

BERNÁTH LÁSZLÓ

## Fizikalizmus, szabad akarat és moralitás\*

Ebben a tanulmányban három állítás mellett érvelek. A tanulmány első részében amellet, hogy a fizikalizmus nem összeegyeztethető a szabad akarral, pontosabban amellet, hogy nem összeegyeztethető annak általam akaratszabadságnak nevezett változatával. A második szakasz fő állítása az, hogy mivel a fizikalizmus nem összeegyeztethető a szabad akarral, ezért a moralitás egy egész alrendszerével sem, és azt illuzórikusnak kell minősítenie többek között a feltétlen felszólításként értelmezett, speciális normatív erővel bíró morális kötelességekkel együtt. Végül azt próbálok megmutatni, hogy mindennek az a furcsa következménye van, hogy jogosult lehet fenntartani mind az akaratszabadságba, mind a feltétlen felszólításként értelmezett morális kötelességekbe vetett hitet akkor is, ha valakinek nincs döntő érve a fizikalizmus ellen.

### I. MIÉRT NEM ÖSSZEEGYEZTETHETŐ A FIZIKALIZMUS A SZABAD AKARATTAL?

Márton Miklós a következőképpen foglalja össze a fizikalizmusnak a jelentését:

A leghatározottabb és legáltalánosabb meghatározása szerint a fizikalizmus azzal a kijelentéssel jellemezhető, hogy „a világon minden fizikai természetű”. Minden egyes létező – legyen az valamilyen tárgy, tulajdonság, állapot, tény vagy esemény – fizikai létező. (Márton 2019. 79.)

\* A szerző NKFIH és az ITM által támogatott PD13199 Posztdoktori Kiválósági Pályázat és a K132911 számú OTKA pályázat támogatását élvezte. Köszönettel tartozom a tanulmány két anonim bírálójának, valamint a 2021. november 8-án tartott Fizikalizmus workshop résztvevőinek.

Ám ahogy Márton is világossá teszi, ezzel a meghatározással még nagyon kevésbé tisztáztuk a fizikalizmus jelentését, mivel csöppet sem triviális, hogy mit jelent az, hogy valami fizikai létező vagy fizikai természetű. Márton kiváló összefoglaló tanulmányában két fő csoportját különbözteti meg annak, hogy hogyan lehet a „fizikai” terminust definiálni. Az egyik az elméletközpontú megközelítés, amelyek azt állítják, hogy az a dolog fizikai, amely szerepel a jelenlegi (kurrentista verzió) vagy a befejezett jövőbeli (futurista verzió) fizikai elméletekben, vagy legalábbis megfelelő ontológiai viszonyban áll ezek konfigurációjával (Márton 2019. 82–88). A másik megközelítés nem annyira empirikus, inkább a priori módon igyekszik meghatározni a fizikai fogalmát. Az a priori megközelítés egyik formája azt igyekszik megadni, hogy melyek azok az entitások, melyek biztosan fizikaiak (mondjuk a víz, a kövek, a fák és így tovább), majd azt állítja, hogy mindazok az entitások nevezhetőek fizikainak, melyek megfelelően hasonlítanak hozzájuk, míg az a priori meghatározás másik formája inkább azt próbálja felsorolni, hogy mely entitások biztosan nem fizikaiak (Isten, angyalok, descartes-i mentális szubsztanciák – bármi, ami fundamentálisan mentális vagy valahogy a fundamentálisan mentális létezők határozzák meg), és ezen keresztül határozza meg a fizikalizmus jelentését (Márton 2019. 98–101).

Szerencsére nem kell azzal megküzdennem, hogy állást foglaljak abban a nehéz kérdésben, hogy melyik meghatározás a legjobb, mivel a szó szoros értelmében vett szabad akarat (melyet az egyszerűség kedvéért a továbbiakban akarat-szabadságnak nevezek) egyik koncepció alapján sem lehet fizikai tulajdonság. Az akarat-szabadságot a következőképpen definiálom:

Akaratszabadság =<sub>df</sub> Egy cselekvő akkor és csak akkor rendelkezik akarat-szabadsággal, ha olykor képes olyan szabad döntéseket hozni, amely szabad döntések meghozásán keresztül a *cselekvő* egy adott pillanatban képes nem véletlenszerű módon meghatározni, hogy – egynél több, a döntés meghozását megelőző pillanatban metafizikailag egyformán lehetséges irányulás közül – akarata melyik kitűzhetőnek látszó cél vagy végrehajthatónak tűnő cselekvés végrehajtására irányuljon (anélkül, hogy az a döntés pillanatán kívül meg lett volna határozva valamilyen módon, hogy a cselekvő a döntést meghozva melyik lehetséges irányba fordítja akaratát), és ez az akarat képes elindítani egy olyan fizikai folyamatot, amely a kiválasztott cél vagy cselekvés megvalósítására irányul.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> A szabad akaratnak ez egy libertáriánus definíciója. Bár nem használják az „akarat-szabadság” terminust és nem különböztetik meg a szabad akarat több elfogadható formáját (úgy vélik, csak a szabad akarat libertáriánus fogalma legitim), az általam akarat-szabadságnak nevezett szabad akarat létezése mellett érvelnek: Chisholm 1964/2004, Ginet 1990, McCann 1998, O’Connor 2000, Lowe 2008, Szombath 2009, Pink 2016.

A meghatározás zárójeles része tulajdonképpen felesleges, mert a meghatározás előtte lévő része – amennyiben helyesen értjük – önmagában is magában hordozza azt, ami a zárójeles részben ki van fejtve. A meghatározás megértésének kulcsa az, hogy a „metafizikailag egyformán lehetséges” kitélt helyesen értelmezzük. E kontextusban metafizikailag egyformán lehetségesen azt értem, hogy a cselekvőnek a döntés meghozatalát megelőző pillanatban minden egyes lehetséges módja akaratának meghatározására egyformán *elérhető*. Azaz a cselekvő a döntést megelőző pillanatban egyformán könnyen kielégítheti a feltételeit annak, hogy – önazonosságát megőrizve – az egyik vagy a másik módon határozza meg az akaratát. A feltételek itt elég egyszerűen összefoglalhatóak. Hogy sikeres legyen az akarat ilyen vagy olyan módon való meghatározása, egyaránt csak arra van szükség, hogy a cselekvő a döntést meghozva az egyik vagy másik lehetségesnek tűnő cél/cselekvés megvalósítására irányítsa az akaratát. Ha az akarat szabad, nincsen semmilyen külső akadály, ami ezt megakadályozza (az itt használt értelemben nem nevezem valakinek az akaratát szabadnak, ha a döntés meghozását megghiúsítja valamilyen külső körülmény, mondjuk azzal, eszméletlenné teszi a cselekvőt). Emellett – ha van akaratszabadság – nincs olyan, hogy a cselekvő sikertelenül próbálja így vagy úgy meghatározni az akaratának irányát: ha a cselekvő meghoz egy döntést, akkor fogalmi szükségszerűséggel sikeresen irányítja egyik vagy másik alternatíva felé az akaratát.<sup>2</sup>

Mivel az akaratszabadság gyakorlása esetén kizárólag a cselekvőn múlik, hogy milyen irányba fordul az akarata, a véletlennek *ebben* – tehát abban, hogy a cselekvőnek lehetségesnek látszó célok, illetve cselekvések közül melyik irányába fordul az akarata – nincs semmilyen szerepe. Nem lehetséges az, hogy a cselekvő véletlenül így vagy úgy határozza meg az akaratát, mert hiszen ha a cselekvő véletlenül ebbe vagy abba az irányba határozná meg az akaratát, tulajdonképpen nem is ő formálná meg azt, hanem a vak véletlen.<sup>3</sup> Ugyanígy, a cselekvőnek ez az erős kontrollja kizárja azt, hogy valamilyen törvény – akár pszichológiai, akár fizikai – minden egyes alkalommal meghatározza, hogy milyen irányba fordul az akarata, mert akkor a döntést megelőző pillanatban nem lenne metafizikailag egyformán lehetséges az, hogy egyik vagy másik irányba fordítsa az akaratát (ha nem humeianus módon tekintünk a természeti törvényekre, akkor metafizikailag keményebb feltételei vannak annak, hogy egy természeti törvényt megszeg-

<sup>2</sup> Az is egyfajta döntés, ha a cselekvő úgy dönt, hogy a döntést későbbre halasztja, ugyanis akaratát ekkor arra irányítja, hogy egyelőre ne válasszon a felmerülő alternatívák közül. Az is elképzelhető, hogy valaki egyszerűen csak nem hoz döntést, mert nem szánja rá magát arra, hogy bármelyik alternatívát kiválassza (akár azt az alternatívát, hogy későbbre halasztja a döntést). Ám ekkor helytelen úgy leírni az eseményt, hogy az illető megpróbált dönteni, csak nem sikerült neki. Ehelyett a metafizikailag pontos leírás az, hogy az illető egyszerűen nem hozott semmilyen döntést, meg sem próbálta azt.

<sup>3</sup> Az ugyanakkor lehetséges, hogy a cselekvő valaminek a megvalósítása felé irányítja az akaratát, de ez a törekvése azt a szándékolatlan, avagy véletlen következményt vonja maga után, hogy egy számára nem kívánatos eseményt idézzon elő.

ve irányítsuk az akaratunkat, mintha a természeti törvényekkel összhangban tennénk ezt).

A fizikalizmus és az akaratszabadság összeegyeztethetlensége éppen a cselekvő e nagyfokú autonómiájából következik. A fizikalizmus ugyanis azt állítja, hogy alapvetően minden fizikai, illetve ha léteznek is a valóságnak nem-fizikai ontológiai rétegei, ezeknek a rétegeknek a tulajdonságait és viselkedését a fizikai réteg tulajdonságai és viselkedése határozza meg. Ha az akaratszabadsággal rendelkező cselekvő nem fizikai entitás és a szabad döntés nem fizikai esemény, akkor nagyon könnyű belátni, hogy az akaratszabadság összeegyeztethetetlen a fizikalizmussal. Ugyanis ekkor nem a valóság fizikai rétege határozza meg a nem-fizikai természetű cselekvő döntését, hanem a nem-fizikai cselekvő, ami aztán elindít egy olyan oksági láncot, amely nem annyira a valóság fizikai rétegére hivatkozva, hanem a valóság nem fizikai rétegére (a nem fizikai szabad döntésre és az azt meghozó nem fizikai cselekvőre) hivatkozva magyarázható meg. Vagyis nem elég az akaratszabadsághoz az, ha a fizikalista megengedi a felsőbb ontológiai rétege valamilyen szintű autonómiáját, mivel azt már biztosan nem engedheti meg, hogy e felsőbb réteg bármelyik része – mondjuk a szabad döntés – úgy határozza meg egy fizikai esemény bekövetkezését (mondjuk a szabad döntés által elindított mozdulatokat), hogy e felsőbb réteg maga nincs meghatározva a fizikai réteg által.

Lehet persze azt állítani, hogy a szabad döntéseket meghozó cselekvő és maguk a szabad döntések is fizikaiak, mert mondjuk a cselekvő és a testét alkotó részecskék halmaza azonosak egymással. Ekkor azonban abba a nehézségbe ütközünk, hogy a mai modern fizika feltételezése az, hogy a fizikai folyamatok vagy determinisztikus, vagy statisztikai jellegű indeterminisztikus törvényekkel pontosan leírhatóak. E ténynek legkézenfekvőbb metafizikai magyarázata az, hogy e törvények vagy valahogyan irányítják a fizikai eseményeket – és ekkor a fizikai akaratszabadság lehetetlen lesz, mert az alternatív fizikai lehetőségek nem egyformán könnyen elérhetőek egy adott pillanatból elindulva –, vagy pedig az, hogy e törvények valamilyen általános formában leírják a fizikai dolgok viselkedésének természetét: ezek vagy olyan létezők, melyek természete előre meghatározza hogyan fognak viselkedni, vagy pedig természetük arra ítéli őket, hogy némileg véletlenszerűen viselkedjenek. Ez azonban szintén ellentmond a véletlenszerűséget kizáró akaratszabadságnak. A fizikai világ magas szinten matematizált természeti törvényeivel való sikeres leírásának van még egy további magyarázata is: eszerint mindenféle fizikai világ létezik, köztük olyanok, ahol az események mozaikja nagyon szabályszerű, és olyanok, ahol egyáltalán nem az (David Lewis lehetséges világ realizmusa e téziszre a legjobb példa, lásd Lewis 1986). Csakhogy érdemes észrevenni, hogy ezek a metafizikai elméletek, amelyek megszámlálhatatlanul sok fizikai világ feltételezésével operálnak, egyszerűen azt is feltételezik, hogy a világot alkotó események mozaikja mindig is, öröktől fogva ki van rakva, és az egyes fizikai világok lakosai metafizikailag

nem érhetik el más világok alternatív eseményeit önazonosságuk megőrzésével. Így az egyes individuumok számára metafizikailag nem érhetőek el más események, mint amelyeket aztán aktuális világukban megvalósítanak. Csak más fizikai világokban élő hasonmásaik számára elérhetőek azok a döntési alternatívák, melyeket végül nem hoztak meg, de ezeknek a hasonmásoknak azok a döntési lehetőségek nem elérhetőek, melyeket az „eredeti” világ lakója hozott meg.

E gondolatmenettel szemben a leggyakoribb ellenvetés<sup>4</sup> a következő.<sup>5</sup> Eszerint a fizikalizmus valóban összeegyeztethetetlen az akaratszabadsággal, amennyiben a döntésekkel összefüggésbe hozható fizikai törvények determinisztikusak, hiszen ekkor a világban létező fizikai entitásoknak – beleértve a döntéseket hozó cselekvőket is – nem egyformán elérhetőek a különböző döntési alternatívák. De miért ne lehetne összeegyeztetni az indeterminisztikus fizikai törvényeket az akaratszabadsággal? Különösen, ha a döntésekre vonatkoztatható indeterminisztikus törvények rendre azt írják elő a részecskéknek, hogy nagyjából azonos előzetes valószínűsége legyen minden egyes döntési alternatívának. Számos libertariánus számára ez a legvonzóbb opció részben éppen azért, mert remélik, hogy ezáltal koncepciójuk összebékíthetővé válik valamilyen fizikalizmussal (esetleg naturalizmussal, lásd O'Connor 2000, Clarke 2005, Kane 2007, Balaguer 2004, Hodgson 2012, Franklin 2018).

Tőzsér János szerzőtársammal több tanulmányban érveltünk amellett (Bernáth László – Tőzsér János 2016, 2020), hogy a döntési opciókhoz kapcsolt metafizikai vagy objektív előzetes valószínűségek létezése összeegyeztethetetlen a fenti értelemben vett akaratszabadsággal. Azaz ha nemcsak episztemikus értelemben, hanem a valóságban is, a megfigyelők ismereteitől függetlenül is igaz az, hogy a cselekvő mondjuk 50%-os valószínűséggel irányítja akarátát az egyik döntési opció felé, és ugyanígy 50%-os valószínűséggel irányítja egy másik alternatíva irányába, akkor a cselekvő akarata nem lehet a szó szoros értelmében szabad. Mégpedig azért nem, mert amennyiben nem 100%-os az egyik alterna-

<sup>4</sup> Nem tartom a fenti gondolatmenettel szemben ellenvetésnek azokat a tanulmányokat, amelyek a determinizmus vagy az indeterminisztikus törvényeket összeegyeztethetőnek tekintik a szabad akarattal, de a szabad akarathoz nem azt a fogalmát vizsgálják, amit én akaratszabadságnak hívok (lásd például Lewis 1981).

<sup>5</sup> Emellett még egy másik lehetséges ellenvetést tudok elgondolni. Eszerint nem igényel semmiféle magyarázatot az, hogy a magas szinten matematizált determinisztikus vagy indeterminisztikus természeti törvények miért olyan sikeresek a fizikai létezők viselkedésének leírásában, egyszerűen csak ez a helyzet. És ha egyszerűen csak ez a helyzet, akkor miért ne lehetne egyszersmind az is a helyzet, hogy a mi valóságunkban vannak roppant magas fokon autonóm fizikai létezők, amelyek gyakran meg is szeghetnék az általunk felismert fizikai törvényeket (ők lennének az akaratszabadsággal rendelkező cselekvők), csak éppen nem teszik meg. Nos, úgy vélem, azért nem hallottam vagy olvastam egyelőre ezt a logikailag lehetséges összebékítést a fizikalizmusnak és a fentebbi értelemben vett akaratszabadságnak, mert mindenki felismeri metafizikai világképétől függetlenül, hogy ez a „válasz” racionálisan elfogadhatatlan (Huoranszki Ferenc egy tanulmányában megemlíti egy némileg hasonló felfogást, de ő is gyorsan elutasítja, lásd Huoranszki 2003. 146–148).

tíva választásának az előzetes valószínűsége, akkor a metafizikailag jelen lévő előzetes valószínűségek azt implikálják, hogy nem elhanyagolható a véletlen szerepe abban, hogyan dönt az ágens (és minél közelebb vannak az előzetes valószínűségek értékei ahhoz, hogy minden opció előzetes valószínűsége egyforma értéket vegyen fel, annál nagyobb a véletlen szerepe).

Az emellett szóló érveinket a következőképpen lehetne röviden összefoglalni. Tegyük fel, hogy a cselekvőnek két döntési opciója van, és 50–50% az egyes opciók előzetes metafizikai valószínűsége. Ez azt jelenti, hogy ha a döntést megelőzően minden egyes releváns metafizikai tényt ismernénk, és valamiképpen a szó szoros értelmében ugyanazt a döntést többször megismételtetnénk a cselekvővel (azaz a cselekvő a döntések megisméltésekor nem emlékezne arra, hogy már korábban választott, és minden egyes mentális és nem-mentális tulajdonsága azonos lenne, mint a korábbi döntéseknél), akkor racionálisan arra kellene számítanunk, hogy a döntés kimeneteleinek partikuláris eloszlása olyan lesz, hogy az az 50%-A-választás, 50%-B-választás mintázattípusba lesz besorolható.<sup>6</sup> Hogy egyforma előzetes valószínűségek esetén ennek megfelelő eloszlásra kell számítani, annak az a legjobb magyarázata, hogy ilyen esetben minden egyes partikuláris mintázattípusnak ugyanakkora a valószínűsége (tehát például négy választás esetén az A-A-A-A partikuláris mintázatnak és a A-B-A-B mintázatnak), hiszen minden egyes választás egymástól független esemény, és attól még, teszem azt, hogy az illető korábban háromszor választotta az A jelű opciót, nem lesz valószínűbb, hogy következő esetben már a B jelű opciót fogja választani. Továbbá – és talán ez a magyarázat legkrucialisabb pontja –, mivel minden egyes partikuláris eloszlási mintázatnak ugyanakkora az előzetes valószínűsége, de a legtöbb partikuláris mintázatot az 50%-A-50%-B mintázattípushoz lehet besorolni, ezért az a legvalószínűbb, hogy az összes mintázattípus közül éppen ezt fogjuk eredményül kapni. Ez a magyarázat viszont *feltételezi*, hogy véletlenszerűen dől el, hogy melyik partikuláris mintázat alakul ki, hiszen ha nem véletlenszerű lenne, hogy melyik partikuláris mintázat lesz az eredmény, semmi okunk nem lenne arra, hogy arra számítsunk, hogy a legtöbb partikuláris mintázatot tartalmazó mintázattípusba fog esni az a partikuláris mintázat típus, amit az ismétlések folyamán eredményül fogunk kapni. Ha például egy istenség szándékosan irányítaná, hogy melyik partikuláris mintázat legyen az eredmény, akkor az istenség szándékainak ismerete alapján kellene számítanunk valamelyik partikuláris mintázat bekövetkezésére. Viszont – és ez a jelen tanulmány szempontjából fontos végkövetkeztetés –, ha valóban véletlenszerű, hogy melyik partikuláris mintázat alakul ki, akkor a partikuláris mintázatot alkotó eseményeknek is vé-

<sup>6</sup> Érdeemes megjegyezni, hogy ez azzal együtt igaz, hogy különböző mintázattípusnak tekintjük például a 60%-A-választás 40%-B-választás, illetve a 60%-B-választás 40%-A-választás megvalósító mintázatokat, és nem vesszük őket egy kalap alá a „60–40%-os eloszlás” címkéje alatt.

letlenszerűnek kell lenniük, hiszen e mintázatok nem állnak semmi egyébből, mint e partikuláris eseményekből. Példánkban ezek előzetes metafizikai valószínűségekkel rendelkező szabad döntések voltak, így ezek kimenetelének is véletlenszerűnek kell lenniük. Azonban az akaratszabadság korábbi definíciója szerint a cselekvő ezeket a döntéseket úgy hozza meg, hogy az ebben a vonatkozásban kizárja a véletlenszerűséget. Következésképpen akkor, amikor egy cselekvőnek két döntési opciója van, és azok egyenlő előzetes valószínűségekkel rendelkeznek, a cselekvő nem rendelkezhet akaratszabadsággal.

Nyilvánvaló, hogy az érvet könnyen átvihetjük, *mutatis mutandis*, azokra az esetekre, ahol kettőnél több opció van, és ezeknek mind egyforma az előzetes metafizikai valószínűségük. Egy kicsit kevésbé nyilvánvaló, de nem bonyolult az sem, hogy átvigyük az érvet azokra az esetekre, ahol nem egyformák az előzetes valószínűségek, hanem eltérőek. Ha mondjuk 66,6%–33,3% az egyik, illetve a másik opció előzetes metafizikai valószínűsége, akkor nem kell mást tennünk ahhoz, hogy megmagyarázzuk, ilyenkor miért kell – minden egyes releváns metafizikai tény ismeretében – arra számítanunk, hogy a döntések megismétlésekor a 66,6%-A-választás 33,3%-B-választás előzetes mintázatot fogjuk kapni, minthogy annyiszor „számolunk” minden egyes lehetséges partikuláris mintázatot, amennyi a kettőnek a partikuláris mintázatot tartalmazó A-választás számával megegyező hatványa (tehát például négy ismétlés esetén a BBBB mintázatot csupán egyszer számoljuk, azt mondjuk, ebből csak egy darab van, míg az AAAA mintázatot 16 darab partikuláris mintázatként tekintjük).<sup>7</sup> Így pedig megint megkapjuk azt, ha véletlenszerűen húzunk az így számolt partikuláris mintázatok sokaságából, akkor a legvalószínűbb az, hogy olyan eloszlást fogunk kihúzni, amely a 66%-A-választás 33%-B-választás mintázattípusba tartozik. Ám – ismét – ha abban, hogy miért kell a 66%-A-választás 33%-B-választás mintázattípus megjelenésére számítanunk, jelentős szerepe van annak a ténynek, hogy a véletlenül (is) múlik melyik partikuláris mintázatot kapjuk meg, akkor joggal következtethetünk arra, hogy az egyes események alakulásában is jelentős szerepe van a véletlennek. Viszont az akaratszabadság kizárja azt, hogy legyen a véletlennek szerepe abban, hogy a cselekvő melyik döntési alternatíva megvalósítása felé irányítja az akaratát.

Az akaratszabadság fogalma ezért csak azzal összeegyeztethető, ha metafizikailag egyformán lehetségesek az akarat egyes döntési opciók felé való irányítása, azzal nem, ha vannak (akár egyforma) előzetes metafizikai valószínűségei az egyes döntési opciók kiválasztásának. Így tehát az akaratszabadság sem azzal nem egyeztethető össze, ha fizikalista világban determinisztikus fizikai tör-

<sup>7</sup> Talán nem érdemes megjegyezni, de ez azért van így, mert minden egyes helyen kétszer valószínűbb, hogy B-választás helyett A-választás lesz az eredmény, így ha egyetlen választás van, akkor kétszer valószínűbb, hogy csak A-választások lesznek, ha két választás van, akkor négyszer (hiszen  $2 \times 2$  az 4) valószínűbb, hogy csak A-választások lesznek annál, hogy csak B-választások lesznek, és így tovább.

vények jól leírják a szabad döntéseket (ekkor ugyanis ez azt is jelenti, hogy a cselekvő számára nem egyformán elérhető az összes opció, egyet leszámítva valamilyen csodára lenne szükség, hogy azt megvalósítsa), sem azzal, hogy indeterminalisztikus, előzetes metafizikai valószínűségeket maguk után vonó törvények írják le e döntéseket (ekkor ugyanis fel kell tennünk, hogy e döntések kialakításában jelentős szerepe van a véletlennek).

A probléma az, hogy akármelyik meghatározását vegyük is a fizikainak, aligha lesz egy olyan entitás fizikai, amely nemcsak, hogy magas szintű autonómiával rendelkezik, de ezt az autonómiáját úgy használja, hogy elvileg nem jól leírható semmilyen fizikai törvénnyel. Tiszta sor, hogy azok, akik abban hisznek, hogy a fizikai meghatározásához valamilyen paradigmátikus fizikai létezőből vagy létezőkből kell kiindulni, nem tekinthetnek egy ilyen akaratszabadsággal rendelkező létezőt fizikainak, hiszen egy ilyen létező autonómiája szöges ellentéte a már ismert és paradigmátikusnak tekinthető fizikai létezők függőségének és törvények alá rendeltségének. Azt is nehéz lenne vitatni, hogy mindazok, akik a fizikait azon keresztül szeretnék meghatározni, hogy mi biztosan nem az, felvinnének egy olyan létezőt a „feketelistára”, amelynek viselkedése ennyire független bármilyen fizikai törvénytől. A döntések mentális események, az akaratszabadságot lehetővé tevő szabad döntések pedig nemcsak mentális események, de olyan mentális események, melyeket a döntéseket meghozó cselekvő nagyon erős autonómiával hoz meg, és így metafizikailag nagyban függetlennek tűnik a valóság fizikai rétegétől. És úgy vélem, hogy azok, akik a fizikait a fizikai elméleteken keresztül határoznák meg – legyen az jelen vagy jövőbeli elmélet –, szintén nem gondolhatják komolyan, hogy az akaratszabadság beleférjen a fizikai valóságba. Ugyanis ha a modern fizika nem tagadja meg önmagát, és nem alakul át valami egészen mássá, abban mindig olyan entitások fognak szerepet játszani, amelyek viselkedése jól leírható a gyakran magas szinten matematizált fizikai törvényekkel, vagy legalábbis tulajdonságaik és viselkedésük jól származtatható az alapvető fizikai entitásokból és törvényekből. Az akaratszabadságra képes cselekvő döntései közül néhány azonban – ahol valóban él akaratszabadságával – biztosan nem lehet ilyen.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Természetesen már mások is érveltek amellett, hogy ily nagyfokú autonómiát magában foglaló szabadság nem lehet összeegyeztethető a fizikalizmussal/naturalizmussal, lásd pl Cover – O’Leary-Hawthorne 1996. Emellett tanulságos Randolph Clarke monográfiája, mivel e könyv fő célja az, hogy kidolgozza a szabad akaratnak egy olyan változatát, amely úgy teljesíti az általam az akaratszabadság teljesüléséhez kapcsolt feltételeket, hogy közben amennyire csak lehet, összeegyeztethető legyen a fizikalizmussal. Maga a szerző vallja be, hogy (annak ellenére, hogy – és ezt én teszem hozzá – hatalmas és és igencsak alapos munkát végzett el e cél érdekében) nem optimista e lehetőség megvalósításával összefüggésben (Clarke 2003, 217).



## II. MIT JELENT AZ, HA NINCS AKARATSZABADSÁG, MERT A FIZIKALIZMUS IGAZ?

Ezek szerint ha a fizikalizmus igaz, akkor nincs akaratszabadság. Ebben a tanulmányban azt nem szeretném megvizsgálni, hogy milyen bizonyítékaink vannak pro vagy kontra az akaratszabadság és a fizikalizmus vonatkozásában. Ez túlmutatna a tanulmány keretein. Viszont azért is érdemes megvizsgálni azt, hogy milyen következményei vannak annak, ha tagadjuk az akaratszabadságot, mert ezek között olyanok is vannak, amelyek nem várt módon arra is hatással vannak, hogy mennyiben tarthatjuk fenn az akaratszabadságba vetett hitet.

Először azt kell megérteni, hogy a korábban rendkívül erős metafizikai feltételek teljesüléséhez kötött akaratszabadság mégis minek a feltételül szolgál. A szabad akarat létezését tradicionálisan kötötték a morális felelősség és általában a moralitás létezéséhez, mondván, hogy ha nem létezik szabad akarat, akkor morális felelősség és maga a moralitás sem.<sup>9</sup> A probléma ezzel az állítással az, hogy valójában nem elég precíz, ugyanis „szabad akarat” alatt joggal érthetünk legalább három különböző dolgot és ahhoz, hogy a moralitás minden egyes eleme veszélybe kerüljön, az kellene, hogy mindhárom szabadakarat-fogalmat bukásra ítéltettnék tekintsünk. Ám erre nincs jó alapunk, úgy hiszem, mert például a fizikalizmus e három szabad akarat fogalom közül legfeljebb egyet veszélyeztet, azt, amit én korábban akaratszabadságnak hívtam, és amelynek fennállását különösen erős metafizikai feltételek fennállásához kötöttem. Éppen mert a szabad akarat fogalmak közül az általam akaratszabadságnak hívott szabadakarat-fogalom kötődik csupán nagyon erős metafizikai feltételek teljesüléséhez, a klasszikus filozófiai problémák túlnyomó többsége csak ehhez a fogalomhoz kapcsolódik, és csak e szabadakarat-fogalom kapcsán érdemes – véleményem szerint – arra akárcsak gyanakodnunk, hogy nem létezik. És a moralitásnak csak az az alrendszere omlana össze, ha komolyan a fejünkbe vennénk, hogy az akaratszabadság nem létezik, amely ehhez a szabadakarat-fogalomhoz kötődik.

A moralitás egy, alighanem a 19. századig visszanyúló koncepció szerint három különböző alrendszerre tagolódik, annak függvényében, hogy elsősorban mi motiválja a morálisan helyes cselekvések végrehajtását. Friedrich Nietzsche jól ismert módon különbséget tett úr- és szolgamorál között, amelyet később a kulturális antropológia szégyen-központú és lelkiismeretfurdalás-központú moralitásnak vagy kultúrának nevezett el (Dodds 1951), és amely megkülönböztetés például Bernard Williams munkásságában központi szerepet kapott a filozófiában is (Williams inkább a moralitás szégyen-központú formáját tekintette

<sup>9</sup> Bruce Waller, aki e tradicionális szemléletmódot teljesen elhibázottnak tartja, kissé keserűen állapítja meg e szemléletmód elterjedtségét, lásd Waller 2004. 427–428. Korábban magam is amellet érveltem – mindenféle kvalifikáció nélkül, melyet most már megtennék –, hogy a szabad akarat szükséges a morális felelősség létezéséhez, lásd Bernáth 2019.

üdvözlendőnek, lásd Williams 1993). Ugyanakkor Nietzsche moralitást vizsgáló okfejtéseit olvasva könnyen arra a következtetésre juthatunk – nem melleleg a hétköznapi életünket analizálva is –, hogy létezik a moralitásnak egy harmadik nagy ösztönzője is, mégpedig a félelem (olyannyira, hogy Nietzsche szerint a félelem őseredetibb ösztönző, mint a lelkiismeret-furdalás, ami szerinte nem más, mint a következményektől való félelem miatt önmagunk felé irányított harag – lásd Nietzsche 1887/2019).<sup>10</sup> Ennyiben érdemes a moralitásnak három alrendszeréről beszélni: szégyen-moralitásról, lelkiismeret-moralitásról és félelem-moralitásról.

Mégis eltávolódnék-e terminológiától, mert bár annyiban jól ragadja meg e morális alrendszereket, hogy jól azonosítja e modulokhoz tartozó legtipikusabb morális motiváló erőket, viszont úgy tünteti fel ezeket a modulokat, mintha minden esetben ezek az érzelmi motiváló erők lennének a középpontban – ami viszont az egyik modul esetében kifejezetten hamis állítás. Ehelyett személyközi, személytelen és személyes moralitásról fogok beszélni, s azt tekintem ezeknek a moduloknak a fő jellemzőjének, hogy milyen perspektíva felvételével jár együtt az adott alrendszerben való részvétel.

A moralitás személyközi alrendszere akkor válik dominánsá, tipikusan akkor vesszük fel a moralitásnak az ehhez tartozó perspektíváját, amikor hétköznapi morális töltetű interakciókba keveredünk másokkal. Amikor látjuk, hogy valaki helytelenül cselekszik, és szinte azonnal levonjuk a következtetést, hogy az illető egy gazember, vagy éppen ellenkezőleg, látva nagylelkűségét, hogy egy igazi úriember; vagy amikor valakinek egy mondata olyannyira haraggal tölt el minket, hogy azonnal egy csípős megjegyzéssel reagálunk rá. E perspektívában kiváltképpen érzelmvezérelten látjuk a világot, mégpedig morális érzelmeinken keresztül, és ezek az érzelmek szinte ösztönösen jönnek úgy, hogy pontos eredetük gyakran a nem-tudatos szféra homályába vész. Morális ítéleteink fő célpontjai nem annyira a cselekvések lesznek, ezek csak alkalmat adnak az érzelmek kialakulására, hanem a cselekvéseket végrehajtó személyek és azok tulajdonságai. Jellegükben ekkor morális ítéleteink nagyon közel esnek esztétikai ítéleteinkhez, csak éppen itt nem a természeti vagy művészeti szép, hanem a cselekvők morális karaktere az ítéletek fő tárgya. A másik embert ebben a perspektívában gyakran látjuk morálisan visszataszítónak, felháborítónak, sunyinak, vagy éppen csodálatraméltónak és így tovább. Talán azt lehet mondani, hogy e perspektívában a másik morális megítélésének paradigmaticus példái a megvetés és a csodálat, míg az önmagunk morális megítélését tekintve a szégyen és a büszkeség. Ebben a perspektívában nem annyira érdekel minket az, hogy

<sup>10</sup> E rövid és számomra igen meggyőző összefoglalásba egy meglepő helyen, a *New Statesman* hasábjain bukkantam Raymond Geuss, a jól ismert politika filozófus tollából, aki a gondolatmenet Krigler Béla piarista szerzetestől vette át, aki 56-ban menekült el Magyarországról az Egyesült Államokba (lásd Geuss 2022).

cselekedhetett volna-e az illető másképpen. Ehelyett főként az vezérel minket, hogy valakinek a karakterét beazonosítsuk mint a morálisan fontos esemény közvetlen forrását. Ennek megfelelően mentségeként olyasféle szabadkozásokat fogadunk el, amelyek megmutatják, hogy a szóban forgó cselekedet nem valamilyen erénytelenségből (mondjuk lustaságból), hanem valamilyen semleges vagy erényes tulajdonságból eredeztethető (például türelemből), vagy hogy nem is mi tettük azt, amit számonkérnek rajtunk, vagy ha mi is tettük, az nem jellemünkből, hanem egy egészen vétlen mozdulatból származott.

Következésképpen e perspektívából is képesek vagyunk különbséget tenni szabad és nem szabad akarat között. Ha a tett vagy akarat olyasmiből származott, ami a morális karakterünkhöz tartozik (mondjuk lustaságunkból, esetleg hagyományosan kialakított hiteink/vágyaink rendszeréből), akkor akaratunk szabad és joggal lehetünk az e perspektívához kapcsolódó morális érzelmek célpontjai. Viszont ha nem a gyakorlati szempontból releváns énünkből származik az adott cselekedet (például világos, hogy valamilyen, vétlenül bevett szer hatására viselkedünk furcsán vagy fizikai fenyegetés miatt hajtunk végre valamilyen rossz cselekvést), akkor nem mondhatjuk, hogy akaratunk szabad. Mint látható, ennek a fajta szabad akaratnak nincsenek különösen erős metafizikai feltételei, és összeegyeztethető a determinizmussal (viszont némi feszültségben áll azzal a feltételezéssel, hogy döntéseink véletlenszerűek – ezért tűnhetett úgy David Hume-nak, aki morálfilozófiájának jelentős részét a morális érzelmekre építette, hogy a determinizmus tagadása éppenséggel veszélyezteti a szabadságot és a felelősségre vonást, nem pedig megmenti).

A moralitás személyközi, interakcióban megélt perspektívájának sok tekintetben szöges ellentéte az, amit a moralitás személytelen alrendszerének hívok, és amelynek perspektíváját legtöbbször akkor vesszük fel, amikor azon gondolkodunk, hogy mi a morálisan helyes és a helytelen – amikor úgy gondolkodunk, mintha morális törvényt hoznánk önmagunk és/vagy mások számára. Míg a személyközi perpektívája a morális érzelmekből táplálkozik közvetlenül, addig a személytelen perspektívában általában a tudatosság középpontjába kerül az a kérdés, hogy mi a helyes vagy helytelen egy-egy helyzetben, és hogy miért, valamint, hogy e kérdésre adott válaszok fényében hogyan kellene megítélni egy-egy cselekedetet. E perspektívában nemcsak racionalizáljuk a moralitást, nemcsak hogy valamilyen célra tekintettel igyekszünk tudatosan megállapítani, melyek mások vagy önmagunk kötelességei egy adott helyzetben, hanem – ennek eredményeképpen – kikerül a moralitás fókuszából a cselekvők erkölcsi alkatának megítélése, és bekerül a cselekvések valamilyen célra vonatkoztatott morális értékelése. Ennek egyik tipikus példája a konzekvencialista gondolkodásmód, amely aszerint próbálja meghatározni, hogy egy adott helyzetben mi lenne a helyes, hogy számba veszi a várható következményeket. Egy másik az a kantianus konstruktivizmus, amelyben megpróbáljuk kitalálni, hogy melyik lenne az a cselekvési mód, amely nem vezetne valamilyen gyakorlati önellent-

mondáshoz és/vagy minden racionális lény számára vezérelvként elfogadható lenne. Mivel e perspektíva elsősorban racionalitás és nem érzelmek által vezérelt, nemcsak hogy a cselekvők erkölcsi alkata helyett a kötelességek kérdése tolódik a középpontba, de ez a perspektíva az, amely a legszegényesebb érzelmi háttérrel rendelkezik. Ha ezen perspektíván keresztül gondolkodunk azon, hogy hogyan kellene (legtöbbször másokat) a helyes viselkedésre bírni, akkor a racionális érvelés mellett a büntetés alkalmazása jut eszünkbe (ami az elrettentés eszközén keresztül szintén elsősorban az elkövető racionalitására kíván hatni). Mások helytelen cselekedete láttán egyfajta száraz, racionális, jogos haragot érzünk, ha csupán e morális perspektívából nézzük az eseményeket, illetve saját szabályszegéseinket – ha nem keveredik hozzá valamilyen más morális perspektíva nézőpontja – egyfajta racionális önváddal „jutalmazzuk” (hogy lehettem ilyen hülye/figyelmetlen/ostoba!). Az akarat e nézet alapján akkor szabad a szó legtisztább értelmében, ha azt a morálisan célra vezető tiszta gyakorlati racionalitás irányítja, illetve származtatott értelemben akkor, ha az akarat legalább elvben képes lehetett volna arra, hogy a racionalitás szavára hallgatva a morálisan helyes utat kövesse. Az nem számít, hogy a konkrét fizikai törvények és a körülmények összessége metafizikailag megengedik-e, hogy az egyes cselekvő betartsa a helyes cselekvés szabályait, csak az, hogy rendelkezett-e azokkal az általános képességekkel, melyek általában véve lehetővé teszik, hogy megértse a szabályokat és adott esetben kövesse, mivel ekkor már van értelme előírni az illetőnek e szabályok követését, valamint megbüntetni, ha esetleg nem követte a szabályokat. Hiszen e perspektívában a moralitásnak célja, céljai vannak (az általános jólét, az egyenlő tisztület és bánásmód vagy valami más), és e célokat a moralitás előírásaival és büntetéseivel elő tudja mozdítani függetlenül attól, hogy a világot determinisztikus törvények irányítják vagy sem. E nézőpontból nézve elfogadható mentségnek az számít, ha valaki megmutatja, cselekedete a látszat ellenére mégiscsak morálisan releváns módon ésszerű volt, vagy ha meggyőzően állítja azt, hogy valamiért nem állt módjában megismerni, mi a morálisan helyes cselekvés, vagy akár az is, ha az illető erőszak vagy pszichológiai okok miatt nem volt abban a helyzetben, hogy követhesse a racionalitás szavát.

A moralitás második alrendszere legfőképpen arra szolgál, hogy kiigazítsa az első alrendszerből eredő hátrányokat. A moralitás első alrendszerének érzelmi irányítottsága ahhoz vezet, hogy a morális interakciók gyakran következtelenek, illetve sok nézeteltérést szülnek a morális közösség tagjai között, mivel spontán ítéleteik nem transzparensnek és gyakran különböznek. Ráadásul az érzelmi kötődés „kis hatótávolságú”, igazán szoros morális kapcsolatot csak a legközelebbi embertársakkal tud tartósan kialakítani. A moralitás személytelen vagy törvényhozói alrendszere viszont biztosítja a moralitás átlátható és következetes szabályait, melyeket könnyű mindenki számára közölni és megindokolni – cserébe viszont ez az alrendszer nem nyújt igazán erős motivációt szabályai betartására. Persze a törvényhozói vagy személytelen perspektíva gyakran az államhatalom

morális alapjaként szolgál, de az állam erőszakmonopóliuma igencsak korlátos eszközöket ad az egyes emberek motiválására.

Felmerülhet persze, hogy a második alrendszer az első könnyen kiegészítheti annak köszönhetően, hogy annak gazdag érzelmi dimenziója van. A baj azonban az, hogy túl nagy a szakadék a moralitás két alrendszere között. A személyközi rendszer cselekvő-központú, a személytelen cselekvés-központú; a személyközi alrendszer indoklása érzelmi, a személytelené diszkurzív; a személyközi impulzusai a nem-tudatosból származnak, a személytelené a tudatosból (testesítse azt meg akár külső hatalom, akár annak a közösségnek a diskurzusa, melyben benne vagyunk); az első alrendszer ösztönös/intutív, a második alrendszer célra irányított, az elsőt az individuuum belső érdekei és ítéletei irányítják, a másodikat ehhez képest külső hatalom vagy közösség érdekei. Gyakran elő is fordul, hogy megéljük a két alrendszer közötti szakadékot. Ez akkor áll elő, amikor valamilyen külső tekintély saját morális érzelmeink és indíttatásaink számára egy számunkra idegennek ható morális szabályt szeretne előírni olyan indoklással, melynek logikáját megértjük, az morális szinten mégis hidegen hagy minket. Egy saját példa: úgy érzékelem, hogy terjed az az elképzelés, hogy saját etnikumunk vagy ideológiai közösségünk múltbéli bűneért bizonyos helyzetekben kötelességünk bocsánatot kérni, azaz bizonyos értelemben saját vétküinknek tekinteni azt. Ez a követelés egyelőre számomra idegen: a cél, hogy ilyen módon adjunk valamiféle elégtételt másoknak, érzelmileg engem nem hat meg (talán azért, mert magam sem éreznék semmit, ha valaki hasonló módon kérne bocsánatot a saját etnikumommal szemben elkövetett bűnökért), ráadásul intuitív ítéletem egy olyan emberrel kapcsolatban, aki így tesz, az, hogy az illető kis mértékben megvetendő, mert csak azért teszi, hogy mások szemében saját morális státuszát emelje vagy legalábbis megvédje. Ennek az az eredménye, hogy nem érdekel ez az állítólagos morális kötelesség, s ha elterjedne ennek a kötelességnek az elfogadása és számonkérése anélkül, hogy én megváltoznék, nos, akkor nemcsak hogy nem különösebben próbálnám betartani, de ott próbálnám elkerülni a betartását, ahol csak ezt lehet nagyobb áldozatok meghozása nélkül.

E két modul közti szakadék áthidalását szolgálja a harmadik alrendszer, amelyben úgy keverednek az első két alrendszer jellemzői, hogy képes hivatkozni a két másik alrendszer között. Ezt az alrendszert a moralitás személyes rendszerének nevezem. Az első alrendszerhez hasonlóan fő tartóoszlopát a morális érzelmek adják, pontosabban egy morális érzelmi rendszer, ami a lelkiismeret szavából és a lelkiismeret-furdalásból áll.<sup>11</sup> Ugyanakkor ezek az érzelmek – hasonlóan a személytelen alrendszerhez – cselekvésközpontúak annyiban, hogy a lelkiismeret szava nem arra hív fel, hogy valamilyen emberré váljunk (jó katonává, apává, és így tovább), hanem konkrét cselekedetek megtételére

<sup>11</sup> Valamint a morális elégedettségéből, melyet megkülönböztetnék a morális büszkeségtől, ám e finom megkülönböztetés elvégzése túl sok helyet emésztene fel.

(vagy olykor konkrét cselekedetek meg nem tételére szólít fel). A lelkiismeret-furdalás pedig a szégyennel szemben nem a cselekvő egész karakterére irányul, hanem a cselekvő egy-egy cselekedetére. Ez összhangban van azzal, hogy a személytelen alrendszerhez hasonlóan a személyes alrendszerben is a kötelességek betartása van a középpontban, ugyanakkor – hasonlóan a személyközi rendszerhez – itt is homályban marad, pontosan milyen átfogó cél szolgálata miatt olyan fontos megtenni a szóban forgó cselekvést. A cselekvés, amire a lelkiismeret szava felszólít egyszerűen olyan, amit meg kell tenni és kész – mintha mindegy lenne, hogy ezzel milyen távolabbi nemes célokat mozdítunk elő. A lelkiismeret felszólítása mintha egyszerre belső és külső lenne: a lelkiismeret úgy parancsol, mintha a saját legbelsőbb érdekem lenne, hogy a szavát kövessem, ugyanakkor olyasmit parancsol, ami legjobb tudomásom szerint nem áll érdekeimben, melynek végrehajtása kényelmetlen, sőt sérti azokat az érdekeimet, melynek tudatában vagyok.<sup>12</sup> Míg a személyközi moralitás súlypontja jellemzően engem körülvevő emberekhez kapcsolódik – még abban az érzelmben is, amely ebben az alrendszerben leginkább felém irányul, azaz a szégyenben is, hiszen az érzélem itt is azt sugallja, hogy *mások* számára nem mutatkozok meg úgy, ahogy kellene –, addig a személyes moralitás súlypontja én vagyok, pontosabban az, hogy nekem kell megtennem azt, amire a lelkiismeret szava felszólít, függetlenül attól, hogy mit szeretnék amúgy megtenni és mit nem. A moralitás harmadik alrendszere ad minden más normatív bírodalomtól megkülönböztetett normatív súlyt a moralitásnak.

Ennek az állításnak az igazságát – azt hiszem – még jobban meg tudom világítani, ha visszatérek a korábbi személyes példámhoz. Mivel nem érdekel az a cél, amit értelmezésemben a távoli múlt bűneiért való bocsánatkérés szolgál, s intuitíve se találok morálisan vonzónak vagy példaértékűnek az ilyesfajta viselkedést (sem mások, sem a magam esetében), ezért ezt az elvárást súlytalannak érzem, illetve annyi súlyt tulajdonítok neki, mint egy olyan hatalom felszólításának, amelynek céljai engem ugyan nem érdekelnek, legfeljebb attól félek, hogy esetleg megbüntet valamilyen módon az engedetlenségemért. Ha jobban elterjedt lenne ismerőeim között ez a nézet, s spontán morális ítéleteiket nagyban alakítaná, akkor úgy tekintenék rá, mint egyfajta morális divatra, amelyet annyiban érdemes követnem, hogy nehogy szégyenkezniem kelljen ismerőseim előtt. Ha egy kötelesség célja nem érdekel, akkor a kötelesség normatív súlya ahhoz hasonlít, amivel a *csupas* politikai vagy törvényi kötelességek bírnak, míg

<sup>12</sup> Mivel az ember számára mintha belső érdekként jelenne meg a lelkiismeret követése, ezért gyakori jelenség a lelkiismeret felszólítása után bekövetkező belső alkudozás, ahol a cselekvő mintha arról akarná meggyőzni saját lelkiismeretét, hogy más érdekek teljesülése céljából igazán eltekinthetne most a cselekvő noszogatásától. A lelkiismeretet ez azonban sohasem érdekli, mintha kívül esne a cselekvő által tudatosított érdekek hatókörén, és nem is lenne összemérhető vele. Ennyiben olyan, mintha egy hajthatatlan, külső hatalom szava lenne, aki felett a cselekvő nem gyakorol semmilyen kontrollt.

ha a kötelesség pusztán az aktuális morális érzelmekre épül, akkor annak normatív súlya ahhoz hasonló, amivel a *csupas* konvenciók és szokások rendelkeznek. Akkor nyerhetne ennél nagyobb súlyt e morális elvárás számomra, ha egyszer csak úgy jelenne meg számomra, mint amit muszáj betartanom, függetlenül attól, hogy számomra kellemetlennek tűnik ilyesfajta dolgokért bocsánatot kérni, vagy hogy ezért büntetésben részesülök-e vagy sem. Tehát ha úgy mutatkozna meg számomra e morális elvárás, mint egy engem személyesen érintő morális felszólítás, amit a lelkiismeret feltétlenül teljesítendőként mutat fel, s olyannak, ami bár kívülről jön, mégsem egészen idegen tőlem.

Úgy vélem, hogy az akaratszabadságnak az a fajtája, amely csak akkor áll fenn, ha rendkívül erős metafizikai feltételek teljesülnek, és amelyet korábban definiáltam, a moralitásnak e harmadik alrendszeréhez kötődik. Ugyanis a lelkiismeret felszólítása mutatja fel a helyzetet úgy, mintha a szó legszorosabb metafizikai értelmében *éppen ugyanúgy* képes lennék végrehajtani azt a cselekedetet, amelyet meg kell tennem, mint azt, aminek a végrehajtására – más okokból – vágyom. És a lelkiismeret-furdalás az, amely vádlón azt sulykolja, hogy éppen annyira képes lettem volna megtenni azt, amit meg kellett volna tennem, mint azt, amit végül megtettem, de nem lett volna szabad megtenni – és mindez teljesen csak rajtam múlt, semmi köze nem volt a véletlennek vagy a szerencséhez ahhoz, hogyan döntök. A moralitás harmadik alrendszere az, ahonnan nézve az akarat csak akkor valóban szabad, ha metafizikailag ugyanolyan valós és megvalósítható lehetőség állt nyitva az akarat számára abban a vonatkozásban, hogy annak a cselekvésnek a végrehajtására irányuljon, amit meg kell tenni, mint annak a cselekvésnek a végrehajtására, amit nem szabad megtenni. Ez az a szabad akarat, amit a véletlenszerűséget implikáló, metafizikai értelemben vett előzetes valószínűségekkel összekapcsolódó indeterminisztikus törvények ellehetetlenítenek, ha a szabad döntésre is vonatkoztathatóak, és ez az a szabad akarat, amelyet a determinisztikus természeti törvények is ellehetetlenítenek, hiszen ha a döntésekre is vonatkozhatók, akkor azt implikálják, hogy az akarat nem ugyanabban a metafizikai értelemben fordulhat mindkét irányba egyformán valóságosan.

Mindebből pedig az következik, hogy ha az akaratszabadság nem létezik – akár azért, mert a fizikalizmus igaz, akár más okokból –, akkor a moralitás harmadik alrendszere az, ami illuzórikus. Ebben az esetben a moralitás harmadik alrendszere csak egy pszichológiai modul, amely azt a célt szolgálja, hogy belsővé vállaljanak a morális kötelességek, és így hatékonyabban idomuljon az egyén a közösség által elfogadott általános kötelezettségekhez. E célból pedig úgy jeleníti meg mind a morális kötelességeket, mind a cselekvőt, mintha azok másmilyenek lennének, mint a valóságban. Egyrészt a lelkiismeret úgy mutatja fel a cselekvő helyzetét – ha nincs akaratszabadság, tévesen –, hogy a cselekvő akarata előtt éppen ugyanannyira nyitva áll (vagy nyitva állt) az az út, hogy a kötelesség hívására hallgasson, minthogy ellene szegüljön. Másrészt a morális

kötelességek ekkor úgy jelennek meg, mintha a cselekvőnek súlyosabb oka lenne követni őket, mint hogy a többiek negatívan fogják őt megítélni és megszegyenül mások előtt, vagy hogy a morális kötelesség betartása valamilyen távoli célt szolgál. Ehelyett a kötelességek ekkor úgy mutatkoznak meg a cselekvő számára, mintha azt a cselekvőnek – függetlenül attól, hogy mi távoli célja e cselekvésnek, vagy hogy a cselekvőnek milyen érdekei sérülnek, ha nem hajtja végre a cselekedetet – *feltétlenül meg kellene tennie*. Azaz a kötelességek *csak* ebből a személyes morális perspektívából nézve, azaz a lelkiismeret nézőpontjából nézve mutatkoznak meg úgy mint *feltétlen felszólítások*. Ráadásul – és talán ez a legfontosabb – e két aspektus szervesen összekapcsolódik. Csak akkor mutatkozhat meg egy kötelesség feltétlen felszólításként, ha egyszermind a cselekvő is úgy mutatkozik meg, mint aki számára egyformán meghozható a kötelességnek ellenszergülő, és az azzal összhangban lévő döntés. A lelkiismeret nem szólal meg, ha amúgy is csak és kizárólag azt a cselekvést szeretném végrehajtani, ami helyes. Ha pedig csak és kizárólag, minden tekintetben csak arra vagyok motiválva, hogy azt tegyem meg, ami helytelen, akkor nem szólalhatott még meg a lelkiismeret, mivel a lelkiismeret szava szükségképpen motiváló erővel rendelkezik, annak inherens tulajdonsága. Akkor sem szólalhatott meg a lelkiismeretem, ha valamiért úgy érzem, hogy a sors vagy valami más miatt már eleve elvégeztetett, hogyan fogok dönteni, mivel a lelkiismeret mindig úgy mutatja fel a kötelességet, mint aminek végrehajtására vonatkozó döntést *most* meg lehet hozni, mindenféle előzménytől függetlenül, belső vagy külső kényszerítő erő ellenére. A lelkiismeret feltétlen felszólításához önmagának mint akaratszabadsággal rendelkező lénynek megmutatkozása úgy kapcsolódik össze fenomenológiailag, mint verőfényes napsütésben a tárgyhoz az árnyéka. Ha nincs árnyék (akaratszabadság), akkor a tárgy sem lehet ott (feltétlen felszólítás). Ezért, ha az akaratszabadság illozórikus, a feltétlen felszólítás, és annak közvetlen forrása, a lelkiismeret, ugyanúgy egyfajta illúzió.

Azt, hogy feltétlen felszólítás nem lehetséges akaratszabadság nélkül, nem csupán fenomenológiailag láthatjuk be, illetve az alapján, hogy a moralitás harmadik alrendszerét elkülönítjük, s megértjük, ha egy lényegi eleme illuzórikus, akkor az összesnek annak kell lennie. Hogy nincs feltétlen felszólítás akaratszabadság nélkül, az fogalmilag is belátható (alighanem azért, mert a feltétlen felszólítás fogalma fenomenológiai eredetű, a lelkiismeret tapasztalatából származik). Gondoljuk el, hogy egy cselekvőről mindent tudunk. Tegyük fel, hogy előzetesen determinálva van arra, hogy *A* opció mellett döntsön, akár felszólítjuk *B* opció megtételére, akár nem. Ekkor nyilván belátjuk, nincs értelme felszólítani *B* opció megtételére. Akkor sincs értelme, ha eleve *B* opciót mellett akar mindenképpen dönteni. Ha teljesen véletlenszerűen hozza meg a döntését, akkor sincs értelme felszólítani. De mi a helyzet akkor, ha felszólításunk az előzetes valószínűségét növeli annak, hogy *B* mellett döntsön? Ez csak úgy elképzelhető, ha felszólításunk megfelelő hatással van *B* motivációs rendszerére, ami pedig csak



akkor lehetséges, ha felszólításunk valahogy jól illeszkedik az illető már meglévő preferenciáinak és vágyainak a tárgyához.. Ám ekkor a felszólítás normatív ereje nem feltétlen erejű: ugyanis a felszólítás az erejét abból kölcsönzi, hogy mi az, amit már *B* eleve is preferált. Például, ha felszólításunk azon keresztül növeli a *B* opció választásának valószínűségét, hogy az illető szeret minket, akkor felszólításunkat az illető valahogy úgy érti, hogy „ha azt szeretném, hogy a felszólító szeressen (márpedig azt szeretném), akkor meg kell tennem *B*-t”. Ezért a feltétlen felszólításnak mint *feltétlen* felszólításnak csak akkor van értelme, ha a feltétlen felszólítás önmagában, a már meglévő preferenciák és vágyak tárgyaitól függetlenül képes motiválni a cselekvőt a megfelelő döntés meghozására, és így a preferenciáim és vágyaim tárgyai kerülnek szembe a feltétlen felszólítás más típusú (nem a vágyak és preferenciák tárgyain keresztül ható) motiváló erejével, s ami így csak a lehetőségét nyitja meg egy, a szó szoros értelmében vett szabad választásnak, de sem nem biztosítja azt, hogy a cselekvő helyesen dönt, de még csak nem is csábítja rá valamilyen vonzó következmény felmutatásával. A valódi feltétlen felszólítást így csak akkor van értelme megtenni, ha a felszólítás együtt jár az akaratszabadság metafizikai jelenlétével.

Így ha nincs akaratszabadság, akkor a morális kötelességek nem az akaratszabadsággal rendelkező cselekvőnek szóló feltétlen felszólítások, és a moralitás valójában nem egyéb, mint a közösség morális érzelmeire épülő, valamilyen távoli célt szolgáló szociális rendszer, melyről ha valaki átlátja, hogy pusztán ennyi, miközben nem nagyon tart a közösség morális reakcióitól vagy a cél megvalósulásának az elmaradásától, akkor az illető számára semmilyen erős érvet nem tudunk mondani, hogy miért is kellene betartania a szóban forgó morális kötelességeket. Sőt, tulajdonképpen annyit sem tudunk számára hitelesen mondani, hogy „csak”. Vagy esetleg azt, hogy ezeket „feltétlenül követned kell!”. Dosztojevskijt parafrázálva talán így lehetne röviden kifejezni, hogy mi a helyzet, ha nincs akaratszabadság (mert például fizikalizmus igaz): „Ha nincs szabad akarat, akkor mindent megtehetsz, amit van gyomrod és nem félsz megtenni!”. Nem mintha a moralitás léte függene az akaratszabadság létezésétől (hiszen a moralitás két alrendszere elvben létezhetne akkor is, ha nincs akaratszabadság), csak éppen a moralitás elveszíti speciális, személyes és feltétlen normatív súlyát, ha nincs akaratszabadság.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Könnyen felmerül azonban a kérdés, hogy komolyan lehet-e azt gondolni, hogy több volna pusztán logikai lehetőségnél az, hogy a személyközi és személytelen morális alrendszer a személyes nélkül létezzen. Saját véleményem az, hogy igen, mert úgy vélem, hogy valaméddig – lehet, hogy nagyon rövid ideig – létezett is e két alrendszer a személyes alrendszer nélkül, mivel először a személyközi, majd a személytelen alrendszer alakult ki. Az is igaz viszont, hogy ezek a rendszerek a személyes komponenssel való összefonódás nélkül sokkal szegényebbek és nagyon másminen, mint most. Egyik anonim bírálója a tanulmánynak joggal mutat rá e probléma nagy jelentőségére, ugyanakkor most nincs módom – s valójában nem is nagyon tudok – részletesen érvelni ezen nézeteim mellett.

Talán érdemes a jól ismert williams-i, külső és belső indokokra építő terminológiával is elmondani, hogy mi történne akkor, ha a morális személyes alrendszer illuzórikusnak bizonyulna. Számos embernek sokszor lenne ebben az esetben is belső indoka arra, hogy a morálisan helyes cselekvését válassza. Nem egyszer szégyenletesnek, undorítóknak vagy éppen kegyetlennek éreznék a morálisan rossz cselekedetek végrehajtását, és ez belső indokot szolgáltatna az ezektől való tartzkodásra. A személyközi komponens belső indokai mellett a személytelen alrendszer is tudna szolgálni indokokkal. A morálisan helyes cselekvés olykor olyan ésszerűnek tűnik, hogy a morálisan helytelen cselekvés végrehajtásához igazán ostobának kell lenni. Teljesen világos az, hogy nincs értelme pletykákat terjeszteni másokról, ha azokat a pletykákat mások úgyse hinnék el. Ekkor az által szolgáltat a személytelen alrendszer *külső* indokokat, hogy belátjuk, az adott cselekvés tényleg semmilyen értelmes célt nem szolgálhat. A baj azonban az, hogy ezek a belső és külső indokok nem rendelkeznének elég normatív erővel, ha nem volnának a személyes moralitás segítségével ezek feltétlen felszólító erővel rendelkező indokokként interpretálhatóak. Nehéz lenne megmondani, hogy miért kellene a várható szégyenérzet miatt a cselekvőnek tartozkódnia a lopástól, ha mondjuk az illető pénzsóvársága – saját perspektívájából nézve – erősebb indokot szolgáltat a helytelen cselekvés mellett. Szintén nehéz lenne bármit mondani arról, hogy mi van akkor, ha valaki csak úgy heccből szeretne valamilyen pletykát terjeszteni, jöllehet e cselekvés semmilyen különösebb célt nem szolgál. És akkor még nem is beszéltünk azokról az esetekről, ahol ugyan világossá válik a cselekvő számára, hogy egy-egy cselekvés valamilyen érték megvalósítását előmozdítja (legyen ez az autonómia vagy a jólét maximalizálásának értéke), de számára az az összefüggés, hogy „ha ezt teszem, akkor növekszik az emberek autonómiája/jóléte” mindenféle motiváló erőt nélkülöz (ekkor ugyan mondhatjuk, hogy van külső indoka a cselekvésre, ám jó kérdés, hogy ekkor ezt az indokot mint indokot egyáltalán érzékeli-e az illető). A személyes morális alrendszer nélkül elsősorban tehát nem eltűnnének a moralitás belső és külső indokai. Az igazi érvágás az lenne, hogy ezek a belső és külső indokok nem tűnhetnének fel úgy, mint amelyekre mindenképpen tekintettel kell lenni, attól függetlenül, hogy *de facto* mit tartunk érdekünknek, vagy éppen milyen vágyaink és általában véve érzelmeink vannak. A lelkiismeret ugyanis az, amely úgy mutat fel bármilyen külső vagy belső indokot, mint amely indok valamilyen meghatározatlan, érdekeink, vágyaink és preferenciáink irányulásához képest külső és erősebb súllyal rendelkezik úgy, hogy az érdekeink, vágyaink és preferenciánk tárgyaitól való függetlenség ellenére valahogy mégis számunkra van kiemelt tétje annak, hogy követjük-e a lelkiismeret szavát. Azaz a személyes morális alrendszer nélkül a moralitás csupán egy olyan rendszer lenne, melynek megszegése legrosszabb esetben is csak ésszerűtlen (amennyiben legerősebb külső és belső indokaink a szóban forgó cselekvés ellen szólnak), de nem több egy sajátos butaságnál. Más esetekben még ez sem lenne igaz: sokszor el kelle-

ne ismernünk, hogy a cselekvő okosan követte belső indokait annak ellenére, hogy nekünk objektív indokaink vannak arra, hogy az ilyen cselekvőt megveszűk vagy megbüntessűk.

E gondolatmenettel szemben eddig két ellenvetéssel találkoztam, melyeket akár kombinálni is lehet. Az egyik szerint az, hogy a moralitás valójában semmilyen mértékben sem akaratszabadsággal rendelkező embereknek szóló feltétlen felszólítások rendszere, nem baj, mert többségünk nem morális szörny, morális érzelmeink miatt az esetek többségében azt tesszűk, amit kell. A másik szerint amíg a moralitás objektív (és a második alrendszer biztosítja ezt az objektivitást, hiszen például az egy objektív tény, hogy milyen cselekvések szolgálják legjobban mondjuk az igazságosság megvalósítását), addig ez a tény – különösen a megfelelő morális érzelmekhez kapcsolódva, mint amilyen például az empátia – elégséges indokot nyűjt a moralitás követésére.

Ezek az ellenvetések elvétik a fenti gondolatmenet valódi tétjét. Az ugyanis nem az, hogy a moralitásnak esetleg semmilyen súlya nem lenne, ha nem létezne akaratszabadság. Ha a fenti érvelés erre futna ki, akkor az iménti ellenvetések célt érnének. De nem ez a konklűzió. Hanem az, hogy speciális súlyát veszíti el a moralitás. Természetesen egyikünk sem morális szörny, aki semmiért sem szégyelli magát, és semennyire sem érdekli sem mások jólléte, sem az igazságosság, sem más hasonló. Nem beszélve arról, hogy senki sem elég hatalmas ahhoz, hogy mindenféle büntetést elkerűljön. De megalkothatjuk az ideáját egy ilyen embernek, akit teljesen önző érdekek vezérelnek, nem érez sem szégyent, sem lelkiismeretfurdalást, és Platón híres varázsgyűűjével minden büntetést el tud kerűlni. A gondolatmenet kifutása az, hogy ha rá vonatkoztatjuk a moralitást, akkor az az összes normatív súlyát elveszíti, azaz teljesen súlytalanává válik az az állítás, hogy márpedig neki követnie kellene a morális kötelességeket. Az ő szempontjából nézve ugyanis nem teljesűlnek azok a feltételek, amelyek alapján őt érdekelnie kellene a morális szempontoknak, és feltétlen, azaz nézőpont független súlya nincs a moralitásnak, ha az semmilyen mértékben sem áll feltétlen felszólításokból.

Az igazi probléma azonban az, hogy mindnyáján részesűlnk valamelyest e morális szörny ideájából. Vannak morális kötelességeink, melyek teljesítése nem igazán érdekkel minket, és nem is szégyeljük magunkat érte, hogy nem teljesítettűk őket, ráadásul gyakorta képesek vagyunk úgy megkerűlni a moralitás korlátait, hogy az senki se vegye észre. Ha a moralitásnak nincs speciális, feltétlen, nézőpont független súlya, akkor azt lehet mondani, hogy végűl is jól számoltunk, ha valóban elkerűltűk mind a szégyent, mind a külső büntetéseket, s nem is érdekelt a moralitásnak az a célja, amelyet a szóban forgó kötelesség is előmozdít. Az a tény, önmagában véve, hogy megszegttűk azt a kötelességűnket, amely mondjuk az igazságosság előrelendítésének céljából származik, talán az égben ad valamiféle morális feketepontot, ám az ilyesféle feketepont aligha rendelkezik önmagában bármilyen súllyal.

Ha a lelkiismeret fenomenológiája esetleg mégsem lenne illozórikus, és rendelkeznék azzal az akaratszabadsággal, amiről a lelkiismeret szava és a lelkiismeret-furdalás hírt ad, akkor lenne értelme azt állítani, hogy rendelkezünk feltétlen normatív erővel bíró, feltétlen felszólításként értelmezhető morális kötelességekkel. Ekkor ugyanis lenne értelme egy olyan felszólításnak, amely úgy szólít fel minket, hogy egyszersmind azt is sugallja, hogy teljesen mindegy, hogy milyen érdekeink és preferenciáink vannak, mindenképpen teljesítenünk kell (vagy kellett volna) a szóban forgó kötelességet, mivel éppen annyira nyitva áll előttünk a kötelesség teljesítése, mint az ellenszegülés lehetősége. Ráadásul a lelkiismeret tapasztalata úgy mutatja be a feltétlen felszólító erővel rendelkező kötelességet, mintha annak követése valahogyan a saját legelemibb, belső érdekem lenne annak ellenére, hogy gyakran az összes olyan érdekemmel ellenkezik a követése, melynek tudatában vagyok (és ha egybe is esik valamelyik érdekemmel a követése, akkor is világos, hogy a lelkiismeret számára nem ez a döntő). A tét nem egy morális feketepont a platóni világ absztrakt morális füzetében, hanem valami, ami belülről érint engem – még ha rejtélyes is, hogy hogyan állhat legbelsőbb érdekemben annak megtétele, ami olykor minden olyan érdekemmel ütközik, amelynek tudatában vagyok.

Ezen a ponton valamelyest kevésbé argumentatíven, de talán megvilágítóbban megpróbálhatom összefoglalni, miért nem fér össze a fizikalizmus sem az akaratszabadsággal, sem a személyes, a személyt feltétlen normatív erővel kötő moralitással. Közhely, hogy ha valamivel nem fér össze a fizikalizmus, az a fizikait meghaladó, a fizikaihoz képest jelentős autonómiával bíró nem-fizikai lélek. Úgy tűnik az akaratszabadsághoz éppen egy ilyen, nem-fizikai, nagy autonómiával bíró lélek létezésére lenne szükség. Ám az előző bekezdés alapján az a gondolat is körvonalazódik, hogy a személyes moralitáshoz is egy ilyen, a fizikait meghaladó és attól független lélek kellene. Hiszen, ha a fizikalizmus igaz, nehezen látható, hogy mégis mi lehetne az a legbelsőbb érdek, amit mintha a lelkiismeret parancsoló szava apellálhat. Azok a dolgok, amelyek tudatosan vagy nem-tudatosan módon a fizikalizmus esetén a személyt alkotják, aligha lehet az a rejtélyes valami, ami miatt a moralitás követése olykor – annak ellenére, hogy a morális felszólítás mintha hozzánk képest külső forrásból származna – mégis a legbelsőbb érdekünk. Ha azonban a cselekvő lelke meghaladja mindazt, ami a fizika nyelvén leírható, akkor még nyitva áll az az esély, hogy valamilyen mélyebb kapcsolata legyen a moralitással, mint ami akkor lehet, ha a cselekvő és körülötte minden végső soron fizikai. Az persze, hogy mi lehet az a kapcsolat, meghaladja e tanulmány kereteit.

### III. A FIZIKALIZMUS ÉS A SZEMÉLYES MORALITÁS ÖSSZEEGYEZTETHETETLENSÉGÉNEK EPISZTEMIKUS KÖVETKEZMÉNYEI

A moralitásnak az az alrendszere, amit személyes alrendszernek neveztem, és amely a morális kötelességeket mint kiemelkedően nagy normatív erővel rendelkező felszólításokat mutatja fel, a moralitáson is túlnyúló jelentőséggel rendelkezik. Ugyanis a lelkiismeretnek köszönhetően nemcsak azokat a kötelességek köszönnek be feltétlen érvénnyel számunkra, melyet hétköznapi értelemben morálisnak nevezünk. Olykor például olyan kötelességek is így mutatkoznak meg, melyeket a szakirodalomban episztemikus kötelességnek neveznek. Ilyen például az, amikor érvelünk valami mellett, de érveinket vizsgálva felsejlik, hogy érvelésünk rossz, jóllehet nemcsak intellektuálisan, de érzelmileg is kötődünk hozzá. Ekkor episztemikus kötelességünk az, hogy az episztemikus súlyának megfelelően kezeljük a problémát; ha gyanúnk beigazolódni látszik, tudomásul vegyük, hogy az érv rossz, s ne maradjunk meg a korábbi meggyőződésünkénél, mely szerint az érv sikerességéhez kétség sem fér. Ezt úgy is meg lehet fogalmazni, hogy bizonyos esetekben maga a lelkiismeret próbál bennünket rábírni, hogy vélekedéseinket a bizonyítékoknak megfelelően alakítsuk akkor is, ha kegyobb tudomásunk szerint az állna érdekünkbe, hogy más legyen az igazság, mint amire a bizonyítékok következtetni engednek.

Az episztemikus kötelességek helyzete normatív szempontból teljesen párhuzamosnak tűnik a morális kötelességekével. Úgy tűnik – a morális kötelességekhez hasonlóan –, az episztemikus kötelességek betartása is szolgál (legalább) egy távolabbi célt: nevezetesen, hogy megbízható megismerőkké váljunk, igaz vélekedéseket alakítsunk ki, miközben elkerüljük a hamisakat, hogy ezzel is pozitívan járjunk hozzá közösségünk episztemikus teljesítményéhez. Az is igaz, hogy episztemikus ítéleteink részben bizonyos episztemikus érzelmekre épülnek: megvetést érzünk azok iránt, akik magabiztosan szónokolnak olyasmikről, amről láthatólag nem tudnak semmit, csodáljuk azokat, akik mindig mértéktartóan addig mennek el, amíg azt a bizonyítékok engedik nekik, és így tovább. Továbbá, a megismerésnek olyan általános szabályai, melyeket például a tudomány ajánl nekünk, gyakran idegennek hatnak, különösen, ha azok egy kellemetlenebb igazság elfogadásának irányába mutatnak (gondoljunk csak arra, mennyire nehezünkre esik például a statisztikák gondos figyelembe vételével kialakítanunk a véleményünket mondjuk egy vírus veszélyességével kapcsolatban ahelyett, hogy anekdotikus – és sokszor nagyobb intuitív erővel bíró – bizonyítékokra alapoznánk a véleményünket). A lelkiismeret az, amin keresztül megbízható megismeréshez vezető episztemikus kötelességeket olyan személyesen nekem szóló kötelességnek tudjuk látni, amelyet feltétlenül követnem kell attól függetlenül, hogy mennyire szeretném elfogadni az igazságot.

Ha nem létezik a lelkiismeret szava által kirajzolódó akaratszabadság és a lelkiismeret illozórikusan mutatja fel feltétlen kötelességnek az episztemikus kötelességek követését, akkor bizonyos esetekben épp oly nehéz megmondani, hogy miért kellene kerülni a gondatlan, sokszor vágyteljesítő megismerési folyamattal, amely szembe megy a bizonyítékok iránymutatásával, mint ahogy a moralitás személyes rendszerének illuzórikussága esetén nehéz lenne megmondani, hogy miért kellene elkerülni a morális kötelességek megszegését. Ha nem tartunk attól, hogy véleményünkért negatívan fognak megítélni minket (vagy azért, mert megtarthatjuk magunknak, vagy azért, mert mások is osztják), és nem különösebben érdekel bennünket az episztemikus kötelességek betartásának nagy céljai, úgymint a megbízhatóság és az igazság, ráadásul jó eséllyel gyanítjuk, hogy az emberek mellett a valóság sem fog megbüntetni minket még akkor sem, ha nincs igazunk, akkor miért is kellene olyan tüzetesen megvizsgálni a bizonyítékokat, és sok energiát belefektetni abba, hogy elkerüljük a hamis vélekedések kialakítását? Ha az episztemikus kötelességeknek feltétlen felszólításként való értelmezése illuzórikus – tehát ha az akaratszabadságot feltételező lelkiismeret illuzórikus képet mutat e kötelességekről –, akkor az téves válasz, hogy azért, mert „feltétlenül be kell tartanunk e kötelességeket!”. Éppen úgy, ahogy a moralitás esetében, amennyiben a lelkiismeret és az általa nyújtott személyes normatív perspektíva illozórikus, semmit sem tudunk mondani arra, hogy miért kellene, hogy az illető – akit az igazság vagy megbízható megismerővé válás éppen úgy nem érdekel, mint ahogy nem fél sem a valóság, sem mások „bosszújától” – komolyan megvizsgálja a bizonyítékokat, ha semmilyen érdeke nem fűződik ahhoz, hogy így tegyen, sőt, nagy valószínűséggel jól jár azzal, ha tovább dédelgeti amúgy megalapozatlan hitét.

Ha az eddigi gondolatmenet helytálló, akkor mindebből az következik, hogy ha a fizikalizmus igaz – vagy más okokból kifolyólag nem létezik akaratszabadság –, akkor nemcsak a morális kötelességek veszítik el speciális (és személyes) normatív súlyukat, de az episztemikus kötelességek is. Azaz, ha a fizikalizmus igaz, akkor nehéz lenne megmondani, hogy miért követ el hibát az, aki akár morális, akár episztemikus kötelességeinek teljesítését hanyagolja, amennyiben jól „játszotta ki a kártyáit”, és sem a szégyen, sem mások vagy a „valóság” büntetése végül nem eredményez olyan következményeket, melyek az ő nézőpontjából nézve is negatívan értékelhetők. Kicsit másképpen megfogalmazva: ha a fizikalizmus igaz, akkor nincs igazán erős indoka senkinek arra, hogy mindig a bizonyítékoknak megfelelően alakítsa ki vélekedéseit, mivel a fizikalizmus igazsága esetén nincsenek olyan feltétlen episztemikus kötelességek, amelyekre támaszkodva megfelelő indokot tudnánk nyújtani ennek a gyakran „önsorsrontó” aszkézisnek a végrehajtása mellett.

Am ez egyszersmind azt is jelenti, hogy ha a fizikalizmus igaz, és nincs se akaratszabadság se az egyént feltétlenül felszólító kötelességek, akkor még ha a bizonyítékok egyöntetűen amellet is szólnának, hogy nincs akaratszabadság,

akkor sem rendelkeznének kellően erős indokkal amellett, hogy miért kellene feltétlenül bárkinek is a bizonyítékok iránymutatását követve elvetni az akaratszabadságba vetett hit létezését. A személyt feltétlen normatív erővel felszólító kötelességek létébe és az akaratszabadság létezésébe vetett hitnek ezért speciális normatív státusa van. Csak akkor lehet valakinek feltétlen kötelessége elvetni ezeket a hiteket – azaz csak akkor lehet valakinek kellően erős indoka elvetni e hiteket akkor is, ha nem különösebben érdeklő sem az igazság sem más magasztos episztemikus vagy morális cél, miközben nem tart sem mások sem a valóság negatív reakciójától –, ha *ezek a hitek igazak*. Tehát például preferenciáinktól függetlenül csak akkor lehet a bizonyítékokkal szembesülve feltétlen kötelességünk felfüggeszteni az akaratszabadságba vagy a feltétlen felszólításokként értelmezett morális kötelességekbe vetett hitet, ha ezek léteznek. Viszont ha ezt átlátjuk, akkor világossá válik, hogy mindenképpen fenntarthatjuk e hiteket, ha ahhoz van kedvünk: vagy azért, mert ezen vélekedések hamissága esetén nincs olyan, hogy egy hitet feltétlenül el kellene vetnünk, vagy azért, mert e hitek fenntartásával végül is elérjük a vélekedések fenntartásának fő célját: az igazságot.

Mindez nem azt jelenti, hogy az akaratszabadságba és a speciális normatív súllyal rendelkező episztemikus és morális kötelességekbe vetett hit mindenképpen igazolt lenne. Éppenséggel nem, mert megeshet, hogy a bizonyítékok a fizikalizmus igazságát és ezek nem létét valószínűsítik. És egy hit akkor igazolt, ha az igazsága önmagában véve valamiért valószínű vagy ha a bizonyítékok összességének a fényében valószínű. Ám mindez azt jelenti, hogy akár igazoltak ezek a hitek, akár nem, ha valaki képes fenntartani e hiteket, senkinek nem áll módjában megalapozottan arra felszólítani őt, hogy vesse el a hitét. E furcsa státusa e hiteknek egyfajta megingathatatlan episztemikus jogosultságot eredményez. Persze ez a jogosultság nem sokat jelent, ha valaki úgy véli, ellenállhatatlan bizonyítékokat talált az akaratszabadság és a feltétlen felszólításokként értelmezett személyes morális kötelességek létezésével szemben, hiszen ekkor pszichológiailag képtelen kitartani e hitek mellett. Ugyanakkor ha valaki valamiért e vélekedésekkel rendelkezik, és nem talált perdöntő érveket e vélekedésekkel szemben, e jogosultság episztemikus jóváhagyást ad arra vonatkozóan, hogy nem veti el ezeket a vélekedéseit, s nem fogadja el például a fizikalizmus igazságát.

## IRODALOM

- Balaguer, Marc 2004. Coherent, naturalistic, and plausible formulation of libertarian free will. *Noûs*. 38. 379–406.
- Bernáth, László 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll. A morális felelősség metafizikája*. Budapest, L'Harmattan.
- Bernáth, László – Tőzsér, János. Rolling back the Rollback Argument. *Teorema*. 39/2. 43–62.
- Bernáth, László – Tőzsér, János. Szabad akarat és ágens-okozás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/2. 46–66.
- Clarke, Randolph 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick M. 1964/2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas Katalin – Houranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 175–187.
- Cover, Jan A. – O'Leary-Hawthorne, John 1996. Free Agency and Materialism. In Daniel Howard – Snyder – J. Scott Jordan (szerk.) *Faith, Freedom, and Rationality*. Rowman and Littlefield. 47–72.
- Dodds, Eric R. 1951. *The Greeks and the irrational*. Berkeley, University of California Press.
- Geuss, Raymond 2022. My friend, the Man who Tried to Kill Hitler. *New Statesman*. 2022/6. <https://www.newstatesman.com/ideas/2022/06/my-friend-man-who-tried-to-kill-hitler>. Utolsó elérés dátuma: 2022.08.19.
- Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodgson, David 2012. *Rationality + Consciousness = Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Huoranszki, Ferenc. 2003. Szabad akarat és természeti törvény. *Világosság*. 5/6. 141–148.
- Kane, Robert 2007. Libertarianism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas: *Four Views on Free Will*. Oxford, Blackwell Publishing, 5–44.
- Lewis, David 1981. Are We Free to Break the Laws? *Theoria*. 47. 112–21.
- Lowe, Edward J. 2008. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford, Oxford University Press.
- Márton, Miklós 2019. Mi a „fizikai”? Kísérletek a „fizikai” fogalmának meghatározására a kortárs fizikalizmusvitában. *Elpis*. 2019/1. 79–106.
- McCann, Hugh J. 1998. *The Works of Agency: On Human Action, Will, and Freedom*. Ithaca, Cornell University Press.
- Nietzsche, Friedrich W. 1887/2019. *A morál geneológiájáról*. Ford. Óvári Csaba. Budapest, Attractor.
- O'Connor, Timothy 2000. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Pink, Thomas 2016. *Self-Determination*. Oxford, Oxford University Press.
- Szombath, Attila 2009. *A feltétlen és a véges*. Budapest, Kairosz Kiadó.
- Williams, Bernard 1993. *Shame and Necessity*. Berkeley, University of California Press.