

BERNÁTH LÁSZLÓ:

MIT ALAPOZ MEG A SZABADSÁG FENOMENOLÓGIÁJA? *

Tanulmányomban amellet érvelek, hogy a szabad döntések fenomenológiája nem igazolja a szabad akarat libertariánus felfogását, e fenomenológiának mégis nélkülözhetetlen szerepe kellene hogy legyen a libertariánus elméletek kialakításában. A szabad cselekvések fenomenológiája nem abban segít, hogy alátámasszuk a libertariánus szabad akaratba vetett hitet, hanem abban, hogy a segítségével kialakítsuk a szabad akarat helyes fogalmát.

Bevezetés

A szabad akarat libertariánus elméletei azt állítják, hogy i) bár a szabad akarat és az univerzális determinizmus összeegyeztethetetlen egymással, ii) a felnőtt és mentálisan egészséges emberek rendelkeznek szabad akaratval. A libertariánusok megegyeznek abban, hogy a szabad akaratval való rendelkezés magában foglalja azt, hogy az illető legalább némely esetben cselekedhetett volna másképpen, mint ahogy cselekedett. A libertariánusok abban is egyetértenek – bár elvileg lehetséges lenne olyan libertariánus elmélet, ami ezt tagadja –, hogy e képesség megléte a morális felelősség szükséges feltétele. A libertariánusok éppen azért gondolják azt, hogy a szabad akarat összeegyeztethetetlen az univerzális determinizmussal, mert az utóbbi álláspontjuk szerint kizárja, hogy a cselekvők legalább olykor másképpen is cselekedhettek volna, mint ahogy cselekedtek. Ha ugyanis a világ kiindulóállapotának teljes leírásából és a természeti törvények teljes leírásából következik a világ összes többi állapotának a leírása, akkor, úgy tűnik, csodára (a természeti törvények megszegésére) lenne szükség ahhoz, hogy másképpen történjenek a dolgok, mint ahogy ez levezethető lenne. Csoda végrehajtására azonban nem vagyunk képesek.¹

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, valamint az OTKA K109638 számú pályázatának támogatásával készült.

¹ Egy másik cikkemben részletesen bemutatom a libertarianizmust és annak különböző irányzatait. Lásd: Bernáth 2018.

A libertariánusok két fő téziséből az is következik, hogy elvetik az univerzális determinizmust. Mivel a szabad akarat szerintük magában foglalja a másként cselekvés képességét, ezért mindez maga után vonja, hogy azt állítsák, az (emberi) cselekvők legalább olykor képesek lettek volna másképpen cselekedni, mint ahogy cselekedtek. E ponton azonban felmerül egy, a libertariánusok számára kényes episztemológiai kérdés. Honnan tudják, hogy az univerzális determinizmus hamis? Másképpen megfogalmazva: mire alapozzák azt, hogy valóban rendelkezünk a másként cselekvésnek egy, az univerzális determinizmussal összeegyeztethetetlen képességével? A kérdés azért jelent nagy kihívást, mert ha a libertariánus nem tudja a másként cselekvés képességébe és az univerzális determinizmus hamiságába vetett hitét igazolni, akkor, úgy látszik, azt a vélekedését sem tudja igazolni, hogy szabad és felelős lények vagyunk.

A libertariánusok gyakorta a szabad cselekvés fenomenológiájára hivatkozva igyekeznek igazolni a szabad akarat létezését valló meggyőződésüket. Az első szakasz röviden összefoglalja, hogyan néz ki ez az igazolási forma. Ezután bemutatok két erős érvet ezzel az igazolási eljárással szemben. A harmadik részben rövid javaslatot teszek arra, hogyan kellene a szabadságba vetett hitet a libertariánusnak igazolnia. Végül amellet érvelek, hogy a szabad cselekvés fenomenológiája ugyan nem képes megoldani az igazolás problémáját, de a libertariánusok másik nagy problémáját, a szerencse-érvekből fakadó elgondolhatósági problémát igen.

1. A libertarianizmus fenomenológiai igazolása

Oisín Deery a következőképpen rekonstruálja a libertarianizmus fenomenológiai igazolását:

- (1) A szabadság tapasztalatának tartalma (valószínűleg) veridikus.
- (2) Szabadságtapasztalatunk tartalma a libertariánus szabadakarat-felfogásnak felel meg.
- (3) Ha szabadságtapasztalatunk tartalma a libertariánus szabadakarat-felfogásnak felel meg, akkor szabadságtapasztalatunk csak akkor veridikus, ha a libertarianizmus igaz.

(K) Következésképpen a libertarianizmus (valószínűleg) igaz. (Deery 2015: 319. Az érvt Deery a következő szöveghelyeken lokalizálja: Reid 1788: 36; C.A. Campbell 1957: 168–74; O'Connor 1995: 196–7; Swinburne 2011: 82).

Másképpen – kicsit leegyszerűsített módon – megfogalmazva: mivel a cselekvés során úgy tűnik számunkra, hogy rendelkezünk libertariánus értelemben vett szabad akarattal, ezért valószínűleg tényleg rendelkezünk libertariánus szabad akarattal.

Az érvtel kapcsolatban két dolgot érdemes tisztázni. Az első, hogy ez egy fallibilis, valószínűségi jellegű érvt. A libertariánus elismeri, hogy amennyiben vannak erős konceptuális vagy empirikus érvt a szabad akarat létezésével szemben, akkor azok akár erősebbnek is bizonyulhatnak a fenti igazolásnál. Ám a libertariánusok szerint nincsenek különösebben erős konceptuális és empirikus ellenérvt. Amennyiben ebben igazuk van, és a fenti igazolás működik, akkor valóban igazoltan hisznek a libertariánus szabad akarattal.

A második tisztázandó dolog az, hogy a cselekvés fenomenológiája a szó szoros értelmében persze nem a libertarianizmust igazolja, hanem azt, hogy képesek vagyunk olyan cselekvéseket végrehajtani, amelyek kielégítik a szabad akarat libertariánus feltételeit. A libertarianizmusnak mint álláspontnak az igazolásához arra is szükség van, hogy a determinizmus és a szabad akarat összeegyeztethetlenségét is igazolja valaki amellet, hogy libertariánus értelemben vett szabad akarat létét igazolja.

Az érvtel – ahogy ez szokott lenni – minden egyes premisszáját kétségbe vonták már.² Számos kompatibilista szerint a cselekvés során átélt szabadságtapasztalat nem a libertariánus, hanem a kompatibilista szabadakarat-felfogásnak felel meg (Nahmias et al 2004). Eszerint a cselekvés során nem azt érezzük, hogy a cselekvés pillanatában több cselekvési opció is egyformán nyitva áll előttünk, hanem azt, hogy bármelyik cselekvést akarjuk is végrehajtani, azt – amennyiben valóban úgy akarunk cselekedni – képesek leszünk végrehajtani. Ugyanis a szabad akarat tradicionális kondicionális elemzése szerint, az akarat szabadságához elegendő az is, hogy igaz legyen:

2 A premisszákat különféleképpen támadó stratégiák és cikkek listája szintén Deery (2015)-ből származik.

amennyiben másképpen akartunk volna cselekedni, másképpen cselekedtünk volna. Ez a fajta szabadság a determinizmus fennállása esetén is rendelkezésünkre állhat, szemben a libertariánus szabad akarattal, amelynek feltétele, hogy az adott szituációban több, egymáshoz képest más és más cselekvésre irányuló akaratot³ legyünk képesek megformálni.

A (2)-es premisszáat úgyis kétségbe lehet vonni, hogy valaki csupán azt állítja, hogy az emberek félreértik saját tapasztalataikat, és az valójában nem illeszkedik jobban a libertariánus szabadságelfogáshoz, mint a kompatibilistához (Horgan 2011, 2012). Eszerint az álláspont szerint a szabadság fenomenológiája viszonylag szegényes és mindkét szabadakarat-konceptióval egyaránt összeegyeztethető.

Deery maga a (3) premisszáat vonja kétségbe azt állítva, hogy a szabadságtapasztalat egyaránt veridikus mind libertariánus, mind kompatibilista szempontból, ezért nem következtethetünk a szabadságtapasztalat veridikusságából a libertarianizmus igazságára (Deery 2015). Néhány kompatibilista (Lehrer 1960), valamint a szigorú-inkompatibilisták és deterministák többsége (ez utóbbi két csoport tagadja bármilyen szabad akarat létezését, lásd például Honderich 1988, Double 1991, Smilansky 2000, Levy 2011, Pereboom 2014), nem hiszi, hogy a szabadságtapasztalatunk veridikus lenne, és (részben) ezért utasítja el az érvt konklúzióját.

Úgy gondolom, hogy a libertariánusok ellenfeleinek (1)-et kellene kétségbe vonni, jóllehet amellet most nem tudok hosszabban érvelni, hogy szabadságtapasztalatunk miért éppen és miért csak a libertariánus szabadakarat-elméletnek felel meg. Ám úgy vélem – bár nem állnak rendelkezésemre ezzel kapcsolatban megbízható statisztikák –, hogy az emberek többsége a nem-patologikus cselekedetek előtti pillanatban úgy érzi, hogy egyformán nyitva áll előtte egynél több cselekvés végrehajtásának a lehetősége anélkül, hogy motivációi vagy külső erők előre determinálnák, hogyan fog cselekedni. Ez a tapasztalat pedig csak akkor veridikus, ha ebben az erős, a

3 Az akarat fogalma nem játszik döntő szerepet sem a kompatibilista, sem a libertariánus elméletek többségében. Sok szerző például előnyben részesíti a szándék (*intention*) fogalmát az akarattal szemben (*will*).

determinizmust kizáró értelemben valóban egynél több cselekvési alternatíva végrehajtása lenne elérhető számunkra.

Ami mellett azonban részletesebben érvelek a következő szakaszban az az, hogy (1) majdnem biztosan nem megalapozott. És ha (1) nem igazolható, akkor a libertariánus szabad akarat fenomenológiai igazolása sem működik.

2. Miért nem működik a libertariánus szabad akarat fenomenológiai igazolása?

2.1. Miért jelentenek veszélyt a szabadság fenomenológiai igazolására a szabadság fenoménjét magukba foglaló lehetséges világok?

(1)-gyel szemben háromféle módon szokás érvelni. Az egyik – és talán legelterjedtebb – módja, hogy metafizikai vagy empirikus érvekkel szolgálunk amellett, hogy miért nem létezik libertariánus szabad akarat (lásd például Levy 2011, Pereboom 2014). Világos stratégia: ha nem valószínű, hogy létezik szabad akarat, akkor nem valószínű, hogy a szabadságtapasztalat veridikus. Ám ez az érv annyiban külsődleges, hogy alkalmazója akár el is ismerheti azt, hogy a tapasztalatnak van valamekkora bizonyítóereje a szabad akarat létezésével kapcsolatban, de ezt a bizonyítóerőt felülmúlják más, a szabad akaratot cáfoló érvek ereje.

Én azonban úgy vélem, hogy a szabadság fenomenológiai igazolása önmagában sem túl erős. Az első probléma vele az, hogy nincs jó okunk kizárni, hogy nemcsak egy indeterminisztikus, hanem egy determinisztikus univerzumban is lehetséges lenne a szabadság fenoménjének a létrejötte. Adolf Grünbaum (1971: 314–317, érvelését felhasználja E. Szabó László 2004: 178) amellett érvel, hogy egy determinisztikus univerzumban is szabadnak éreznénk magunkat, mivel egy ilyen univerzumban sem tudná vagy akár tudhatná az agyunk/elménk előre, hogy mi lesz a döntés végkimenetele.

Abban nem vagyok biztos, hogy a döntés kimenetelének előre nem tudása elégséges-e a szabadság fenoménjének kialakulásához (bár minden bizonnyal szükséges hozzá). El tudok gondolni egy olyan tudatos lényt, aki nem tudja, hogy hogyan fog dönteni, mégsem érzi döntését szabadnak. Ugyanakkor a bizonyítás terhe nem Grün-

baumon van. A determinizmus és a szabad akarat fenoménjének pontos leírásai ugyanis logikailag nem zárják ki egymást. A szabad akarat fenoménje azt az érzést foglalja magában, hogy egyformán elérhető egynél több cselekvési alternatíva, nem pedig azt, hogy ténylegesen elérhető egynél több lehetőség. Az univerzális determinizmus téziséből pedig csupán annyi következik, hogy nem rendelkezünk a libertariánus szabad akarathoz szükséges másként cselekvés képességével, nem pedig az, hogy ne érezhetnénk úgy magunkat, mintha rendelkezünk vele. Tehát logikailag lehetségesnek látszik, hogy rendelkezünk a szabadság fenoménjével, miközben a világ determinisztikus. Amennyiben nincs további érvünk azzal szemben, hogy miért ne volna lehetséges e kettő egyszerre, abban az esetben a logikai lehetőségről továbbléphetünk a metafizikai lehetőségre.

Ha a libertariánus ezt nem tudja megakadályozni, csak annyit tehet, hogy valamilyen jó érvet nyújt arra, miért *valószínűtlen* az, hogy egy determinisztikus világban létrejöjjön a szabadság érzése. Ha ugyanis erre vonatkozóan jó érvvel tudna szolgálni, akkor fenntarthatná (1)-et. Ezt azonban legfeljebb kétféleképpen teheti, és egyik sem tűnik túl ígéretesnek.

Az egyik út igencsak spekulatív. A fenomenológiai igazolás hívének valahogy azt kellene megmutatnia, hogy jóval több – mérlegelésre képes cselekvőket tartalmazó – determinisztikus lehetséges világból hiányzik a szabadság fenoménja, mint amennyiben megtalálható. Jómagam nem tudom, hogyan lehetne emellett hitelt érdemlően érvelni. Ha egyszer az indeterminizmus nem feltétele a szabadság fenoménjének, miért járna-e két dolog majdnem mindig együtt?

A másik út nem metafizikai spekulációkon, hanem egy episztemológiai elven alapulna. A fenomenológiai igazolás mellett kiálló filozófus egyszerűen hivatkozhatna arra, hogy amíg nincs erős ellenérv az ellen, hogy megbízhatunk F típusú fenoménekben, addig megbízhatunk bennük. És mivel – folytathatná – nincs erős érv az ellen, hogy megbízhatunk a szabadság fenoménjében, ezért nyugodtan hihetünk annak a benyomásunknak, hogy rendelkezünk szabad akarattal. Ez a fajta védelem egyfajta *fenomenológiai konzervativizmus*-ra támaszkodik (Richard Swinburne explicite utal egy ilyen fajta fenomenológiai konzervativizmusra akkor, amikor fenomenológiai világ igazolja a szabad akarat létezését. Swinburne 2011: 82).

Nem tartom túl kecsegtetőnek ezt a stratégiát sem. Először is, ha elismerem, hogy egy determinisztikus világban is ugyanannyira lehetséges a szabadság fenoménja, mint egy indeterminisztikus világban, akkor azt is el kell ismernem, hogy ha pusztán a szabadság fenoménjére támaszkodva alakítom ki a véleményemet, a releváns lehetséges világok felében tévedek, míg a másik felében igazam van. Ám ekkor el kell ismernem, hogy az én episztemikus nézőpontomból nézve egyforma valószínűséggel bír az, hogy veridikus a szabadság-fenomén, amire támaszkodom, és az, hogy nem veridikus. Ennek elismerése pedig az első premissza tagadása.

De talán az, aki a fenomenológiai konzervativizmusból indul ki, nem fogadja el, hogy az elgondolhatósági és más lehetséges világokra támaszkodó érvek alapján jogosan következtethetnénk arra, hogy 50–50% a mi episztemológiai nézőpontunkból nézve a valószínűsége annak, hogy szabad akaratot tartalmazó indeterminisztikus, vagy azt kizáró determinisztikus világban élünk. Az illető érvelhetne úgy, hogy amíg ebben az *aktuális világban* nem bizonyul megbízhatatlannak F-típusú fenomén, addig jogosan hiszi, hogy F-típusú fenomén ebben az aktuális világban megbízható. Végül is – folytathatná az érvelést – semmilyen, a külvilágra vonatkozó fenoménben sem bízhatnánk meg, ha veridikusságának kétségbevonásához elegendő lenne az, hogy el tudunk gondolni olyan lehetséges világokat, amelyekben e fenomének nem veridikusak. Ezért abból kell kiindulnunk – amíg nincs erős független érvünk amellett, hogy a szabadság fenoménje már ebben az aktuális világban is sokszor megcsal minket –, hogy a szabadság fenoménje megbízható.

Bár szerintem éppen hogy le kellene vonni azt a konklúziót, amit az előző bekezdés érvelése abszurdnak tart – nevezetesen, hogy pusztán a fenoménekre támaszkodva nem vonhatunk le a külvilágra vonatkozó empirikus vagy metafizikai következtetéseket –, nem ebből az irányból támadnám ezt a védekezést.⁴ Hanem onnan – és ez a

⁴ Fontos kivételt képeznek azok az esetek, amikor valamiért metafizikailag lehetetlen a fenomén létrejövése bizonyos feltételek fennállása mellett. Egy korábbi cikkemben amellett érvelek, hogy a fenomenológiai tényekre támaszkodva elvethetjük a perdurantizmus metafizikáját, mivel az idő folyásának fenoménje nem jöhet létre egy perdurantista metafizikával rendelkező világban. Márpedig az aktuális világban létezik az idő folyásának fenoménje. (Bernáth 2014b)

szabadság fenomenológiai igazolásának második nagy problémája –, hogy jó okunk van azt gondolni, számos esetben ebben az aktuális világban is becsap minket a szabadság fenoménje.

2.2. Egyértelmű döntések, alternatívák hiánya és a szabadság fenoménjének félrevezető jellege

A libertariánus szabad akarat nem lehetséges akkor, ha egy adott pillanatban nem vagyunk képesek legalább két különböző cselekvésre az adott helyzetben, a már lezajlott múlt és a fennálló természeti törvények mellett. Ám számos olyan döntési helyzet van, amikor – jóllehet úgy érezzük, hogy mindkét lehetőséget választhatnánk az adott helyzetben – valójában nem vagyunk képesek mindkét alternatívát választani. Daniel Dennett a következő példával illusztrálja, hogy bizonyos esetekben mennyire implauzibilis azt hinni, mindkét választási lehetőséget egyformán választhattuk volna az adott helyzetben.

[Azt állítom], nem volna lehetséges rávenni engem arra, hogy megkínózzak valakit száz dollárért. [Sokan, mint például a libertariánusok] amellett törnek lándzsát, hogy arra kellene figyelniük, vajon a cselekvő képes lett volna-e cselekedni másképpen pontosan ugyanolyan körülmények között, mint ahogy cselekedett. Én valami ennél is erősebbet állítok; soha sem kínoznék meg egy ártatlan embert száz dollárért [még hasonló körülmények között sem]. (Dennett 1984, 556)

A probléma az, hogy az ilyen egyértelmű választások esetében is, mint amelyet Dennett felvázol, a cselekvő úgy érzi, mintha választhatta volna mindkét alternatívát, így jelen van a szabadság fenoménje. Természetesen, bizonyos értelemben Dennett képes lenne azt választani, hogy megkínózza az áldozatot. Például abban az értelemben, hogy minden kognitív képessége megvan arra, hogy kialakítson egy ilyen szándékot (Dennett képes megérteni, miben áll ez a cselekvési alternatíva, kognitív végrehajtó funkciói megfelelően működnek stb.). De az adott pillanatban, az adott szituációban mégsem képes rá abban az értelemben, hogy Dennettnek bizonyos

pszichológiai törvényeket meg kellene szegnie ahhoz, hogy a kínzást válassza.

Sokan nem hisznek abban, hogy léteznének pszichológiai törvények. Talán nem-triviális, valóban sokatmondó pszichológiai törvények tényleg nem léteznek. De biztosan léteznek triviális pszichológiai törvények. Például senki sem tud olyan cselekvési alternatíva mellett dönteni, amelynek még a létezéséről sem tud. Hasonló triviális pszichológiai törvénynek tartom a következőt: amennyiben valaki nem áll irracionális pszichológiai kényszer hatása alatt, akkor, ha a cselekvő motivációi mind egybehangzóan csupán az egyik cselekvési lehetőséget támogatják, az illető csak azt a cselekvési alternatívát tudja választani, amelyre motivációi sarkallják. Következésképpen ilyen helyzetben nem képes – a pszichológiai törvények megsértése nélkül – azokat a cselekvési lehetőségeket választani, amelyekre nem motiválja semmi. Dennett példájában éppen arról van szó, hogy Dennett a fenti helyzetben képtelen volna a kínzást választani, mivel a felajánlott száz dollár Dennett számára semmilyen motivációt nem nyújt a kínzásra, viszont a kínzás elkerülésére – többek között morális indokokból kifolyólag – számos motivációval rendelkezik.

Az ilyen *egyértelmű* választások viszonylag gyakoriak. Ha valakinek éppen nincs semmi tennivalója, és unatkozik, amikor a barátja megkérdezi, hogy van-e kedve az egyik kedvenc közös tevékenységükhöz, akkor – hacsak nincs valamilyen rendkívüli pszichológiai vagy külső akadályozó tényező jelen – az illető törvényszerűen pozitív választ fog adni a kérdésre. Ha egy vetélkedő nyertesét megkérdezik arról, hogy nyereményül egy autót vagy az autó árával megegyező pénzt válassza – miközben a győztes úgy véli, semmi szüksége nincs egy újabb autóra, és részben ezért egyáltalán nem szeretne egy újabb autót – motiváció hiányában képtelen lenne az autót választani a pénz helyett. Ezekben az esetben azonban – csakúgy, mint Dennett esetében – a cselekvők úgy éreznék, hogy szabadon választanak, és hogy mindkét alternatíva egyformán elérhető volt számukra, mivel választhattak volna az adott pillanatban másképpen is. Ez azonban

illúzió, mivel valójában nem voltak képesek arra, hogy megszegjék az emberi pszichológia egyik triviális törvényét.⁵

Viszont ha a szabadság fenoménje sok esetben becsap minket, akkor maga ez a fenomén nem igazolja azt, hogy a valóság tényleg olyan, mint amilyennek tűnik. Így még ha valaki elfogadja is a fenomenológiai konzervativizmus elvét, akkor is el kellene ismernie, hogy a szabadság fenoménjével való rendelkezés soha sem igazolja a szabad akaratba vetett hitet. Ha ugyanis a szabadság fenoménje gyakran becsap minket még az aktuális világban is, nincs jó okunk arra, hogy higgyünk abban, hogy a szabadság fenoménje valószínűleg veridikus.

2.3. Hogyan igazolja a libertariánus a szabad akaratba vetett hitét?

Egy javaslat.

Mielőtt azonban rátérnék arra, hogy mi a szabadság fenomenológiájának valódi helye – vagy pontosabban: milyen helyet kellene elfoglalnia a libertariánus elméletekben – röviden kitérnék arra, milyen más igazolási lehetőségek adódnak a libertariánus számára. A libertariánus számára én egy viszonylag újszerű és komplex igazolási stratégiát ajánlok – részben éppen azért, mivel nem rendelkezünk különösebben erős empirikus evidenciákkal arra, hogy a döntéseink megfelelő módon indetermináltak lennének. Az alábbiakban csak azt mutatom meg, hogy ez az igazolási forma milyen lépésekből áll, azt nem, hogy ez az igazolási forma miért plauzibilis (ehhez lásd: Bernáth – Paár 2017).

5 Bár nagyon plauzibilisnek találom, hogy létezik ilyen pszichológiai törvény, talán egyenesen kételkednek ebben. Lehetséges, hogy sokan azok közül hajlanának arra, akik Dennett beszámolóját pontosnak tartják, hogy a további példaim esetében kétségbe vonják, a további példák főszereplői nem választhattak volna másképpen. Ők érvelhetnének úgy, hogy csak akkor nem képes valaki másképpen választani, mint ahogyan választ, ha például két gyakorlati értelemben komolyan vehető alternatíva közül az egyik ellen szól valamilyen nagyon erős motiváció. Dennett példájában ezek valószínűleg morális természetű motivációk. Ugyanakkor az ilyen esetek is viszonylag gyakoriak, és ezekben az esetekben is azt üzeni a döntéseink fenomenológiája, választhattunk volna másképpen. Következésképpen, ha valaki csak ezt a példát fogadja el hivatkozási pontként, a példákra épített érvelésem ez nem érinti. Köszönöm Márton Miklósnak, hogy felhívta a figyelmemet e problémára.

A libertariánusnak első lépésben azt kell megmutatnia, hogy csak akkor van komoly súlya annak, hogy igaz álláspontra helyezkedünk-e a libertariánus szabad akarat létezésével kapcsolatban, ha létezik libertariánus szabad akarat. (Bernáth – Paár 2017)⁶ Ha ugyanis ez igaz, akkor a libertariánus semmiképpen sem követ el hibát, ám ellenfele annál inkább ki van téve ennek a lehetőségnek.

Ennek oka a következő. Ha nincs libertariánus szabad akarat, és valaki mégis hisz a libertariánus szabad akaratban, akkor – amennyiben nincs súlya annak, hogy hisz-e benne, vagy sem – nem követ el említésre méltó hibát. Viszont a libertariánus ellenfele, lehet, hogy fontos hibát vét. Ugyanis ha van súlya annak, hogy milyen álláspontra helyezkedünk a libertariánus szabad akarat létezésével összefüggésben, részben mivel rendelkezünk libertariánus szabad akarattal, abban az esetben súlyos hibát követünk el azzal, ha nem hiszünk a libertariánus szabad akaratban, mert ebben az esetben nem hiszünk egy jelentős igazságban. Mérlegelve az esetleges hasznot és kárt, amit magunknak okozhatunk, csak annak az álláspont elfoglalásának van végső soron értelme, hogy elfogadjuk a libertariánus szabad akarat létezését.

E stratégia egyrészt egy transzcendentális érvelésből áll, amennyiben első lépésben meg kell mutatni, hogy bizonyos vélekedések elfogadásának vagy elutasításának csak akkor van súlya, ha létezik libertariánus szabad akarat. Másrészt pedig egy racionális fogadásból, ahol abból indulunk ki, hogy az előző transzcendentális érv helytálló, és ez alapján igyekszünk maximalizálni a különböző pozíciók elfoglalásával járó hasznot.

Akadnak más igazolási kísérletek is, de ezek önmagukban elégtelenek. Vannak olyan libertariánusok, akik szerint azért igazolt hinni a libertariánus szabad akaratban, mert az a morális felelősség feltétele, és tudjuk, hogy morálisan felelős lények vagyunk (van Inwagen 1983). A probléma ezzel, a pusztán transzcendentális érven nyugvó

6 A hivatkozott cikkünkben valójában csak amellet érveltünk, hogy a morális felelősségre vetett hit igazoltságának vagy igazolatlanságának csak akkor van súlya, ha rendelkezünk morális felelősséggel. Ám ha a morális felelősség feltétele a libertariánus szabad akarat – ami mellett másutt már röviden érveltem (Bernáth 2014a) Alfred Mele (2006) zígóta-érve alapján –, akkor a cikk konklúziója továbbvezethető oda, hogy a libertariánus szabad akarat a feltétele annak, hogy az igazoltság problémájának legyen súlya.

stratégiával az, hogy igencsak ingatag lábakon áll. Nehéz megválaszolni azt a kérdést, hogy honnan tudjuk, hogy morálisan felelős lények vagyunk, ha nem azért, mert tudjuk, hogy annak minden egyes feltétele fennáll. Nem csoda, hogy számos filozófus inkább az ellenkező irányú feltételezést hajlamos levonni. Scott Sehon (2013) szerint például ha a libertarianizmus a feltétele a morális felelősségnek, akkor jó okunk van kételkedni abban, hogy morálisan felelősek vagyunk, hiszen jó okunk van kételkedni abban, hogy annak egyik feltétele, a libertariánus szabad akarat fennáll.

Mások arra mutatnak rá, hogy a libertarianizmus ellenfelei furcsa helyzetbe kerülnek, amikor másokat (vagy akár önmagukat) arra szólítják fel, hogy vessék el a libertariánus szabad akaratba vetett hitet (Szombath 2009, Lockie 2018). Az érvelés első lépésben transzcendentális, mivel arra a fontos belátásra támaszkodik, hogy nincsenek valódi vagy legalábbis jelentős morális és episztemikus kötelességek, ha nem rendelkezünk libertariánus szabad akarattal és az abból származó felelősséggel. Ám utána megelégszenek azzal, hogy rámutassanak arra a furcsa helyzetre, ami akkor áll elő, ha valaki elfogadja ezt a transzcendentális érvelést, és mégis arra szólít fel másokat, hogy vessék el a libertariánus szabad akaratba vetett hitüket. Hiszen ha mások nem kötelesek valamilyen vélekedés elvetésére vagy elfogadására, akkor nincs sok értelme másokat arra *fölszólítani*, hogy elvessenek valamilyen állítást és elfogadjanak egy másikat. Ez a *retorzív* érvelés azonban, amely megpróbálja a libertarianizmus ellenfelének támadását önmaga ellen fordítani, nem számol azzal, hogy a libertarianizmus ellenfele számára nyitott a lehetőség, hogy lemondjon a libertariánus (vagy akár önmaga) felszólításáról, és csupán képviselje azt a nézetet, hogy a libertarianizmus hamis, bízva abban, hogy ez az aktus valamilyen módon majd megfelelően befolyásolja a másik gondolkodását.

Ezért van szükség arra, hogy a transzcendentális és a retorzív igazolási módszer kiegészüljön a fogadás felajánlásával. Ha a vitapartner hajlandó elismerni, hogy amennyiben igaza van, akkor végül is nincs súlya annak, ki milyen álláspontra helyezkedik a szabad akarattal kapcsolatban (részben például azért, mert ha igaza van, senki sem köteles semmilyen episztemikus irányelvet követni és bizonyos igazolt állításokat elhinni), akkor könnyű be-

láttatni vele, hogy voltaképpen – ha igaza van – annak sincsen súlya, hogy ő maga vagy bárki más hogyan vélekedik a kérdésről.⁷ Ám ha tévedne, és létezik libertariánus szabad akarat, akkor igenis van súlya annak, hogyan vélekedik a libertariánus szabad akarat-tal kapcsolatban. Ebben a helyzetben nemcsak hogy másokat nincs értelme felszólítani arra, hogy higgyék ugyanazt, amit ő, de a haszon maximalizálása érdekében az egyetlen észszerű lépés, amit tehet az, hogy ő próbálja meg feladni saját álláspontját.

Ebben a szakaszban nem próbáltam meg részletesen megvédelmezni ezt az igazolási stratégiát, céлом csupán az volt, hogy megmutassam, van remény a libertariánus szabad akaratba vetett hit igazolására akkor is, ha a fenomenológiai igazolási mód nem működik. A tanulmány utolsó szakaszában viszont amellet fogok érvelni, hogy bár a szabadság fenomenológiája nem segít a libertariánus szabad akarat igazolásában, abban viszont igen, hogy megoldjuk a libertarianizmus másik, valószínűleg legégetőbb problémáját, az elgondolhatósági problémát.

3. A szabadság fenomenális fogalma

Az elgondolhatósági probléma abban áll, hogy sokak szerint nem lehet a libertariánus szabad akarat fogalmát elgondolni, mivel az két összebékíthetetlen állítást tartalmaz önmagában. Az egyik állítás az, hogy a szabad cselekvés semmi által sincs előzetesen determinálva. Ezért van az, hogy aki szabadon cselekszik egy adott pillanatban, az ugyanabban a pillanatban cselekedhetett volna másképpen is, mint ahogy cselekedett. A másik állítás pedig az, hogy a szabad cselekvés mégsem véletlenszerű, mert a cselekvő kontrollálja, hogy melyik cselekvési alternatívát választja. Hiszen ha nem így lenne, akkor a cselekvés nem szabad lenne, hanem egy kontrollálatlan és végső soron véletlenszerű esemény. Ám ha X kontrollálja, hogy E vagy $\neg E$ esemény következzen be, akkor X határozza meg, vagy másképpen, determinálja, hogy E vagy $\neg E$ esemény következzen be.

⁷ A libertariánusnak ehhez persze meg kell mutatnia, hogy szabad akarat nélkül nincs morális vagy episztemikus felelősség. Ennek legígéretesebb módja az, ha amellet érvel, hogy mindkettő igényli a döntések feletti magas szintű kontrollt.

Tehát E esemény bekövetkezése vagy előzetesen determinált valami más által, vagy véletlenszerű. Következésképpen nem lehetséges olyan esemény, amit joggal hívhatunk szabad cselekvésnek.

Mivel a libertariánusok megkülönböztető sajátossága, hogy a szabad cselekvés feltételének tartják a másként cselekvés képességét, ezért a problémát úgy igyekeznek megoldani, hogy felvázolják, hogyan lehetséges metafizikailag egy kellőképpen kontrollált indeterminisztikus esemény. Az egyik stratégia, hogy azt állítják: bár a véletlenség vagy a szerencsének jelentős szerepe van abban, hogy a cselekvő E -t vagy $\neg E$ -t választja, ez nem teszi lehetetlenné azt, hogy ezt a választást a cselekvő kellőképpen kontrollálja. Ez a stratégia az úgynevezett esemény-oksági libertarianizmusra jellemző. Itt sajnos nincs mód arra, hogy kellő mélységben bemutassam és kritizáljam ezt a megoldási lehetőséget (az elmélet és az őt ért kritikák összefoglalása megtalálható Bernáth 2018-ban). Csúpan annyit jegyeznek meg, hogy ha a szóban forgó megoldás nyitva hagyja azt a lehetőséget, hogy a döntés kimenetele véletlenszerű legyen, akkor nehéz választ adni arra a kérdésre, hogy mennyiben múlik a cselekvőn az, hogy végül A és nem B megoldást választja. Ha pedig a döntés pontos kimenetele végső soron nem a cselekvőn múlik, akkor nehéz belátni, hogy maga a döntés hogyan múlhat a cselekvőn.

A másik libertariánus stratégia arra tesz kísérletet, hogy a szerencsét és a véletlenszerűséget valahogyan teljesen kizárja. Az ágens-oksági libertariánusok azáltal igyekeznek megoldani a problémát, hogy azt állítják, a cselekvő mint szubsztancia határozza meg, hogy a cselekvő E vagy $\neg E$ cselekvést hajtja-e végre. Azaz az ágens-libertariánusok szerint a döntések kimenetelei nem egyszerűen indeterminisztikus és némileg véletlenszerű eseménysorok eredményei, hanem a döntések kimenetelét egy *különleges oksági folyamat* segítségével a cselekvő mint szubsztancia állapítja meg úgy, hogy ez a különleges oksági fajta – a *szubsztancia-okozás* – mindenféle szerencsét kizár abból, hogy pontosan mi is lesz a döntés végeredménye. Az ágens-oksági libertariánusok szerint a szubsztancia-okozás bevezetése azért jelent végső soron megoldást, mert az ágens, aki maga a szóban forgó szubsztancia, ezt a fajta okozást *egészen közvetlenül képes kontroll alatt tartani*. Ezt a megoldást leginkább azért szokták kritizálni – amellet, hogy sokan lehetetlennek tartják a szubsztancia-okozást –, mert

magának a cselekvőnek mint szubsztanciának az oksági tevékenysége megint csak előzetesen indeterminálnak tűnik, és nem világos, hogy ez az előzetes indetermináltság miért nem jelenti egyszersmind újból azt, hogy a szerencsén és a véletlenül múlik, hogy a cselekvő mint szubsztancia hogyan használja az oksági erejét.

Ezért egyes libertariánusok szerint nem annyira a szabadság oksági térképét kellene mind egzotikusabb módon felvázolni. A nem-oksági libertariánusok úgy vélik, éppen ellenkező irányba kellene haladni: szakítani kellene azzal az elképzeléssel, hogy a cselekvő szándékait oksági tevékenységgel hozza létre. Ehelyett abból kellene kiindulni, hogy a cselekvők szándékai célokra és indokokra tekintettel magyarázhatóak, nem pedig oksági módon (az elmélet és az elméletet ért kritikák összefoglalásához lásd: Bernáth 2018). Így pedig fel sem merül a klasszikus szerencse-probléma, mivel világossá válik, hogy nem a szerencsén múlik az, hogy ki milyen szándékokkal rendelkezik, hanem azon, hogy a cselekvő szándékai milyen indokok segítségével magyarázhatóak. E megoldási kísérletet főleg abból az irányból szokás támadni, hogy amennyiben azt állítjuk, hogy a cselekvő nem okozza szándékainak kialakulását, akkor nehéz megérteni, hogy hogyan kontrollálhatja, milyen szándékokkal rendelkezik, mivel sokak szerint a kontroll fogalma oksági természetű fogalom.

Akár oksági, akár nem-oksági elméletet preferál a libertariánus, úgy vélem, az elgondolhatósági és a szerencse-probléma megoldását a szabad döntések fenomenológiájára kellene alapoznia. Ugyanis amikor szabadon választunk két opció közül, akkor ez a választás olyannak tűnik számunkra, mint ami előzetesen egyáltalán nem determinált, hiszen mindkét választási lehetőség egyaránt elérhetőnek látszik egészen a szándék kialakításáig. Ennek ellenére a választás pillanatában úgy tűnik, hogy én, a cselekvő határozom meg, és egyben kontrollálom, melyik cselekvési alternatívát igyekszem végrehajtani. Az előzetes determináltság hiánya és a kontroll jelenléte egyaránt jellemzi a szabad döntés fenomenóját, és ez a fenomén nem tűnik ellentmondásosnak.

Ez azért lehet jelentős megfigyelés, mert ha a szabadság fenomenológiája nem foglal magában ellentmondást, akkor a szabadságnak az a fogalma, amely *hűen tükrözi* annak fenomenológiáját, sem lehet ellentmondásos. Márpedig, semmi, ami létezik, a szó szoros értel-

mében nem lehet ellentmondásos, mivel ami egyidejűleg egymásnak ellentmondó tulajdonságokkal rendelkezik, az mind logikailag, mind metafizikailag lehetetlen. A szabadság fenoménja viszont létezik, ez jelenik meg számunkra a szabad választás folyamán, következésképpen sem a szabadság fenoménje, sem az azt hűen tükröző fogalom nem lehet ellentmondásos.⁸

Azt csak egy részletes fenomenológiai elemzés alapján lehetne megmutatni, hogy a szabad döntés és cselekvés élményében hogyan jelenik meg, és hogyan fér meg egymás mellett a lehetőségek nyitottsága és a cselekvő kontrollja. Jelen tanulmány célja nem az, hogy elvégezze ezt a leírást, hanem az, hogy megmutassa, a szabadság fenomenológiájának igazi jelentősége nem abban áll, hogy igazolja a szabad akarat létezésébe vetett hitet, hanem hogy alapot adjon a szabad akarat helyes fogalmának kialakításához. Ugyanakkor a tanulmány lezárásaként vázlatosan jelezném, hogyan segíthet a szabadság fenomenológiájának tüzetes elemzése a libertariánusokon.

Az egyes döntési helyzetekben a cselekvő számára úgy tűnik, mintha egynél több alternatíva állna nyitva előtte, és ezek egyformán elérhetőek volnának számára. Mindkét lehetséges döntés meghozatala egyformán lehetségesnek látszik. Amikor a döntés megtörténik, a cselekvő számára úgy tűnik, mintha ő lett volna a forrása a kialakított szándéknak. A szándék nem egyszerűen kialakul a cselekvőben, hanem ő hozza meg a döntést, és ezáltal alakul ki a szándék. Ráadásul a cselekvő a döntés során nem úgy tapasztalja vágyait, vélekedéseit és egyéb motivációs állapotait, mintha azok tőle független oksági erővel lennének felruházva. Ezeknek csak azért van bármiféle befolyása az eseményekre, mert a cselekvő hajlandó őket számításba

8 Ez a gondolatmenet nem analóg a zombi-érveléssel és az azt övező problémákkal. A zombi-érvelés azt próbálja megmutatni, hogy valaminek (a zombinak) az elgondolhatóságából következethetünk az elgondolt dolog lehetségeségére (a zombi lehetségeségére). Ezzel a gondolatmenettel szemben fel lehet vetni, hogy az elgondolhatóságból nem következik a lehetségeség, vagy azt, hogy a zombinak valójában nincs koherens, elgondolható fogalma. A fenti gondolatmenet viszont azt állítja, hogy valaminek a létezéséből következik, hogy ha létezik olyan fogalom, amely hűen leképezi azt, akkor a fogalom ellentmondásmentes és elgondolható. Az persze nyitott kérdés, hogy a szabadság fenoménja fogalmilag megragadható-e, és ha igen, akkor ez a libertariánus szabadságfogalomnak felel-e meg, vagy sem. A libertariánusok feladata fenomenológiai elemzés útján megmutatni, hogy mindkét kérdésre igenlő választ lehet adni.

venni és ezek alapján kialakítani szándékait. A szabadság fenomenológiája ezen a ponton tehát ellentmond az esemény-libertariánizmus szabadságelméletének, ahol a vágyak és a vélekedések a tőlük különböző döntéshozói éntől független oksági erővel bírnak.

Ám ami ennél is fontosabb: nemcsak arról van szó, hogy a döntés kialakítója a szabad döntések fenomenológiájának tükrében nem a cselekvő valamely motivációs állapota, hanem maga a cselekvő. Az is figyelmet érdemel, hogy a szabadság fenoménja nem olyan képet ad a döntésről, amiben a cselekvő (vagy tulajdonságai) előzetesen determinálnák, mi lesz a választás kimenetele, azaz hogy milyen szándékot alakít ki. A szándék kialakulása nem egyszerűen egy hosszadalmas oksági folyamat beérése. A cselekvő számára inkább úgy tűnik – különösen a kiélezett döntési helyzetekben –, hogy két dolog egy és ugyanabban a pillanatban következik be: egyrészt a cselekvő egyszer csak meghatározza, mi legyen a szándéka (dönt), másrészt rendelkezik a kialakított szándékkal. A szabad döntés fenomenológiája úgy tükrözi az eseményeket, mintha volna determináció és kontroll, de nem volna előzetes determináció és korábbi eseményekre utaló magyarázata a szabad döntések kimenetelének.

Ennek ellenére a cselekvő számára a döntés – amennyiben például nem akaratgyenge döntésről van szó – nem látszik irracionálisnak. A cselekvő az egyes, gyakran gyökeresen eltérő értékeket előmozdító cselekvési tervek előnyeinek és hátrányainak tudatában hozza meg a döntését, és a döntésben mintegy elköteleződik amellett, hogy – legalábbis az adott pillanatban – az egyik érték megvalósítására fog törekedni a másik rovására. Ha például valaki saját érdekét egy közeli barátjának érdekei elé helyezi egy adott helyzetben, akkor ha valaki számon kéri, miért úgy választott ahogyan, képes azzal a racionális válasszal szolgálni, hogy azért, mert úgy véli, mindenkinek elsősorban a saját érdekeit kellene szem előtt tartania. Ha viszont valaki azt kérdezi meg, hogy a saját érdek követése miért fontosabb mások érdekeinek figyelembevételénél, az illető számára racionálisnak fog tűnni a döntése még akkor is, ha nem ad erre további magyarázatot, csupán annyit mond, hogy azért, mert ez egyszerűen így van, ez egy amolyan alapvető igazság. Azaz valamely alternatíva megvalósítására irányuló döntés a cselekvő számára mindig racionálisnak tűnik, amennyiben az

adott helyzetben a legmagasabbrendűnek látszó érték megvalósítására tör, még akkor is, ha a cselekvő számára nem tűnik úgy, hogy van további magyarázata annak, miért éppen az tűnik számára a legmagasabbrendű értéknek, amelyik, és nem valamelyik másik. Következésképpen az a tény, hogy nincs magyarázata annak, hogy a döntés pillanatában miért értékelte az egyik értéket többre a másikonál – a cselekvés fenomenológiája szerint –, nem ássa alá a döntés feletti kontrollt. És ezért nem veszélyezteti a döntés fenomenológiája alapján a döntés feletti kontrollt az a tény, hogy a szándék megformálása és a szándék létrejötte teljesen egyidejű, és hogy nincsen korábbi eseményekre visszautaló kielégítő magyarázata annak, hogy miért éppen azt a szándékot alakította ki az ágens, amelyiket.

A fentiek alapján észszerű amellet is érvelni, hogy a döntés fenomenológiája alátámasztja az ágens-okozás és a nem-oksági elméletek egy-egy aspektusát, és ezeket egyesítve kínál megoldást a szerencse-problémára. A szándékkialakítás racionalitásának kérdésében valóban az az alapvető, hogy a kialakítandó szándék célra irányul, mégpedig egy más, releváns értékeknél magasabbra értékelt cél megvalósítására. Ha a cselekvés egy ilyen cél alá rendelődik, akkor a racionalitás szempontjából nem számít, hogy a döntés pillanatában történt-e az adott érték felértékelése a többi cselekvési alternatívához tartozó értékkel szemben, vagy ez már korábban lejátszódott. Ennyiben minden libertariánusnak érdemes megszívlelnie a nem-oksági libertariánusok célközpontú elemzéseit. Ám az is fontos, hogy a cselekvő döntése feletti kontroll nem feltétlenül kerül veszélybe akkor sem, ha az értékek közötti választás annyiban önkényes, hogy nem magyarázható kielégítően korábbi vélekedésekkel, vágyakkal és más motivációs állapotokkal, hogy valaki miért *A* értéket tartja inkább szem előtt *B* helyett. Ugyanis ha ez a választás valóban a cselekvő önkényes tevékenysége, és nem pusztán egy véletlenszerű esemény, akkor a szükséges kontrollt ez az önkényes tevékenység már önmagában biztosítja, jóllehet ennek már nincs további racionális magyarázata. Ezért érdemes az ágens-okozás libertariánus elméletét követni abban a tekintetben, hogy a választás kimenetelének végső oka és magyarázata nem valamilyen cél, vélekedés vagy vágy, hanem maga a cselekvő. De hangsúlyozom, a cselekvések fenomenológiája

szerint ez a fajta, a racionalitással kielégítően nem megragadható önkény nem veszélyezteti a döntések feletti kontrollt.

Mint említettem, ez a leírás a szabadság fenomenológiájának csupán vázlatos képét nyújtja, itt pusztán jelezni akartam, számomra miért tűnik az elgondolhatósági és a szerencse-probléma ígéretes megoldásának a szabadság fenomenológiai fogalmának használata. A probléma valós megoldásához azonban a fentieknél részletesebb, pontosabb és a lehetséges ellenvetésekkel számoló elemzésre van szükség.

Hivatkozások

- Bernáth László – Paár Tamás 2017. Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben? *Magyar Filozófiai Szemle* 61/2, 9–30.
- Bernáth László 2014a. A szabadság rejtélye. *Elpis* 8/1, 19–33.
- Bernáth László 2014b. Egy fenomenológiai ellenérv a perdurantizmussal szemben. *Különbség* 15/1, 79–93.
- Bernáth László 2018. A szabad akarat libertariánus elméletei. *Elpis* 11/1, 121–145.
- Campbell, Charles Arthur 1957. *On Selfhood and Godhood: The Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews During Sessions 1953–54 and 1954–55*. London: Allen & Unwin.
- Deery, Oisín 2015. The Fall From Eden: Why Libertarianism Isn't Justified By Experience. *Australasian Journal of Philosophy* 93:2, 319–334.
- Dennett, Daniel C. 1984. I could not have done otherwise – so what? *The Journal of Philosophy* 81/10, 553–565.
- Double, Richard 1991. *The Non-Reality of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Honderich, Ted 1988. *A Theory of Determinism*. Oxford, Oxford University Press.
- Horgan, Terry 2011. The Phenomenology of Agency and Freedom: Lessons from Introspection and Lessons from Its Limits. *Humana. Mentis* 15, 77–97.
- Horgan, Terry 2012. Introspection about Phenomenal Consciousness: Running the Gamut from Infallibility to Impotence. In: D.

- Smithies – D. Stoljar (szerk.): *Introspection and Consciousness*. New York, Oxford University Press, 405–22.
- Lehrer, Keith 1960. Can We Know that We Have Free Will by Introspection? *The Journal of Philosophy* 57/5, 145–57.
- Levy, Neil 2011. *Hard luck: How luck undermines free will and moral responsibility*. Oxford, Oxford University Press.
- Lockie, Robert 2018. *Free Will and Epistemology. A Defence of the Transcendental Argument for Freedom*. London, Bloomsbury.
- Mele, Alfred R. 2006. *Free will and luck*. New York, Oxford University Press.
- Nahmias, Eddy – Morris, S. – Nadelhoffer, T. – Turner, J. 2004. The Phenomenology of Free Will. *Journal of Consciousness Studies* 11/7–8, 162–79.
- O'Connor, Timothy 1995. Agent Causation. In T. O'Connor (szerk.): *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York, Oxford University Press, 173–200.
- Pereboom, Derk 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford, Oxford University Press.
- Reid, Thomas 1788. *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh, Bell & Robinson.
- Sehon, Scott 2013. Epistemic Issues in the Free Will Debate: Can We Know When We Are Free? *Philosophical Studies* 166/2, 363–80.
- Smilansky, Saul 2000. *Free Will and Illusion*. New York, Oxford University Press.
- Swinburne, Richard 2011. Dualism and the determination of action. In R. Swinburne (szerk.): *Free will and modern science*. Oxford, Oxford University Press, 63–83.
- Szombath, Attila 2009. *A feltétlen és a véges*. Budapest: Kairosz Kiadó
- van Inwagen, Peter 1983: *An essay on free will*. Oxford, Clarendon Press.