellegű, ráadásul nyitott értelmezése

¹⁸ Ha nem értettük volna, akkor nem is javíthatnánk ki. Nem beszélve arról, hogy a nyelvi viselkedést irányító konvenciók között vannak (de legalábbis lehetnek) olyanok is, amelyeknek még egyetlen esetét sem regisztrálta az adott nyelvhasználó közösség.

mellett való elköteleződést, mint amilyen Lewisé vagy éppen Schifferé.¹⁹ Az is kérdéses, hogy egyáltalán megvalósítható-e a kölcsönös tudás, akár logikai, akár emberi értelemben. Mindenfajta kölcsönösséget ezen informális felfogás sem tud elkerülni, azonban erre nincs is szüksége, hiszen a konvenciókról alkotott hétköznapi fogalmunk követelményei között is szerepel a kölcsönösség. A szóban forgó kölcsönösség mostani definíciónk szerint a közös érdekre korlátozódik. A közös azonban itt nem azonos a korábbi „kölcsönösséggel”, hiszen előfordulhat, hogy egy konvenciónak úgy van világos társadalmi funkciója, hogy a résztvevőknek világosan kifejezhető a közös céljuk (amiről tudomásuk lenne, vagy aminek az elérése szándékukban állna). Például konvencionális gyakorlat számos országban, hogy az üzleti vagy közigazgatási funkciókban levő férfiak formális alkalmakkor nyakkendő-t hordanak. A nyakkendő viselése társadalmilag hasznos, azonban a legtöbben közülük igen nagy bajban lennének, ha meg kellene nevezniük a nyakkendőviselés közös célját. Nem feltétlenül kell tehát pontosan meghatározni minden konvenció esetében a társadalmi hasznosság mi-létét, bár a legtöbb esetben képesek vagyunk erre. Nyelvi konvencióink mögött példának okáért a kommunikálás szükségletének való megfelelés fedezhető fel közös érdekként.

A konvenciók informális elemzése mindenesetre elkerülni látszik mindazokat az ellenvetéseket, amelyeket Lewis kritikusan emeltek, továbbá azokat az ellenvetéseket is, melyek – érzésem szerint – joggal hozhatók fel a naturalizált elméletekkel szemben, mégis megőrzi a konvencióval kapcsolatos intuíciónkat, mindezt úgy, hogy nem hivatkozik semmiféle kölcsönös tudásra vagy kollektív intencionalitásra, legfeljebb a társadalmi hasznosságra. Formalizálatlanul hagyja a társadalmi hasznosság fogalmát, megengedi azonban, hogy a különböző problémákkal szembesülő individuális ágensek viselkedésének összehangolását különböző érdekek vezérlik. A közös érdekekben a közös azt jelenti, hogy másoknak is érdekében áll a kérdéses dolog. Nincs azonban semmiféle univerzális jellegű megkötés arra vonatkozóan, hogy minden résztvevőnek hite vagy szándéka kell, hogy vonatkozzon erre az érdekre vagy célra.

Az információk társadalmat felfoghatjuk az információelosztás alternatív konvencióinak összességéeként. Így tehát arról van szó, hogy a megváltozott környezet és természetesen a megváltozott célok következtében az új kommunikációs módok társadalmilag hasznosabbnak bizonyulnak, mint a régiek. Képesek az állandósulásra, hiszen egy bizonyos közösségben elfogadott konvencióknak minősülnek. Ám nem probléma, hogy nem mindenki által követett konvenciók, hiszen azok a célok sem feltétlenül jelennek meg mindenki számára elérendő célokként, melyek életre hívták az új konven-

¹⁹ Schiffer a kölcsönös tudást a következőképpen definiálja: „*S* és *A* kölcsönösen tudja, hogy *p*, akkor és csak akkor, ha létezik olyan *F* és *G* tulajdonság, hogy

(1) *S* rendelkezik *F*-fel;

(2) *A* rendelkezik *G*-vel;

(3) mind az *F*-fel, mind a *G*-vel rendelkezés elégséges annak tudásához, hogy *p*, hogy *S* rendelkezik *F*-fel, hogy *A* rendelkezik *G*-vel; ti: $(x) (Fx \vee Gx \supset KxSF \ \& \ KxAG)$;

(4) bármilyen *q* proposíció esetében: ha mind az *F*-fel rendelkezés, mind a *G*-vel rendelkezés elégséges *q* tudásához, akkor mind az *F*-fel rendelkezés, mind a *G*-vel rendelkezés elégséges *q* tudásához, hogy mind az *F*-fel rendelkezés, mind a *G*-vel rendelkezés elégséges *q* tudásához; ti: $(q) ((x) (Fx \vee Gx \rightarrow Kxp) \rightarrow (y) (Fy \vee Gy \rightarrow Ky(z) (Fz \rightarrow Kzq) \ \& \ Ky(w) (Gw \rightarrow Kwq)))$ ” (Schiffer 1972, 34–35).

ciókat. Esetlegességük vitán felül áll, hiszen a hagyományos információelosztási és kommunikációs gyakorlatok alternatíváiként jöttek létre. A „helyességükre” vonatkozó kérdés pedig csak erőteljes megkötésekkel vehető fel, például a célok, az érdekek és a közösség rögzítése mellett. Ha a mobilkommunikációs konvenciók uralkodóvá válnak társadalmi közösségeinkben, ez csak azért lehetséges, mert konvenciók, ráadásul olyanok, amelyek megfelelnek a fentebbi követelményeknek.

Irodalom

- Bratman, M. 1987. *Intentions, Plans, and Practical Reason*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bratman, M. 1993. Shared Intention. *Ethics*, 104, 97–113.
- Bratman, M. 1999. Shared Intention and Mutual Obligation. In *Faces of Intention*. Cambridge, Cambridge University Press, 130–141.
- Burge, T. 1975. On Knowledge and Convention. *The Philosophical Review*, 84, No. 2, 249–255.
- Demeter, T. 2004. A nyelvi konvenciók naturalizálása. In Neumer, K. – Laki, J. (szerk.): *Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, Gondolat.
- Davis, W. A. 2003. *Meaning, Expression, and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gilbert, M. 1987. Modelling Collective Belief. *Synthese*, 73, 185–204.
- Gilbert, M. 1989. *On Social Facts*. Princeton, Princeton University Press.
- Gilbert, M. 1993. Is an Agreement an Exchange of Promises? *The Journal of Philosophy*, 90, No. 12, 627–649.
- Gilbert, M. 1994. Remarks on collective belief. In Schmidt, F. (szerk.): *Socializing Epistemology*. Maryland, Rowman & Littlefield, 235–256.
- Grandy, R. 1977. Review of David Lewis' Convention. *A Philosophical Study. Journal of Philosophy*, 74, 129–139.
- Hume, D. 1751/2003. *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*. Budapest, Osiris.
- Hume, D. 1739–40/1976. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest, Gondolat.
- Lewis, D. 1969. *Convention. A Philosophical Study*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lewis, D. 1975/1983. Languages and Language. In *Philosophical Papers*, vol. I. Oxford, Oxford University Press, 161–180.
- Locke, J. 1690/1986. *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Budapest, Gondolat.
- Miller, S. 2001. *Social Action: A Teleological Account*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Millikan, R. G. 2005. Language Conventions Made Simple. In *Language: A Biological Model*. Oxford, Oxford University Press, 1–23.
- Schelling, Th. C. 1960. *The Strategy of Conflict*. Cambridge, Harvard University Press.
- Schiffer, S. 1972. *Meaning*. Oxford, Oxford University Press.
- Searle, J. 1990. Collective Intentions and Actions. In Cohen, P. – Morgan, J. – Pollack, M. E. (szerk.): *Intentions in Communication*. Cambridge, Bradford Books, MIT Press, 401–416.
- Searle, J. 1997. *The Construction of Social Reality*. New York, Free Press.
- Searle, J. 2000. *Elme, nyelv és társadalom. A való világ filozófiája*. Budapest, Vince Kiadó.
- Tuomela, R. 1992. Group Beliefs. *Synthese*, 91, 285–318.