

ÉΛΠΙΣ

ELPIS Filozófiai folyóirat
2009. III. évfolyam 2. szám



ÉLPIΣ

E L P I Σ

2009. III. évfolyam 2. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.

Felelős szerkesztő:

Galba Zsolt

Szerkesztők:

Krizsán Viktor

Rosta Kosztasz

Szerkesztőbizottság:

Gulyás Péter

Somodi Gergő

Tóth Zita Veronika

Varga Péter

Lektorálta:

Orthmayr Imre

Borító:

Fazekas Réka

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com

<http://www.elpis.hu>

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2009 októberében 200 példányban.

Megjelent az ELTE Rektori Hivatala, az ELTE EHÖK és az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.



Előszó / 3

FARKAS TAMÁS: *Descartes és a test–lélek együttműködés.
A karteziánus dualizmus végső erőpróbája* / 5

KÉKEDI BÁLINT: *Descartes és Arnauld az ideákban
fellelhető materiális hamisságról* / 37

SÓLYOM FLÓRA: *A gyökéres rossztól egy
morális antropológia felé* / 57

SZECSÓDY KRISTÓF: *Folyamatosságok Wittgenstein műveiben* / 77

ZÁGONI RITA: *Fatalizmus vagy tervezés –
Hayek kulturális evolúciós elméletei* / 99

ZIEGLER ZSOLT: *Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve –
a Frankfurt-típusú példák* / 123

◀ ELŐSZÓ

Nagy örömmel nyújtjuk át a kedves Olvasónak az *Elpis* legújabb, ötödik számát. Jelen kötet a 2009. április 16-18. között, Budapesten megrendezett XXIX. Országos Tudományos Diákköri Konferencia kiemelkedő dolgozatainak antológiája.

Korábbi OTDK-különszámunkkal ellentétben, melyben csak az ELTE hallgatóinak dolgozataiból válogattunk, ezúttal igyekeztünk minden díjazott munkát megismerni. Törekvésünket, hogy minden jól sikerült munkát publikáljunk, nem sikerült teljesen megvalósítanunk, de ígéretet tehetünk arra, hogy következő számunkban olvashatóak lesznek azon írások, melyek ebből a válogatásból hely vagy idő hiányában kimaradtak. Ami a beérkezett dolgozatokat illeti, természetesen figyelembe vettük a zsűri által felállított, szóbeli teljesítményeket is figyelembe vevő sorrendet, de írásbeli munkákra vonatkozó elvárásainkból nem engedhettünk. Így fordulhatott elő, hogy esetenként nem díjazott írást részesítettünk előnyben a helyezést elért dolgozatokkal szemben.

Szeretnénk köszönetet mondani Orthmayr Imrének, nem csak számunk létrehozásában, hanem a hallgatók konferenciára való felkészülésében nyújtott segítségével is.

Az induló ELTE-s hallgatók névsora és a filozófia tagozatok végeredménye az utolsó oldalakon, a függelékben olvasható.

A szerkesztők

Farkas Tamás

1987-ben születtem Miskolcon. 2006-ban érettségiztem a miskolci Avasi Gimnáziumban, ez év szeptembere óta az ELTE BTK szabadbölcészet alapszakos filozófia szakirányos hallgatója és az Eötvös József Collegium tagja vagyok. Az évben felvételt nyertem filozófia MA-ra. 2009. áprilisában a XXIX. OTDK-án a „Descartes és a test-lélek együttműködés. A karteziánus dualizmus végső erőpróbája.” című, Dr. Faragó-Szabó István témavezetésével írt dolgozattal különdíjat szereztem. Az írásban a test-lélek interakció descartes-i magyarázatait veszem sorra, és arra próbálok rávilágítani, miért volt sikertelen a karteziánus rendszerben az együttműködés magyarázata.

Farkas Tamás

◀ Descartes és a test–lélek együttműködés. A karteziánus dualizmus végső erőpróbája

I. Bevezetés

Az a kérdés, hogy gondolataink, lelki tevékenységeink, illetve testünk között milyen kapcsolat és korreláció van, hogyan befolyásolja egyik a másikat, a filozófia egyik legrégibbi problémája. A test és lélek között fennálló viszony az antik filozófusokat éppúgy foglalkoztatta – ha a fogalmi keret, amiben megfogalmazták más is volt –, mint a 20. század gondolkodóit. Ez a kérdés az újkorban legkiéleztettebb formában és talán a legnagyobb téttel Descartes-nál jelentkezik, és mivel a karteziánus filozófia egyaránt meghatározó tényezője az újkori és a mai filozófiai gondolkodásnak, ezért a pszichofizikai problémát érdemes Descartes rendszerében szemügyre venni. Az alábbi dolgozatban a karteziánus interakcionizmus legfőbb jellemzőit kísérlem meg felvázolni. Megpróbálok láthatóvá tenni, hogyan kerül feloldhatatlan ellentmondásba egymással a gondolkodó és a kiterjedt szubsztancia pregnáns elkülönítése, valamint a test–lélek együttműködésnek descartes-i magyarázata. A két szubsztancia éles megkülönböztetéséből adódó problémákat a Regius-affér segítségével kívánom bemutatni, ezután körvonalazom, ahogy az interakcionizmus problémája fokozatosan kicsúszik a descartes-i metafizika keretei közül, és átkerül az etikában vizsgálendő témák közé. Célom annak demonstrálása, hogy elsősorban a karteziánus okság-felfogás teszi kezelhetlenné a test és a lélek között zajló együttműködést, és végső soron ez vezet majd oda, hogy *A lélek szenvedélyeiben* Descartes voltaképp feladja az elme legfőbb jellemzőjét, az inkorporalitást. A dolgozat tehát elsősorban ebből az aspektusból kívánja vizsgálni a karteziánus interakcionizmust. A Regius-vita áttekintése után arra szeretnék kitérni, miért nem volt mindegy Descartes számára, hogy pusztán eszes, vagy pedig eszes és érző lelket ültet a testi gépezetbe, majd az *Erzsébet-levelek* és *A lélek szenvedélyeinek* a problémánkhoz kapcsolódó gondolatainak elemzése előtt azt kívánom szemügyre venni, milyen szerepet játszik Isten a test és lélek interakciójában. Hogy csupán a megadott témakörre fókuszáljak, olyan, a dualizmus szempontjából lényeges témákat, mint a rendkívül összetett descartes-i észlelés-elméletek,¹ vagy a szintén túlzottan sok irányba vezető szenvedély-elméletek² csak érintőlegesen tárgyalok. A két szubsztancia együtt-

1 Lásd: Anthony KENNY (1999.): „Descartes the Dualist.” *Ratio*. Vol. XII.

2 Lásd: Robert C. RICHARDSON (1982.): „The Scandal of Cartesian Interactionism.” *Mind*. Vol. 91. 29. skk. o. Továbbiakban: RICHARDSON (1982.)

működésére vonatkozó descartes-i elképzéseket a különböző művekben egy olyan „folyamatként” kívánom bemutatni, melyben egyre nagyobb szakadék nyílik köztük, és ez végső soron lehetetlenné teszi a köztük lévő kölcsönhatás adekvát magyarázatát. Descartes számára csak két út lehetséges. Vagy szilárdan tartja magát a *res cogitans* és a *res extensa*, rendszere számára nélkülözhetetlen elkülönítéséhez, és ekkor képtelen lesz a kölcsönhatás világos értelmezésére. Vagy pedig nyíltan, esetleg kevésbé nyíltan, de feláldozza azt az elképzést, hogy éles distinkció húzható a test és lélek közt; így viszont képes lesz az együttműködés olyan explikációját adni, amely megfelel az általa felállított oksági elméletnek és a mechanika törvényeinek.

Első lépésként azt kell tisztáznunk, hogy Descartes természetfelfogásából, és az emberi természetről vallott nézeteiből miként következik a dualizmus³, és mik ennek a felfogásnak a konstitutív jellemzői. Ehhez nem árt – legalább körvonalaiiban – rögzíteni a descartes-i filozófia kiindulópontjait és célkitűzéseit, melyek alapvetően befolyásolták a test és lélek kapcsolatáról vallott elképzéseit. Röd szerint Descartes, csakúgy mint sok kortársa, meg volt arról győződve, hogy az egyre dinamikusabban fejlődő természettudományos elméletek képesek a világ helyes leírására. Az első tudományra így a XVII. századtól egy új feladat hárult: igazolnia kellett a tudományos megismerés egzaktságát és hitelességét. A racionalista tudományok mintaképe az axiomatikusan felépített geometria lett. Ha a világ a geometriai szabályoknak megfelelően épül fel, akkor elmondhatjuk, hogy egy racionálisan „berendezett” kozmoszban élünk, ahol az ész képes a valódi megismerésre.⁴

Ám a természettudományokkal való foglalatzkodás messzebbre mutat, mint a világ egyszerű megismerése. A különböző tudományágak valójában egységes rendszert alkotnak, mely rendszer alapja a metafizika. A tudományok fájának törzsét a fizika, ágait pedig a mechanika, az orvostudomány és az etika jelentik. Ezek közül az etikának kitüntetett szerep jut, hiszen „*az erkölcsstan (...) a bölcsesség legvégső fojka.*”⁵ A tudományok művelésének végső célja tehát az etika, amely hozzásegíti az embert a helyes életvezetés lehetőségéhez. Előljáróban szeretném megjegyezni, hogy ennek az alkalmazott, gyakorlati etikának nélkülözhetetlen feltétele lesz az, hogy a test és a lélek között valamilyen kapcsolat álljon fenn. Ám jelen pillanatban még csak ott tartunk, hogy Descartes-nak meg kell alapoznia a természettudományok működésének jogosultságát, ehhez pedig meg kell találnia a filozofálás új princípiumát. Ezzel el is jutottunk problémánk kiindulópontjá-

3 Descartes racionalista olvasatainak rövid összefoglalását lásd: David YANDELL (1999.): „Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body.” *British Journal for the History of Philosophy*. 72. 199. skk. o. Továbbiakban: YANDELL (1999.)

4 Wolfgang RÖD (2003.): *Hagyomány és újítás a filozófiában*. Szerk.: Boros Gábor. Áron Kiadó, Budapest, 13., 27. skk. o. Továbbiakban: RÖD (2003.)

5 René DESCARTES (1998.): *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Osiris Kiadó, Budapest, 16. o. Továbbiakban: DESCARTES (1998.)

hoz. Az új bizonyosság, a *Cogito ergo sum* megfogalmazása csak akkor válik lehetségessé, ha Descartes élesen elkülöníti egymástól a testi és a gondolkodó szubsztanciát. A két szubsztancia közti distinkció megalapozását a *Harmadik Elmélkedés*ben megfogalmazott igazságkritérium alkalmazása teszi lehetővé, az nevezetesen, hogy mindkettő létezését világosan és elkülönítetten belátjuk. Ez pedig azt jelenti, hogy a kétfajta létező képes egymástól függetlenül fennállni. A megkülönböztetésre azért van szüksége, mert csak így lesz lehetséges az egyetlen kétségbevonhatatlanul biztos ismeret, a *cogito*-tétel megfogalmazása. A módszeres szkepszis során ugyanis Descartes eljutott odáig, hogy minden kiterjedt dolog létezését kétellyel lehet illetni. A viasz hasonlat segítségével kitűnően szemlélteti, hogy a materiális szubsztanciák attribútumai folyamatos változásban vannak, így nem lehet őket az érzékek segítségével megismerni. Ezzel szemben áll a gondolkodó szubsztancia, melynek létezéséhez a *cogito* kimondása után már semmilyen kétség nem férhet, és melynek működését könnyedén megismerhetjük. Ha tehát nincs meg a kétfajta létező szigorú elhatárolása, akkor lehetetlen, sőt egyenesen értelmetlen a gondolkodás meglétét abszolút bizonyossággként felfogni, így pedig az a veszély fenyegetne, hogy elvessz az új filozófia első alapelve.

Vagyis a megkülönböztetés Descartes rendszerében szükségszerű, viszont problémák tömegét veti fel, melyek közül kétségtelenül az a legsúlyosabb, hogy felfoghatatlanná válik a *res cogitans* és a *res extensa* közti együttműködés.⁶ Ahogy az a *Második Elmélkedés*ből is kiderül, Descartes csak az anyag olyan tulajdonságait ismeri el valóságosnak, melyek geometriailag meghatározhatóak. A másik oldalon hasonló a helyzet a *res cogitans*-szal, melynek attribútumai tekintetében semmi köze a kiterjedéshez.⁷ Igaz ugyan, hogy velünk született mentális geometriánk révén elménk tartalmazza a kiterjedés *fogalmát*, de ettől még a két szubsztanciának nem lesz közös tulajdonsága, hiszen a *fogalom* maga is szellemi természetű dolog. Az ember pedig egy minden tekintetben kitüntetett létező, a két szubsztancia kompozituma,⁸ mely-

6 Itt csupán utalás szinten említjük meg azt, hogy a két különböző lényegű létező megkülönböztetése természetesen jóval idősebb Descartes-nál. Ám ahogy Rozemond megjegyzi, a filozófia történetében Descartes-ra hárul először az a feladat, hogy a két szubsztancia közti együttműködést is megmagyarázza. A megkülönböztetés rövid történeti áttekintéséhez lásd: Marleen ROZEMOND (1999): „Descartes on Mind-Body Interaction: What’s the Problem?” *Journal of the History of Philosophy*, 37., 437-444. o. Különösen: 442. o. Továbbiakban: ROZEMOND (1999.)

7 Cottingham a kartezianizmus egyik fő problémáját abban látja, hogy Descartes az elmét megfosztja a kiterjedéstől, márpedig – írja Cottingham – a neurofiziológiai kutatások ezt egyértelműen cáfolták. Véleményem szerint a kérdés illetően megközelítése nem a legmegfelelőbb. Indokolatlannak és jogosulatlanak tartom ugyanis Descartes vagy bármely régebbi gondolkodó bizonyos elméleteinek helytelenné és diszkreditálttá tételét az adott filozófus rendszerén belül, csak mert a későbbi tudományos eredmények meghaladták tették azokat. John COTTINGHAM (1985.): „Cartesian Trialism.” *Mind*. Vol. 94. 218. o. Továbbiakban: COTTINGHAM (1985.)

8 René DESCARTES (1994.): *Elméletkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Atlantisz Kiadó, Budapest. Lásd: 91., 106. oldalak. Továbbiakban: DESCARTES (1994.)

nek észbeli belátással tudomása van a matériáról, továbbá reflexió útján megfigyelheti tudatának működését. A mindennapi tapasztalat azt mutatja, hogy test és szellem hatnak egymásra,⁹ vagyis kétirányú ok-okozati viszony van köztük. Ám Descartes kauzalitásról vallott felfogása elvileg lehetetlenné teszi, hogy a semmilyen közös sajátossággal nem rendelkező két szubsztancia között bármilyen kölcsönhatás legyen. „A természetes világosság révén nyilvánvaló, hogy a teljes ható okban legalább annyi realitásnak kell benne rejlenie, mint ugyanezen ok okozatában.”¹⁰ Továbbá: „Mert mindenki által elfogadott és igaz axióma az, mely szerint az okozat hasonló az okhoz.” És: „Az ok csak olyasmint képes létrehozni, ami hasonlít hozzá.”¹¹ Ezeknek a megfogalmazásnak van egy fontos konnotációja: az oksági korreláció csak akkor lehetséges, ha oknak és okozatnak van legalább egy közös attribútuma.¹² Ugyanakkor Dutton azt is hangsúlyozza, hogy egy adott szubsztanciának csak *egyetlen* alapvető attribútuma lehet, amely meghatározza a szubsztancia lényegét és természetét. Mármost ha a testi és a lelki szubsztancia mindössze egy-egy egymással *ellentétes*¹³ alapvető tulajdonsággal rendelkezik, és más attribútumuk nem lehet, akkor nincs

9 Az *Elmélkedések* hajóskapitány hasonlata, és a fantomfájdalmak léte ezt egyértelműen alátámasztja.

10 DESCARTES (1994.) 51. o. Az ok és az okozat közti viszonyról lásd még a 198. *Alapelvet*.

11 DESCARTES (1994.) 64. o. 14. lábjegyzet

12 Richardson az Erzsébet hercegnőnek magyarázatul adott súly-analógiából egy megfontolandó következtetést von le, amely némileg árnyalja a kartezianus oksági modellről alkotott elképzeléseinket. Eszerint Descartes számolt egyfajta nem-mechanikai jellegű okozással is, amely például a tárgyak zuhanásánál játszik szerepet. Felmerülhet a kérdés, hogy vajon ez a következtetés nem teszi-e rendkívül egyszerűen explikálhatóvá a két lényeg közti interakciót. Véleményem szerint ezt a kétségkívül jogosan levonható konklúziót két okból nem lehet a test-lélek probléma bármilyen fajta megoldási lehetőségének tekinteni. Egyrészt nyilvánvaló, hogy ha el is fogadjuk a nem-mechanikai alapú kauzalitás létezését, a két különböző, ellentétes attribútumokkal bíró szubsztancia közti kölcsönhatás ettől még nem válik egy csapásra megmagyarázottá és érthetővé. Másrészt maga az egész hasonlat is csupán egy kísérlet az együttműködés szemléltetésére, így az ebben megjelenő alternatív oksági elmélet nem alkalmazható az interakció rejtélyének megoldására. Az analógia mindössze annyit állít, hogy *lehetséges* közvetlen érintkezés nélküli hatás, ez azonban még egyáltalán nem kapcsolja ki, és nem írja fölül a descartes-i oksági elmélet releváns kikötéseit. RICHARDSON (1982.) 23-24. o. Vö.: jelen dolgozat 23-24. o. különösen 84. lábjegyzet.

Daniel Garber ugyanakkor annak kimutatásán fáradozik, hogy Descartes Erzsébet-levelekben kifejtett mozgásemellete sehogyan sem egyeztethető össze a filozófus többi művéből kiolvasható mozgáskonceptiókkal, és így az ezekből szublimálódott oksági modellel sem. Garbernek elsősorban az *Alapelvekre* és a Henry More-hoz írott levelekre támaszkodó értelmezése szerint a fizikai testek mozgása és egymásra hatása végső soron a világ permanens újrateremtőjére, azaz Istenre mint primer okra vezethető vissza. Itt viszont ugyanaz a kérdés vehető fel, mint a lélek-test viszony kapcsán: hogyan képes egy kiterjedés nélküli szubsztancia fizikai jellegű mozgásokat előidézni? Garber Descartes-nak egy 1649. április 15-én More-hoz írott levelére hivatkozva amellet érvel, hogy a kiterjedt dolgok Isten által történő mozgatásának megértése Descartes-nál az elme-test kölcsönhatásból deriválódik. Vö.: jelen dolgozat 84. lábjegyzet. Daniel GARBER (2001.): *Descartes' Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge University Press. 180. skk. o. Továbbiakban: GARBER (2001.)

13 Lásd: Blake D. DUTTON (2003.): „Descartes's Dualism, and the One Principal Attribute Rule.” *British Journal for the History of Philosophy*. Volume 11. no. 3. 407. skk. o. Továbbiakban: DUTTON (2003.), valamint YANDELL (1999.) 200. o., RICHARDSON (1982.) 29-30. o.

egyetlen közös tulajdonságuk sem, amely lehetővé tenné kauzális kapcsolatot.¹⁴ A szellem test nélküli, az anyag testetlen. Hogyan állhat fenn a két teljesen eltérő entitás között bármiféle kölcsönhatás, úgy, hogy közben a mechanikai törvények sem sérülnek?¹⁵

II. A reális distinkció problémája. Descartes és Regius szembenállása

„A létezéshez nincsen szükségünk kiterjedésre, [...] sem bármiféle olyan dologra, amit a testnek tulajdoníthatunk” – mondja Descartes a 8. *Alapelvben*.¹⁶ Világosan látható, hogy Descartes az *emberi* létezését itt a gondolkodással azonosítja,¹⁷ a gondolkodás pedig a lélek tevékenysége. Az idézett passzus azt sugallja, hogy a lélek képes a testtől független létezésre, és amennyiben Descartes konzekvens kíván maradni, akkor ennek a fordítottja is igaz kell legyen, azaz a test is létezhet a lélek jelenléte nélkül. A *res cogitans* és a *res extensa* között reális distinkció áll fenn, vagyis olyan szubsztanciákkal van dolgunk, melyeket el lehet gondolni önmagukban, melyek képesek önmagukban

14 DUTTON (2003.) 395–396. o. Annak rögzítésére, hogy egy szubsztanciának egyetlen fő attribútuma lehet, azért van szükség, hogy amikor testből és lélekből álló létezőre tekintünk, akkor két különböző szubsztanciát, ne pedig egy szubsztanciának két attribútumát lássuk. Ez a Dutton által kiemelt tétel expliciten csak az 53. *Alapelvben* kerül kimondásra, ugyanakkor nélkülözhetetlen a reális distinkciónak az *Elméletkérdésekben* kifejtett argumentációjához.

15 Többek között az ok és az okozat közti különbség versus hasonlóság problémájának érzékeltetéséhez vezet be Rozemond a „*Heterogeneity Problem*” helyett a „*Dissimilarity Problem*” terminusokat. A két szubsztancia heterogenitása elsősorban eltérő ontológiai státuszukra vonatkozik, de nem ez okozza a kölcsönhatással kapcsolatos nehézségeket. A *Dissimilarity Problem* kiindulópontja az, hogy a testben kizárólag mechanikai minőségek lehetnek, az egyéb minőségek csak az elmében jelennek meg. Így oda lyukadunk ki, hogy a test és a lélek alapvetően *különböző* természetű entitások, és a testben lezajló, a mechanikai törvényekkel könnyedén magyarázható változások semmiben nem hasonlíthatnak az elmében okozatként fellépő állapotokra, melyeket már nem lehet a mozgástörvények szabta magyarázati térbe préselni. Descartes tehát nem aggódik amiatt, hogy a testi mozgások okozata egy idea lesz az elmében, „csupán” azt köti ki, hogy az ideának különböznie kell a testi októl, és így eltérő magyarázati módoknak kell rájuk vonatkoznuk. A *Dissimilarity Problem* ezt a magyarázati szakadékot hangsúlyozza. ROZEMOND (1999.) 451. skk. o., különösen 454. o.

16 DESCARTES (1998.) 28. o. A két szubsztancia éles elkülönítését lásd még: René DESCARTES (1994.): *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Ictus Kiadó, Szeged. 32. o. Továbbiakban: DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*

17 Ennek a következtetésnek a levonásához igénybe kell vennünk egy itt nyíltan ki nem mondott premisszát, az egész cogito-érvet. A „gondolkodom, tehát vagyok” tétel önmagában azt bizonyítja, hogy bizonyos mentális jellegű tevékenységek meglétéből következtethetünk létezésünkre, azt viszont egyáltalán nem zárja ki, hogy testi folyamatok fennállásából ne jussunk ugyanerre a konklúzióra. Ezért Descartes-nak ebben az alapelvben ki kell zárnia azt, hogy fiziológiai tények létezéséből saját létezésre következtessék. A cogitót figyelembe véve ezt a megfogalmazást ekvivalensnek kell tekintenünk azzal, hogy „A *gondolkodáshoz* nincsen szükségünk kiterjedésre...”

is létezni.¹⁸ Önként adja magát a kérdés: hogyan lehetséges a két szubsztancia közötti együttműködés?¹⁹ A kölcsönhatás problémája volt az a pont, ahonnan a két barát, Henricus Regius és Descartes vitája kiindult, mely disputa végül a barátság végéhez, és kölcsönös vádaskodáshoz vezetett.²⁰

Regius a *Fundamenta physices* című 1646-ban megjelent művében elkötelezi magát a descartes-i anyagtalán lélek és a két szubsztancia közötti éles különbség megtételének szükségessége mellett. Van azonban egy első pillantásra jelentéktelennek tűnő különbség kettőjük között. Descartes szerint a reális distinkció érvekkel bizonyítható, deduktívan levezethető szükségszerű tény, amely egyrészt elkerülhetetlenül következik a módszeres széksziszből, amennyiben a tárgyi világ létezőit kétellyel illehetjük, míg a gondolkodásra evidenciaként tekinthetünk; másrészt az elválasztás elkerülhetetlen a cogito kimondásához, és annak bizonyításához, hogy az isteni garancia miatt rendel-

18 Lásd még: René DESCARTES (2000.): *Értekezés a módszerről*. Ford.: Boros Gábor. Műszaki Könyvkiadó, Budapest 43. o. Továbbiakban: DESCARTES: *Értekezés*. Dutton arra hívja fel a figyelmet, hogy a két reálisán különböző szubsztancia létezéséhez elegendő az, ha képesek vagyunk elgondolni őket. A létezés eme meglehetősen tág feltételekhez kötése abból következik, hogy a szubsztancia oly mértékben fonódott össze legfőbb attribútumával, hogy csak az absztrakció szintjén lehet őket elkülöníteni egymástól. DUTTON (2003.) 398. o.

Az önmagukban történő elgondolhatóság mellett a *Hatodik Elmélkedés*ben Descartes még egy érvet felhoz a két szubsztancia reális distinkciójá mellett, mely argumentáció a test osztható és a lélek oszthatatlan voltán alapul. DESCARTES (1994.) 103-104. o. Yandell ugyanakkor megjegyzi, hogy a test osztható volta egyáltalán nem olyan kézenfekvő, mint amilyennek első pillantásra tűnik. Egy Denis Mesland-hoz írott levélre támaszkodva (melyben Descartes az egyén önazonosságának egyik biztosítékát a test és a lélek összefonódásában látja) Yandell amellett érvel, hogy az emberi test bizonyos értelemben oszthatatlan, amennyiben a vele unióban lévő lélek folytonosan ugyanaz marad. Így például egy amputált ember elveszti a testét alkotó anyag egy bizonyos részét, ám teste abból a szempontból mégis egységes és ugyanaz marad, hogy a maradék anyag ugyanúgy összefonódva marad a lélekkel. A. O. Rorty viszont helyesen ismeri fel, hogy Isten permanens világtéremtései miatt magának az elmének a numerikus azonosságát is problematikus megérteni. YANDELL (1999.) 212. o., illetve DENNIS DES CHENE (2001.): *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. Cornell University Press, Ithaca. 145. o. Továbbiakban: DES CHENE (2001.), Amélie Oksenberg RORTY (1996.): „Cartesian Passions and the Union of the Mind and Body.” In.: *Essays on Descartes' Meditations*. Ed.: Amélie Oksenberg Rorty. University of Chicago Press. 515. o. Továbbiakban: A. O. RORTY (1996.) Vö.: jelen dolgozat 104. lányszegyet.

19 Des Chene szerint bizonyos értelemben maga Descartes vágja el a kérdés megválaszolása előtt az utat azzal, hogy az *emberi testet* kizárólag *res extensa*-ként, az *emberi lelket* pedig kizárólag *res cogitans*-ként fogja fel. A két szubsztancia ugyanis önmagában semmi olyat nem tartalmaz, mely alapján össze kellene kapcsolódnuk egymással, így az ember mint szubsztancianális kompozitum létezése úgymond „indokolatlan”. DES CHENE (2001.) 148. o. Rodis-Lewis szintén ebben a redukcióban látja az együttműködés magyarázatának legfőbb akadályát, mely redukció kiküszöbölésének, elhagyásának igénye különböző poszt-kartezianus elméleteket (okkazonalizmus, paralelizmus, harmonia praestabilitae) hívott életre. Genevieve RODIS-LEWIS (1998.): „Descartes and the Unity of the Human Being.” In.: *Descartes*. Ed.: John Cottingham. Oxford University Press, 1998. Továbbiakban: RODIS-LEWIS (1998.) 197. o.

20 Descartes ateizmussal, a hobbes-i materialista lélekfelfogás elfogadásával vádolta az orvostudomány doktorát. DESCARTES (2000.) 69. o., Catherine WILSON (2000.): „Descartes és a testi természetű elme: A Regius-vita tanulságai.” In: *Kortársunk Descartes*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Áron Kiadó, Budapest. 307. o. Továbbiakban: WILSON (2000.)

kezhetünk a külvilágra vonatkozó adekvát ismeretekkel. Regiusnál más a helyzet: az orvos a test és a lélek közti különbséget esetlegesnek, észérvekkel igazolhatatlannak tekinti,²¹ a distinkció csak a kinyilatkoztatás segítségével fogható fel. Regius megfogalmazásában: „Tévednek [...], akik azt állítják, hogy az emberi elme számunkra világosan és elkülönítetten megragadható olyan dologként, amely szükségképpen valósággal különbözik a testtől.”²² Ebből a megjegyzésből még nem következik az, hogy Regius tagadná az elme létezését, mindössze annyit állít, hogy az emberi elme csak a testtel együtt fogható fel. Regius nem valamilyen materiális természetű dolognak tartja a gondolkodó szubsztanciát; inkább azt hangoztatja, hogy az elme működését csak a testi folyamatokkal együtt ragadhatjuk meg. Az orvosprofesszor úgy tekintett a gondolkodás folyamatára, mint a test és a lélek együttes működésére.

Erre reagálva Descartes azzal vádolta Regiust, hogy pontosan a test és lélek közt szoros kapcsolat felismerése vezette őt arra a helytelen álláspontra, hogy a lelket a test módusának tekintse. Descartes pontosan ennek elkerülése végett zárta ki az elme attribútumai közül a gondolkodást; kijelentve, hogy az elme gondolkodó és kiterjedés nélküli szubsztancia.²³ Descartes akkor tud meggyőzően érvelni amellet, hogy a test és a lélek két önálló szubsztancia, nem pedig egymás módusai, ha az elméből a kiterjedést, a testből pedig a gondolkodást zárja ki. Ezzel kapcsolatban Regius álláspontja valóban félreértésekre adhat okot. Amennyiben az emberi elme mentális állapotai az anyag közvetlen fizikai diszpozícióival vannak kapcsolatban, akkor a reális distinkció elve, az a tétel, hogy az elme független a testtől, bizonyos mértékben sérül. A *Fundamenta Physices*-ben Regius amellet érvel, hogy lehetséges az elmét szubsztanciaként megragadni, ám az is elképzelhető, hogy a gondolkodás a testi szubsztancia módusza,²⁴ sőt *Programma* című írásában az elmét a test „második attribútumának” is nevezi.²⁵ Talán érthetőbbé válik, hogy a gondolkodást móduszként kezeli, ha ezt a tanítást összekapcsoljuk az ún. „járulékos létezőkről” szóló elméletével. A lelket kezelhetjük önálló szubsztanciaként addig, amíg független a testtől. Ám mihelyt egyesül a testtel, már járulékos létezőről beszélünk, melyben a gondolkodás a kiterjedt szubsztancia módusává válik. A „járulékos létezők” tanításával kapcsolatban két probléma is felmerülhet, melyek gyökere ugyanaz: az elmélet megkérdőjelezi a két lényeg közti reális distinkciót. Egyfelől ugyanis az

21 DUTTON (2003.) 405. o. Descartes szerint természetesen a két lényeg közti, az ember esetében fennálló „szubsztanciális unió” is szükségszerű tény. Idézi: YANDELL (1999.) 205. o. (AT III 508/CSMK III 209). A szubsztanciális unióval kapcsolatban lásd: YANDELL (1999.) 209. skk. o.

22 René DESCARTES (2000.): *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Osiris Kiadó, Budapest. 70. o. Továbbiakban: DESCARTES (2000.)

23 DUTTON (2003.) 401-402. o. Ugyanakkor – teszi hozzá Dutton –, ha az elmét pusztán a test módusának tekintjük, fennáll annak a veszélye, hogy az elméből nem lehet egyértelműen kizárni a kiterjedést, holott a reális distinkció ezt egyértelműen megköveteli. (Természetesen ez fordítva is érvényes.)

24 WILSON (2000.) 310. o.

25 DUTTON (2003.) 406. o.

a helyzet, hogy ha a működésben lévő gondolkodás a test módusza, a két szubsztancia elkülönítettségéé mégse olyan éles, mint amilyen kellene, hogy legyen. Másfelől viszont az is felvethető, hogy vajon nem célszerűbb-e ezt a testből és lélekből álló „járulékos létezőt” egy harmadik szubsztanciának tekinteni.²⁶ Descartes – ragaszkodva az *53. Alapelv*ben kimondott tételéhez – azért támadja Regiust, mert annak feltételezése, hogy a gondolkodás és a kiterjedés egy szubsztanciának két különböző attribútuma, egyenlő azzal, mintha azt az abszurd állítást tennénk, hogy „egy és ugyanazon dolog két különböző természettel rendelkezik”²⁷ Véleményem szerint célszerű úgy felfogni Regius nézeteit, hogy azok nem feltétlenül sértik a két szubsztancia közti különbséget, inkább csak rugalmasabban kezelik azt.²⁸ Ezen elsősorban azt értem, hogy Regius egyébként meglehetősen kétértelmű megfogalmazásaival elkerüli a szubsztanciális formák közti reális distinkció azon kötelmeit, melyek magyarázhatatlanná teszik a köztük fennálló együttműködést. Az, hogy az elme műveletei során a testre támaszkodik, összeegyeztethető azzal, hogy lényegüket tekintve különböznek egymástól. Összeegyeztethető, hiszen, Regius nem vallotta azt a karteziánus kauzalitás elméletet, mely szerint ok és okozatok között közös attribútumoknak kell fennállniuk. Mivel az orvosprofesszort nem kötötték a karteziánus oksági elmélet béklyói, nyugodtan helyezkedhetett arra az álláspontra, hogy az elme nem képzelhető el testi működések nélkül, ugyanakkor elme és test mégis egymástól különböző szubsztanciák legyenek.²⁹

Descartes nézeteivel összevetve Regius álláspontjának, mely szerint az elme valamennyi működése megmagyarázható testi változásokkal (konkrétan a tobozmirigy és az életszellemelek mozgásával) azonban van egy hiányossága, ám ez csak akkor jelent nehézséget, ha Regius alapvetően elismeri az elme természetéről és ontológiai státuszáról alkotott descartes-i koncepciót. A fentebbi idézet azt vonja kétségbe, hogy az elmét képesek lehetünk a testtől világosan és elkülönítetten felfogni. Ám vannak olyan világos és elkülönített gondolatok, melyek nem az elmére vagy a testre, vagy egyéb materiális dolgokra vonatkoznak, hanem például Istenre, vagy éppen a mate-

26 DUTTON (2003.) 395. o.

27 Idézi DUTTON (2003.) 406. o. (AT VIII B 350/CSM I 298.) Hangsúlyozzuk, hogy Descartes ellenérvének sikeréhez elengedhetetlen annak feltételezése, hogy az alapvető attribútum meghatározza a szubsztancia lényegét.

28 Legalábbis a kölcsönhatás problémájának szempontjából. Ugyanakkor Regius képtelen lesz a lélek halhatatlanságának racionális bizonyítására, hiszen ennek alapja az elme testtől független működése. Vö.: DESCARTES (2000.) 75. o. Voetius a „járulékos létezők” regiusi elméletét istenkáromlásnak, a lélek halhatatlansága és a feltámadás tanai ellen szóló elvnek tekintette. WILSON (2000.) 307. o. A. O. Rorty viszont azt hangsúlyozza, hogy az *Elmétkedések*ben a lélek oszthatatlan voltára alapozott érv még elégtelen a halhatatlanság bizonyításához. A. O. RORTY (1996.) 515. o.

29 Jelentősen növeli továbbá Regius elméletének magyarázó erejét az a tény is, hogy ő – szemben Descartes-tal – különböző, de egymást nem kizáró attribútumoknak tekinti a gondolkodást és a kiterjedést. Ez egyben azt is jelenti, hogy nem ismeri el az *53. Alapelv*ben kimondott tételt, miszerint adott szubsztanciának csak egyetlen alapvető attribútuma lehet.

matikai igazságokra.³⁰ Ezek megismeréséhez szükséges az *értelmi belátás*, melynek során az elme „valamiképpen önmagába fordul, s a benne magában lévő ideák valamelyikét szemléli, míg amikor elképzeli, a test felé fordul, s ebben a testben szemléli valamit.”³¹ Az elme tevékenysége, a gondolkodás tehát néha önmagára irányul (ez az értelmi belátás), míg máskor a külvilág tárgyaira összpontosít (ez pedig az elképzelés). A descartes-i rendszer kontextusában ez annyit jelent, hogy a valódi igazságokat az elme olyan funkciója teszi elérhetővé, melynek semmi köze a tobozmirigy vagy éppen az életszellemek mozgásához.³²

A helyzet tehát a következő: azt Descartes és Regius is elismeri, hogy az elme önálló, romolhatatlan szubsztancia, melynek lényege a gondolkodás. A döntő különbség abban áll, ahogyan *magát a gondolkodást* kezelik. Míg Descartes-nál a gondolkodás, az értelmi belátás funkciója során képes a testi mozgásoktól független működésre, addig Regiusnál az elme legfőbb tevékenysége elválaszthatatlan az életszellemek vagy éppen az agy bizonyos részeinek mozgásától. Sőt, Descartes még tovább megy: kijelenti, hogy „a bennem lévő elképzeléséről, amennyiben különbözik a megértés erejétől, úgy tekintem, mint ami nem szükségeltetik önmagam, azaz elmém lényegéhez.”³³ Vagyis az elképzelés (és az észlelés – teszi hozzá Cottingham), nem tartozik oly módon az elme lényegi funkcióihoz, ahogy ez az értelmi belátásról elmondható, hiszen eme két fakultás működéséhez szükség van a testre.³⁴ Van egy további konnotációja is az elképzelés fogalmának, ami itt zavart okozhat, így Descartes Burmannek adott válaszában igyekszik tisztázni az elképzelés funkcióját. Elképzelés során az elme mintegy maga előtt láttatja az adott tárgyat, legyen az akár a külvilágban jelenlevő, akár csak az elmében megjelenő. Az elképzelés aktusa tehát irányulhat magára az elmére (ennyiben hasonlít az értelmi belátáshoz), ám

30 Lásd: WILSON (2000.) 306. o.

31 DESCARTES (1994.) 91. o.

32 Egyértelműen csak az értelmi belátás tevékenységét képes az elme úgy végrehajtani, hogy közben nincs ráutalva sem a külvilágra, sem a test egyéb folyamataira. Az elme összes többi funkciójában szerepe van a testnek vagy az agynak, mint egyfajta közvetítő közegnek. Kirkeboen ugyanakkor a *Szabályok* néhány szöveghelyére hivatkozva az absztrakt matematikai gondolkodást nem tartja függetleníthetőnek az agy működésétől. Interpretációjában az elme tisztán intellektuális tevékenysége csak önmagára és Istenre irányulhat. Geir KIRKEBOEN (2001.): „Descartes’ Embodied Psychology: Descartes’ or Damasio’s Error?” *Journal of the History of Neuroscience*. Vol. 10. 174. o. Továbbiakban: KIRKEBOEN (2001.)

33 DESCARTES (1994.) 91. o.

34 Cottingham cikkében fontos filológiai jellegű problémára hívja fel a figyelmet. Amikor Descartes a *Második Elmélkedés*ben felsorolja, milyen funkciókat takar a *gondolkodó dolog* kifejezés, az elképzélést és az érzékelést némileg elkülönítve kezeli az elme többi tevékenységétől (kételkedés, megértés, állítás, tagadás, akarás, nem-akarás). Cottingham az észlelés és az elképzelés „hibrid” jellegére hivatkozva (mely szerint az észlelésnek és az elképzelésnek mind az elmére, mind a testre szüksége van) érvel Descartes dualista értelmezése ellen, és javasolja saját, trivalista olvasatát. Lásd: COTTINGHAM (1985.) 219. skk. o.

működése (ebben viszont az észleléshez hasonlít) fiziológiai aktivitás.³⁵ „Az elmében megjelenő tárgy” ugyanakkor problémák tömegét veti fel, melyeket itt éppen csak megemlítek. Az értelmezők ma sem értenek egyet abban, hogy voltaképpen hogyan és mi által is reprezentálódik az elmében akár egy érzékelt, akár egy elképzelt tárgy. A vita középpontjában az áll, hogy vajon az ideák alkotása közben az elme szemlél-e valamilyen mozgásokat, illetve képzeteket az agyban, vagy sem. A kérdés azért érdemel figyelmet, mert itt egy úgymond „határ” húzódik: az agyban megjelenő képzet (*phantasma*), melyet Descartes mozgásként kezel, még a mechanikai törvényeknek engedelmessé teszt természetű létező, míg az elmében megjelenő érzékelt vagy elképzelt idea már a gondolkodás attribútumához tartozik.³⁶

Van még egy, az elme működésével kapcsolatos további kérdés, amely vitákhoz vezetett a két tudós férfiú között, ez pedig a tudatosság problémája. Descartes-nál a lélek fogalmához olyan szorosan hozzátartozik a gondolkodás mechanizmusa, mint a testhez a kiterjedés. Ahogy a test megszűnne test lenni, ha semmivé lenne kiterjedése, úgy a lélek sem lenne lélek többé, ha megfosztanánk lényegi attribútumától, a gondolkodástól. A gondolkodás akár egy pillanatig tartó megszűnése egyet jelent az *én* szertefoszlásával,³⁷ ez pedig az első filozófia princípiumának a végét jelenti, mely az egész metafizika romba dőléséhez vezet. A cogito tehát csak akkor válik valódi fundamenta inconcussummá, ha feltételezzük folytonos működését, még akkor is, ha valaki éppen ájult állapotban vagy mély álomban van.³⁸ Regius nem vonja kétségbe az elme szubsztancialitását, hiszen „*ahogy ugyanis a kiterjedés tételezésével vagy elvételével tételeződik vagy megszűnik a test, ugyanígy a gondolkodás tételezése vagy elvétele tételezi vagy megszünteti az emberi elmét.*”³⁹ A gondolkodás Regiusnál is a lélek attribútuma, ám elképzelhetőnek tartja, hogy testi rendellenességek a gondolkodás – és ezzel az elme – megszűnéséhez vezethetnek. Regius feltételezése szerint a gondolkodás időről időre folyamatosan aktualizálódó képesség, amely bizonyos testi diszpozíciók beállása esetén szünetelhet (például eszméletvesztés vagy alvás során).

Az egymással szembenálló két felfogás olyan episztemológiai különbségekhez vezet, melyek jóformán áthidalhatatlanok. Ha Regius nem ismeri el, hogy az elmének vannak olyan funkciói, melyek függetlenek az agy és a test organikus működésétől, akkor az annyit jelent, hogy az emberi megismerés kizárólag az érzékekre támaszkodhat. Nem kell hosszasan bizonygatnunk, hogy a módszeres szkepszis végrehajtása után ez

35 Vö.: COTTINGHAM (1985.) 220-221. o. Természetesen ez a fiziológiai aktivitás Descartes-nál még nem jelenthette például idegrostok vagy egyéb neurológiai organizmusok működését – itt csupán az agy közepében elhelyezkedő tobozmirigy mozgásáról lehetett szó.

36 ROZEMOND (1999.) 463-466. o.

37 „...mihelyt csak megszűntem volna gondolkodni, nem volna semmi alapom azt hinni, hogy vagyok.” DESCARTES: *Értekezés* 43. o.

38 Vö.: DESCARTES (1994.) 38. o.

39 DESCARTES (2000.) 76. o.

mennyire tarthatatlan álláspont Descartes szemében. Ha az elme nem képes függetleníteni magát a testi diszpozícióktól, akkor elvesz annak reménye, hogy metafizikai axiómákat ismerjünk meg.⁴⁰

A Regius és Descartes között zajló vita rövid áttekintése végén láthatjuk, hogy Descartes-nak szükségképpen ragaszkodnia kell a *res cogitans* és a *res extensa* közti reális distinkcióhoz, hiszen csak így lehet képes a filozófia első alapelveihez eljutni, és garantálni azt, hogy az ember képes megismerni az őt körülvevő világot. A két szubsztancia pregnáns elkülönítése viszont komoly problémákat vet fel kölcsönhatásuk szempontjából, melyeknek súlyát jól jelzi, hogy a látszólag csekély különbség Descartes és Regius elképzelései között végül áthidalhatatlan szakadékká vált. Jelen esetben nem lehet célunk annak megítélése, hogy a két fél közül kinek volt inkább igaza, vagy ki volt inkább konzekvens. Ezzel kapcsolatban mindössze annyit szeretnék megjegyezni, hogy a test–lélek kölcsönhatás szempontjából Regius koncepciója talán kissé könnyebben védhető, és talán kissé közelebb áll a mai olvasó „ízléséhez”.

III. Lélek a gépezetben

A XVII. században a természettudományok és ezzel együtt a mechanikai ismeretek fejlődése és gyarapodása az emberről, az ember működéséről alkotott új elméletek megalkotásához, illetve a régiek újragondolásához vezetett. Így jelzésértékűnek tekinthetjük Descartes azon megjegyzéseit, amikor arról beszél, „hogy szándékom nem az volt, hogy a szenvedélyeket Szónokként vagy Morálfilozófusként magyarázzam meg, hanem csakis Fizikusként.”⁴¹ Függetlenül attól, hogy Descartes itt a szenvedélyek tanulmányozását említi, egyértelmű, hogy elhanyagolhatatlan módszertani változásnak lehetünk tanúi, ahol a sokszor spekulatívnek tűnő „filozófiai” vizsgálatokat a matematika egzaktságához hasonló kutatások váltják fel, vagy egészítik ki.⁴² Az embert körülvevő anyagi világ leírására legalkalmasabbnak az új mechanikai alaptörvényeket felállító fizika bizonyult. A kor gondolkodói számára rendkívül csábító volt az a lehe-

40 Figyelembe véve, hogy Descartes mennyit fáradozik a test és lélek lehető legélesebb elkülönítésén, zarvarba ejtőnek tűnhet az *Értekezés Hatodik Részének* egyik félmondata, ahol is az orvostudomány hasznosságának indoklása közben a következő megjegyzéssel találkozunk: „még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától...”. DESCARTES: *Értekezés* 69. o. Vö.: Jelen dolgozat 87. lábjegyzet.

41 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 27.o.

42 Lásd ezzel kapcsolatban az *Értekezés Első* (20. skk. o.) valamint *Második Részét* (33. o.) Kirkeboen szerint Descartes elsődleges kifogása a korábbi gondolkodók szenvedélyekre vonatkozó vizsgálataival kapcsolatban az, hogy nem foglalkoztak elméleteik szisztematikus biológiai és pszichológiai megalapozásával. Ezt a hiányosságot kívánja elkerülni az emberi test részletes mechanikai leírásával az *Értekezésben* illetve *A lélek szenvedélyeinek* első paragrafusaiban. KIRKEBOEN (2001.) 182. o.

tőség, hogy az embernek is egy ilyesfajta leírását adják, azaz, hogy az emberi testre úgy tekintsenek, mint a mechanikai szabályoknak engedelmeskedő gépezetre.⁴³

Az élő szervezetek gépekhez való hasonlítása Descartes-nál is gyakran előforduló analógia, *Az ember* című értekezésében az emberi test működését órákhoz, mesterséges kutakhoz, malmokhoz és egyéb gépekhez hasonlítja.⁴⁴ Az óra-hasonlat előfordul *A lélek szenvedélyeiben az Értekezésben* és az *Elmélkedésekben* is. A hasonlítás célja nyilvánvaló: az emberi test gépként való felfogása a test működésének lehető legpontosabb, legegzaktabb bemutatását teszi lehetővé.⁴⁵ Ennek két eklatáns példájára bukkanhatunk az *Értekezés Ötödik Részében*, és a *Lélek szenvedélyeinek VII. Cikkelyében*, ahol Descartes az emberi test részletes leírását hajtja végre.

Ezekkel az analógiákkal kapcsolatban két egymással szorosan összefüggő kérdés merül fel: mi különbözteti meg az ember gépezetét az állat gépezetétől;⁴⁶ illetve miben különbözik az ember egy pusztá automatától. A szóban forgó kérdések megvilágításához hasznos lesz felidézni a fentebb már bemutatott Regius-affér kiindulópontját. Láthattuk, hogy a konfliktus alapját az elme testtől való valódi függetlensége jelentette. Regius – az emberi elméhez hasonlóan – az állatok érzékelését is a test diszpozícióival magyarázza: „Az állat *puszta élőlény* [a kiemelés tőlem – F. T.], vagyis olyan, amelyik az érzékelés és a mozgás tevékenységeit mindenféle gondolkodás nélkül (...), automata módjára, pusztán részei diszpozíciója révén végzi.”⁴⁷ Az ebből következő eredmény világos, és világos volt Descartes számára is: ha az emberi elme is a testi diszpozíciók függése alá kerül, akkor az ember „*puszta élőlényé*” süllyed, az állatok és a gondolkodás nélkül működő automaták szintjére. Az állatok és gépek csak mozgásokat képesek produkálni, és ebből lehetetlen arra következtetni, hogy a mozgások mögött bármilyen tudatos lelki funkcióknak kellene lenniük. Ezeket a mozgásokat kielégítően meg lehet magyarázni az életszelleme áramlásával, és az olyan tüzek jelenlétével, „mint amilyenek azok a tüzek, melyek a lélektelen testekben égne.”⁴⁸ Descartes feladata inentől kezdve már egyértelmű: el kell érni, hogy az ember több legyen pusztá gépezetnél, ehhez pedig annak bizonyítására van szükség, hogy testünkben van egy olyan elme, amely képes függetlenül működni a testi

43 Vö.: PINTÉR Tibor: „Descartes etikája és affektuselmélete” *Laokoón*, 1. 2001. (Forrás: Internet) Továbbiakban: PINTÉR (2001.)

44 DESCARTES (2000.) 67. o. Továbbá: PINTÉR (2001.)

45 „Ezek a hasonlatok kiemelik az embernek a természetbe való teljes integrálódását.” BOROS Gábor (1998.): *René Descartes*. Áron Kiadó, Budapest. 234. o. Továbbiakban: BOROS (1998.)

46 Természetesen az állati és az emberi gépezetek működése számos vonatkozásban (például táplálkozás, emésztés, légzés) megegyezik. Ezen funkciók feltárása és tanulmányozása Descartes szerint igen részletes fiziológiai kutatásokat igényel. Janice THOMAS (2006.): „Does Descartes Deny Consciousness to Animals?” *Ratio* XIX. 3. September. 341. o. Továbbiakban: THOMAS (2006.)

47 DESCARTES (2000.) 66-67. o.

48 BOROS (1998.) 160. o. (AT XI, 202. o.)

diszpozícióktól. Ám a két szubsztanciának a fentebb már vázolt éles elkülönítése akár fordítva is elsülhet: hogyan szolgálhat – tehetjük fel Catherine Wilsont követve a kérdést – egy, az elmét és a testet két különálló lényegként felfogó elgondolás egy olyan elmélet alapjául, amely épp eme distinkció felhasználásával próbálja megmagyarázni, miként lesz a gépként értelmezett testből a lélek jelenléte miatt érző, valódi ember.⁴⁹ Ugyanakkor a reális distinkciónak van egy nagyon lényeges, mondhatni módszertani hozadéka: lehetővé teszi a két szubsztancia egymástól független *leírását*, melynek programját Descartes *Az emberről*ben fogalmazott meg, és melyet *A lélek szenvedélyeiben* hajtott végre.⁵⁰

Az *Értekezés Örökös Részében* Descartes elfogadja, hogy lehetséges olyan „önmozgó gépeket” alkotni, amelyek az állati test részeitől állnak, és mely gépek csodálatos *mozgásokat* végeznek majd. A hangsúly itt a *mozgásokon* van. Az ember által szerkesztett automaták *csak mozgásokat* lesznek képesek végrehajtani, de mást nem. Ez összhangban áll Regius azon kijelentésével, miszerint létre lehet hozni olyan gépezetet, amely „részeinek mozgása, helyzete, alakja és nagysága révén csodálatosan tevékenykedik”⁵¹ Van tehát a természeti létezőknek egy olyan csoportja, melyek életfunkcióit az anyagi diszpozíciók határozzák meg. Ezzel szemben áll a létezők másik csoportja – melybe egyedül a lélekkel rendelkező ember tartozik –, ahol csak az elme tevékenysége (nem pedig létezése) függ a testi folyamatoktól. Fontos felismernünk a különbséget az elme létezése és tevékenysége között, mely fölött Descartes figyelme elsiklott. Az elme *léte* független a testi diszpozícióktól, ám elképzelhető, hogy *tevékenysége* alá van rendelve ezeknek a testi folyamatoknak. Ennek a lényeges különbségnek a fel nem ismerése vezette Descartes-ot arra a belátásra, hogy feltétlenül szükség van a testtől függetlenül működő elmére, és ezt a független elmét kell teremtő aktusnak behelyeznie az emberbe,⁵² amely így valósággal különbözni fog az automatáktól és az állatoktól. Van ugyanakkor egy további ok is, amely arra készítette Descartes-ot, hogy szükségszerűen tulajdonítson az embernek egy, a testnek nem alávetett elmét. Ez pedig az a tény, hogy bizonyos, kizárólag az emberek esetében tapasztalható jelenségeket képtelenek vagyunk megmagyarázni a megfigyelhető eseményekre kalibrált mechanikai–fizikai terminológiával. Ezek az események csak akkor lesznek magyarázhatóak, ha az emberben feltételezünk valamilyen immateriális entitást, egy gondolkodó, racionális, morális mérlegelésre képes elmét.⁵³

49 WILSON (2000.) 297. o.

50 „Ezért először az önmagában vett testet kell leírnom, majd ezt követően a lelket, szintén önmagában véve.” BOROS (1998.) 158. o. (AT XI, 119–120. o.)

51 DESCARTES (2000.) 68. o.

52 Lásd *Értekezés* 66. o. lábjegyzet. Érdekes kérdéseket vet fel Des Chene: mi is történik pontosan az ellenkező esetben, vagyis az ember halálakor? Hogyan vezetnek bizonyos testi változások az egész szubsztanciális unió megszűnéséhez? Lásd: DES CHENE (2001.) 147. skk. o.

53 THOMAS (2006.) 342. o.

Az embert tehát elsősorban az elméje különbözteti meg az állatoktól és az automataktól.⁵⁴ Konstruálhatunk olyan gépeket, melyek nem csak külsőleg hasonlítanak ránk, hanem cselekedeteinket is képesek utánozni, ám erkölcsileg lehetetlen, hogy valódi, igazi emberek legyenek. Ennek egyik bizonyítéka az a tény, hogy képtelenek lennének szavakat vagy más jeleket úgy használni, mint az emberek: „De azt nem tudjuk elképzelni, hogy a szavakat [a gép] különféleképpen elrendezze, s ezáltal értelmesen tudjon felelni arra, amit jelenlétében mondanak, amint ezt a legtompaszerűbb emberek is meg tudják tenni.”⁵⁵ Másrészt ezek a gépek „nem tudatosan cselekszenek, hanem csak szerveik elrendezésénél fogva.”⁵⁶ A gépnek minden egyes cselekedetéhez külön berendezésekre lenne szüksége, az pedig lehetetlen, hogy annyi alkatrész legyen a gépben, amennyi a mindennapokban előforduló számtalan különböző szituációban való cselekvéshez szükséges. A valódi embernek ezek a kritériumai meglehetősen szélsőséges értelmezéseket is lehetővé tesznek. Úgy tűnik, hogy a spontán reagálás képességén (ami itt a különböző beszédsszituációkban elhangzó értelmes mondatokat jelenti) és a tudatos cselekvésen kívül az automata mindenben megegyezik egy élő emberrel. Ez a fajta enigmatikus fogalmazás lehetővé teszi, hogy némely interpretátorok – így például Wilson – még azt is megengedhetőnek tartsák, hogy a gép érzékeljen, emlékezzen, sőt szenvedélyeket érezzen. Álláspontját Wilson azzal indokolja, hogy az *Értekezés*ben Descartes elképzelhetőnek tartja, hogy az emlékezés és a tapasztalás egy anyagatlan elme vagy egy érzékelő lélek jelenléte nélkül, pusztán testi képességek működésével menjen végbe.⁵⁷ A descartes-i megfogalmazás hiányosságaira apelláló érv megalapozott, ám azt a belőle kibontott konklúziót, miszerint Descartes „az emberi lelket eredetileg olyan *utólagos ráadásaként* [a kiemelés tőlem: F. T.] képzelte el, mely az emberi lényeket a társalgás, a kijelentéstétel [...] képességével ruházta fel.”⁵⁸ meglehetősen túlzónak tartom. Már az *Értekezés*ben kibontakozó koncepció alapján a lélek jóval lényegesebb és fontosabb alkotója az embernek, mint egy „adekvát beszédet képző” entitás. Kissé élesebben fogalmazva úgy is mondhatnánk, hogy a test mellett az embert alkotó *egyik* szubsztancia. Az értelmes beszéd képessége csak (egyik) kritériuma, de korántsem az egyetlen funkciója a léleknek. Nem egy, időnként működésbe lépő, kisegítő fakultásról van szó, mely ha éppen senki nem szólal meg a környezetében, akkor nem is csinál semmit. Épp ellenkezőleg; a lélek folytonos, tudatos működést végez, és pontosan ez

54 Újabb Janice Thomas hívta fel arra a figyelmet, hogy Descartes csupán a *gondolkodást* tagadja meg az állatoktól, amely csak egy az elme számos funkciója közül, és bizonyos fokú és fajtájú „tudatosság” meglétét az ő esetükben is elképzelhetőnek tart. Ezen interpretáció szerint Descartes azt a fajta ön-tudatosságot vonja meg az állatoktól, amely az embert, mint az önreflexív, rugalmas intellektuális tevékenységre, továbbá a morális mérlegelésre és választásra képes lényt jellemzi.

55 DESCARTES: *Értekezés*: 64. o.

56 DESCARTES: *Értekezés*: 65. o.

57 WILSON (2000.) 301. o.

58 Uo.

teszi az embert definiáló egyetlen princípiummá – amennyiben testtel és lélekkel csak az ember nevű létező rendelkezik.

Ezek a feltételezések azonban ismét visszavezetnek minket a gépezetként működő emberi test, illetve az állatoktól és az automatáktól megkülönböztető lélek közti viszony problémájához. Hogyan és miért lesz az ember azáltal magasabb rendű élőlény, hogy rendelkezik egy, a testtől teljesen különböző lényegű és természetű lélekkel? És a másik fontos kérdés; hogyan megy végbe az együttműködés a *res extensa* és a *res cogitans* között? A problémák súlyát Descartes is pontosan felmérte, ezért kísérli meg mind az *Értekezés Ötödik Részében*, mind pedig a *Hatodik Elmélkedésben* a híres-hírhedt hajóskapitány-hasonlattal szemléltetni a test–lélek együttműködés legfontosabb sajátosságát, vagyis hogy a lelkem „nem pusztán úgy van jelen a testemben, mint a hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már el is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk.”⁵⁹ A két szubsztancia egymáshoz kapcsoltága tehát sokkal mélyebb egység, mint a hajó és a kormányos viszonya, utóbbiban nyoma sincs annak, hogy a test által elszenvedett fájdalmak hatnának a lélekre, vagy a lélek szenvedélyei befolyásolnák a testet. A kapitány helyzete bizonyos szempontból hasonlít a *Traité de l’homme* kútkezelőjéhez.⁶⁰ A kapitány és a kútkezelő egyaránt az *eszes lelket* szimbolizálja. A kapitány pusztán látja, hogy eltörött a kormánylapát, a kútkezelő pusztán látja, hogy megrepedt egy cső. Ugyanígy az eszes lélek is csupán az értelemmel érzékeli, hogy teste hiányt szenved valamiben. A test és a lélek összekapcsolódása viszont szenvedélyekkel áthatott együttműködés, hiszen ha nem lennének a szenvedélyek, az emberi értelem pusztán észlelné a test sérülését, ám semmilyen fájdalmat nem érezne emiatt. Ez esetben nem beszélhetnénk „*valódi emberről*”⁶¹, akiben bizonyos testek észlelése valamilyen érzelmet (félelmet, boldogságot stb.) vált ki. Nem nehéz észrevennünk egy apró csúsztatást ebben a gondolatmenetben. Az érv inkább csak exemplifikálja, nem pedig megokolja a két szubsztancia közti kölcsönhatást. Descartes a hasonlatot annak megmagyarázására használja fel, hogy a kölcsönhatás az oka annak, hogy a testből és lélekből álló létező *valódi ember* lehet, ám a két lényeg együttműködésének a módja homályban marad. Emberként csak akkor létezhetünk, ha az egymástól reálisan különböző elme és test szubsztanciális unióban⁶² áll egymással; ez tehát a *valódi ember* legalapvetőbb kritériuma.

59 DESCARTES (1994.) 99. o. Lásd még DESCARTES: *Értekezés*: 99. o.

60 BOROS (1998.) 162. o. (AT XI, 131, 132. o.)

61 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 179. o. Némiképpen hasonló céllal megalkotott analógiával találkozunk az egyik Regius-hoz íródott levélben: Descartes itt arról beszél, hogy ha egy angyal az ember testébe költözne, akkor ez a testhez egyáltalán nem kötődő, attól úgymond idegen lélek csupán a külvilág tárgyai által kiváltott mozgásokat érzékelné, és nem érezne például fájdalmat sem – így ez a létező nem lenne valódi ember. Idézi YANDELL (1999.) 204. o. (AT III. 493/CSMK III. 206.)

62 Az „egység” descartes-i fogalmának újragondolását és differenciálását javasolja Des Chene, aki szerint Descartes négy különböző értelemben (fizikai, diszpozicionális, funkcionális vagy intencionális és szubsztanciális) beszél egységről. DES CHENE (2001.) 116. o.

Descartes analógiáját csak akkor tekinthetnénk meggyőzőnek, ha feltennénk, hogy a hasonlat valódi célja nem a test–lélek interakció szemléltetése, hanem *kizárólag* a két szubsztancia uniójának, egyesült mivoltának az ábrázolása. Ehhez azonban el kell fogadnunk, hogy Descartes elvben élesen megkülönböztette a két lényeg közti interakciót a köztük fennálló uniótól, és mindkét problémára külön magyarázatot próbált adni. Ezt a distinkciót viszont jogosulatlanak tartom, hiszen mindkét fogalom implikálja a másikat. Az is nyilvánvaló, hogy a szubsztanciális egység felvetése automatikusan maga után vonja a köztük fennálló oda-vissza hatások mikéntjének kérdését. A hasonlat tehát arra képes, hogy némiképp szemléltesse az uniót, ám mivel a kölcsönhatás módjára nem ad választ, összességében elégtelen magyarázat.⁶³

Nyilvánvaló, hogy a lelket a szenvedélyek teszik valódi, érző emberi lélekké, vagyis a szenvedélyeknek kitüntetett szerepe van a test és az elme közti interakcióban. Az együttműködés vizsgálata ezzel a metafizika területéről az etika hatáskörébe csúszik át. Ez két okból sem lehet túlságosan meglepő. Már említettük, hogy a filozofálás végső célja egy gyakorlati etika kidolgozása, amely nélkülözhetetlen az ember normális életvezetéséhez. Másrészt, amennyiben a kölcsönhatásban elhanyagolhatatlan szerepe van a szenvedélyeknek, akkor csak a szenvedélyek vizsgálatával (is) foglalkozó etika kutatásai vezethetnek a test –lélek közti interakció végső magyarázatához. Ám még mielőtt végleg elhagynánk a kölcsönhatás metafizikai megragadásának bemutatását, javaslom, tegyünk egy rövid kitérőt Isten és a kölcsönhatás viszonyához, mely kitérő végére remélhetőleg egyértelművé válik, miért is képtelen Descartes az együttműködés úgymond metafizikai magyarázatára.

IV. Isten és a természet szerepe az interakcionizmusban.⁶⁴

Kísérlet a kölcsönhatás metafizikai magyarázatára

Az interakció okára Descartes az *Elmélkedések*ben egy meglehetősen lakonikus, és nem éppen kielégítő választ ad: „*mert erre tanított a természet*”.⁶⁵ Ezt a magyarázatot akkor értelmezhetjük megfelelően, ha felismerjük, hogy ez az a pont, ahol a filozófus megpróbálja interpretálni Isten szerepét és helyét a test–lélek kölcsönhatásban. A két szubsztancia elkülönítése után úgy érvel létezésük mellett, hogy mivel mindkettő létezését világosan és

63 Vö.: RICHARDSON (1982.) 27–28. o.

64 Thomas S. Vernon annak lehetőségét veti fel, hogy abban az értelemben is lehetséges Descartes trialista olvasata, amennyiben megkülönbözteti a véges szellemi szubsztanciát (emberi elme) a végtelen szellemi lényegtől (Isten), és eme két lényeg mellett természetesen még ott van harmadiknak a kiterjedt szubsztancia is. Thomas S. VERNON (1965.): „Descartes’ Three Substances.” *Southern Journal of Philosophy*. 3. 122–126.

65 DESCARTES (1994.) 94. o.

elkülönítetten belátom, nyilvánvalóan léteznek, és Istennek köszönhetően tudom megkülönböztetni őket egymástól. „Először is, mivel tudom, hogy mindazt, amit világosan és elkülönítetten belátok, Isten megalkothatta olyannak, amilyenek belátom, ezért ha egy dolgot képes vagyok egy mások nélkül világosan és elkülönítetten belátni, ez elegendő ahhoz, hogy megbizonyosodjam: az egyik különbözik a másiktól.”⁶⁶ Ennek a megfogalmazásnak különös jelentősége van a reális distinkció megalapozásában, hiszen biztosítja, hogy amennyiben két dolgot képes vagyok *clare et distincte* belátni, akkor ezek egymástól függetlenül léteznek.⁶⁷ Az indoklás alkalmazása viszont nyilván jogosulatlan, elvégre felhasználja a *clare et distincte* fogalom-pár, illetve Isten létezésének egymásra való visszavezetését. Így az egész érv körbenforgó, miután Isten létezését azzal támasztja alá, hogy Isten azért van, mert *clare et distincte* képesek vagyunk megragadni. Mindettől függetlenül Descartes a *Hatodik Elmélkedés*ben a test és a lélek közti kölcsönhatást a természeti törvényekkel magyarázza, melyek felett Isten uralkodik.⁶⁸ Az interakció tehát ebben az értelemben működik a természet tanításai szerint, azonban adódhatnak olyan helyzetek is, amikor a törvények megtevesztik az embert. Normális esetben ugyanis a természet azt sugalmazza az embernek, hogy tartózkodjon azoktól a dolgoktól, melyek fájdalmat, és törekedjen azokra, amik gyönyört okoznak neki. Ám korántsem elképzelhetetlen, hogy „olyan dolgokban hibázunk, amelyekre a természet ösztönöz bennünket.”⁶⁹ Ez nem más, mint a csaló-démon argumentum egyfajta újragondolása. Descartes szerint a természet számos olyan dologra készítheti az embert, amiről az ész megpróbálja lebeszélni. Úgy tűnik, egyre komolyabb akadályokba ütközik kibontani, hogy milyen összefüggés van az ész és a természet között, illetve ezek milyen kapcsolatban állnak az interakcióval.

Hogy átláthatóbbá tegyük a helyzetet, először járjuk körül azt a fontos distinkciót, melyet Descartes az általa használt kétféle természetfogalom között tesz. Ezután pedig megpróbálom bemutatni, mi is az az észfogalom, amelyet Descartes alkalmaz, illetve melyik „természethez” tartozik. Descartes egyrészt beszél olyan természetéről, amelyre általánosságban tekintünk. Ez tulajdonképpen nem más, mint „a teremtett dolgok Istentől elrendelt összhangja”⁷⁰. Mivel pedig Isten tökéletesen jó, ez a teremtett összhang is tökéletes kell, hogy legyen. Másrészt viszont van az embernek egy egye-

66 DESCARTES (1994.) 96. o.

67 A *clare et distincte* belátásnak tehát nem csak Isten, hanem a két önálló szubsztancia létezésének bizonyításához is nélkülözhetetlen. Lásd: DUTTON (2003.) 398. o. Véleményem szerint ugyanakkor Dutton egyoldalúan túlhangsúlyozza a világos és elkülönített beláthatóság/elgondolhatóság szerepét a reális distinkcióhoz vezető érvben. Ebben a bizonyításban ugyanis Istennek ugyanolyan központi jelentősége van, mint a *clare et distincte* megragadásnak. Az argumentáció „két lábón áll”, Isten és a világos és elkülönített belátás lehetőségességén; pontosan ezért dönti romba a *circulus vitiosus*.

68 Az együttműködés isteni törvényeknek történő alárendelése ugyanakkor felveti az ember determinált voltának kérdését. YANDELL (1999.) 205-206. o.

69 DESCARTES (1994.) 102. o.

70 DESCARTES (1994.) 98. o.

di természete is, ami mindannak összessége, amit Istentől kaptunk. A meglehetősen homályos magyarázatot Descartes később pontosítja: az isteni ajándékok közé tartoznak többek között az elme belátásai. Az emberi természet hajlamos a tévedésre, ám az elme korigálja azokat. Descartes itt a vízkóros beteg példáján szemlélteti, hogy a beteg a természet tanításának engedelmeskedve még több vizet akar magához venni, pedig ez állapota további romlásához vezetne. Ám pontosan az ilyen esetekben lép színre a descartes-i jószándékú Isten, aki a test mellé elmét is adott az embernek, az elme pedig figyelmezteti a testet a vízivás veszélyeire. Itt viszont Descartes ismét némi ellentmondásba keveredik saját magával. A *Hatodik Elmélkedés* egy korábbi részében, nevezetesen a hajós hasonlatnál, ugyanis azt állította, hogy csupán az értelmes elme jelenléte nem lehet a kölcsönhatás oka.⁷¹ Az elme önmagában kevés ahhoz, hogy valódi kölcsönhatás lépjen fel a két szubsztancia között. Honnan kapja akkor az elme az indítást a természeti törvényekkel való szembeszegülésre? Hiszen jelen esetben nem beszélhetünk arról, hogy az értelmi belátáson kívül bármilyen más tényező is szólna a döntés mellett. Az észbeli belátás pedig nem szenvedély, vagyis megléte nem lehet oka a kölcsönhatásnak.

Az *Elmélkedések*ben a pszichofizikai probléma végső konzekvenciája az lesz, hogy Isten egyszerre garantálja a kölcsönhatás normális működését, és a két szubsztancia reális distinkcióját.⁷² Descartes abból következtet erre, hogy az együttműködés a legtöbb esetben úgy zajlik, hogy a lehető legjobban segítse az ember fennmaradását. Az interakció okozza tehát azt, hogy az ember megpróbál tartózkodni azoktól a dolgoktól, melyek fájdalmat okozhatnak neki, és törekszik azok elérésére, melyektől gyönyört remélhet. Az egyes érzéki észleleteket az elme ítéli meg, azaz az elme feladata eldönteni, hogy valamely dolog elérése vagy elkerülése hasznos vagy káros lesz-e a testből és lélekből álló létezőnek. Ám ez a lélek már egy érző entitás, nem egy hidegen mérlegelő dolog. Az érző lélek az oka annak, hogy az együttműködés tulajdonképpen az ember mindennapi, gyakorlati életét segíti, az ehhez kapcsolódó vizsgálatok azonban már az etika fennhatósága alá tartoznak.

V. A kölcsönhatás mechanikai magyarázata. Életszellemek és tobozmirigy

1. Az *Erzsébet-levelek*

Láthattuk, hogy az interakció problémája szétfeszítette az *Elmélkedések* metafizikájának kereteit, így kései műveiben Descartes az *Értekezés*ben már megkezdett, de végig

⁷¹ Lásd: jelen dolgozat 15-16. o.

⁷² DUTTON (2003.) 395. o.

nem járt úton közelíti meg a dualizmus kérdését.⁷³ Sem *A lélek szenvedélyeiben*, sem az annak keletkezésében kulcsszerepet játszó *Erzsébet-levelezésben* nem esik szó isteni garanciáról, ehelyett előtérbe kerül az együttműködés biológiai, illetve mechanikai magyarázata. Egyértelmű, hogy Descartes, hűen az *Elmélkedések* szelleméhez, feltételezi, hogy azért beszélhet biológiai/mechanikai törvényekről, mert működik az isteni garancia, mégis figyelemreméltó az isteni jószág szerepének elhagyása.

Az *Elmélkedések* nem volt képes a két szubsztancia közti együttműködés kielégítő magyarázatára. Ezt talán maga Descartes is érezte, hiszen amikor Erzsébet, pfalzi hercegnő⁷⁴ a kölcsönhatás további értelmezésére kéri, levelében így válaszol: „Azt is őszintén elmondom, hogy a fenséged által felvetett kérdések, úgy hiszem éppen azok, amelyeket az eddig megjelent írásaim alapján a legtöbb joggal lehet feltenni.”⁷⁵ A hercegnő észrevételei nagyon is helyénvalók: hogyan bírja rá az anyagtan, ezért mozgásra képtelen lélek az életszellemeket bizonyos testi cselekvésekre? Az észrevételek helyénvalók, de korántsem egyediek; Pierre Gassendi is „nehezen emésztette meg” test és lélek egységét és kölcsönhatását. Szerinte a lélek akár jelen van a test minden

73 Wilson amellet érvel, hogy az *Elmélkedések* metafizikája csak közzjáték, vagy rövid megszakítás volt „Descartes materialista orvostudományi pályafutásában”. Lásd: WILSON (2000.) 297. skk. o. Az vitathatatlan, hogy Descartes-nak gyakorlati céljai voltak a filozófiával, ám ezeket a célokat szilárd alapok nélkül lehetetlen elérni. Így az *Elmélkedések* egy olyan „közzjátéknak” tekinthető, mely akár az orvostudományok, akár egy végleges etikai rendszer kidolgozása szempontjából nélkülözhetetlenek bizonyul.

Kirkeboen, egy a Wilsonétól eltérő folytonosságot hangsúlyoz, amennyiben *A lélek szenvedélyeit a Szabályokban* megfogalmazott módszer gyakorlati kivitelezéseként értelmezi. KIRKEBOEN (2001.) 181. o.

74 Erzsébet elhelyezése a filozófiatörténetben nem egyszerű feladat. A hercegnő kétségtelenül jelentős hatást gyakorolt a késői Descartes intellektuális fejlődésére, tehát nem tekinthetünk rá csupán úgy, mint Descartes egyik lelkes tanítványára vagy akadékoskodó kortársára, akinek néhány kérdését és ellenvetését levelezőpartnerre minden különösebb fennakadás nélkül elintézte. Az interakcionizmussal kapcsolatban felvetett nehézségek nagyon is valódiak voltak, mely nehézségek, illetve azok megoldási kísérletei nagyrészt visszaköszönnek *A lélek szenvedélyeiben*. Ugyanakkor óvakodnunk kell attól, hogy Erzsébetet teljes mértékben szuverén gondolkodónak tekintsük, abban az értelemben, ahogy például Descartes-ot annak tekinthetjük. A hercegnő kérdései, megoldási javaslatai különböző Descartes által felvetett filozófiai problémákhoz kapcsolódnak, és nincs róla tudomásunk, hogy a levelezésen kívül Erzsébet máshol is kifejtett volna filozófiai relevanciával rendelkező gondolatokat. Az értelmezés lehetőségeit lehatárolja az a tény, hogy a levelezéseken kívül nem fordulhatunk más művekhez, ha a hercegnő gondolatait szeretnénk rekonstruálni. Így kritikával illethetők azok az interpretációk is, melyek Erzsébetet szókimondó proto-feministaként ábrázolják, aki rendületlenül hangsúlyozta női mivoltából fakadó gyengeségét és kiszolgáltatottságát. Ehhez lásd: Lisa SHAPIRO (1999.): „Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body, and the Practise of Philosophy”. *British Journal of Philosophy*. Volume 7, no. 3. October. 504 skk o. Továbbiakban: SHAPIRO (1999.) Továbbá: Deborah TOLLEFSEN (1999): „Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interakcion”. *Hyptia* Volume 14, Number 3. Summer. 60. o. Továbbiakban: TOLLEFSEN (1999.)

75 DESCARTES (2000.) 107. o. Descartes ezen megjegyzése ellenkezik Rozemond azon megállapításával, melyek szerint Descartes nem kezelte valódi problémaként az interakció kérdését. Lásd még: jelen dolgozat 22-23. o.

részében, akár az agy egy helyén (alkalmasint a tobozmirigyben) tartózkodik, így is, úgy is helyet foglal el, azaz rendelkeznie kell kiterjedéssel.⁷⁶

Úgy tűnik, Erzsébet következetesen elfogadta az *Elmélkedések* okságról szóló fejtegetéseit, és felismerte, hogy az egyetlen közös attribútummal sem rendelkező szubsztanciák között nem állhat fenn kauzális kapcsolat. Erzsébet ahhoz hasonló, megfogható kapcsolatot kíván találni a test és a lélek között, mint ami két test egymásra hatása közben mutatkozik.⁷⁷ A hercegnő tehát nem azt várja Descartes-tól, hogy a két eltérő természetű szubsztancia közötti kauzális viszony vázolásával – mely viszony kritériumait Erzsébet legalább olyan jól ismerte és értette, mint Descartes – válaszolja meg kérdéseit. Burkoltan a két szubsztancia reális distinkciójának és a köztük fennálló kölcsönhatásnak a teljes újragondolását veti fel, amikor arra kéri a filozófust, adjon az *Elmélkedések*ben leírtaknál pontosabb definíciót a lelki szubsztanciáról.⁷⁸ Ennek a pontosított meghatározásnak a léleknek a test halála utáni fennmaradásával, és ami még fontosabb, „az elme képességeinek holmi gőzök által történő elvesztésével”, vagyis az örülettel is kezdenie kell valamit. Erzsébet jogosan teszi fel a kérdést, hogyan lehetséges a reális distinkció mellett, hogy valaki testi rendellenességek miatt elveszti a józan gondolkodás képességét.

A lélek pontosabb meghatározásának feladata alól válaszlevelében Descartes kibújjik, ugyanakkor a testek egymásra hatásának Erzsébet általi felelőlegessége alkalmat ad neki arra, hogy a vitát más irányba terelje. Azzal védekezik, hogy amelyik magyarázat helytálló lehet az egyik fajta státusszal rendelkező szubsztanciák esetében, nem biztos, hogy megfelel a másik fajta szubsztanciáknál is. „Úgy hiszem tehát, hogy azelőtt összekevertük annak az erőnek a fogalmát, amellyel a lélek mozgatja a testet, annak a fogalmával, amelynek révén egy test hatást gyakorol a másik testre...”⁷⁹ A válasz értelmében tehát Erzsébet abba a hibába esett, hogy az elme és a test közötti kölcsönhatást ahhoz a folyamathoz hasonlítja, amely két test egymásra hatásakor játszódik le. A két kölcsönha-

76 TOLLEFSEN (1999.) 61. o. Gassendi konklúziója egyébként nagyon hasonlít arra az alternatívára, amelyre Erzsébet jut az 1643. június 20-i levelében, amikor kiterjedést és anyagot kíván tulajdonítani a léleknek, hogy megmagyarázza, hogyan képes a két szubsztancia egymás mozgására. Lásd: jelen dolgozat 23-24. o.

77 Garber kimerítő elemzésnek veti alá Erzsébet összehasonlítását a fizikai testek, illetve a test és a lélek között fennálló kauzális kapcsolatokról. Eszerint a hercegnő valójában nem is magát a lélek–test interakciót hasonlítja a kiterjedt tárgyak mozgásához, hanem a mechanikai jellegű okozás két fajtáját veti össze, amikor is egyik esetben két kiterjedt dolog egymásra hatása, másik esetben pedig az elme testre gyakorolt hatása vezet mozgáshoz. Ha Garber feltevése helyes, és Erzsébet az interakciót egyáltalán nem hasonlítja a fizikai mozgásokhoz, akkor a hercegnő felmenthető Descartes vádjától, mely azon alapul, hogy Erzsébet bizonyos jelenségeket nem a megfelelő fogalmakkal próbál magyarázni. Vö.: GARBER (2001.) 178. skk. o.

78 Lásd: SHAPIRO (1999.) 507. o.

79 DESCARTES (2000.) 108. o.

tás eltérő természetének összekeverése illetve meg nem különböztetése okozza Erzsébet nehézségeit az interakció megértésében.⁸⁰

Descartes egy nem túl meggyőző analógiával kívánja bemutatni azt, hogy lehetséges olyan kölcsönhatás, mely más jellegű, mint két test közti közvetlenül észlelhető kapcsolat.⁸¹ Amikor a súly a lefelé eső tárgyat a Föld középpontja felé vonzza, senkinek sem jut eszébe sem abban kételkedni, hogy a súly, mint anyagtalan minőség létezik, sem pedig azt állítani, hogy a Föld középpontja felé történő mozgáshoz bármi szükség lenne valamilyen látható érintkezésre. Az érv több szempontból is sántít: először is nem magyarázza meg a kölcsönhatás fordított működését, vagyis azt az esetet, amikor nem a lélek hat a testre, hanem testi folyamatok okoznak lelki eseményeket. Másrészt a gravitáció által lefelé mozgatott testek példája (még ha az elgondolás önmagában megállja a helyét) korántsem jelenti azt, hogy a lélek is hasonló módon afficiálja a testet, vagy hogy egyáltalán léteznie kell egy hasonló jellegű, érzékekkel fel nem fogható kauzális kapcsolatnak az elme és a test között.⁸² Ez az analógia hasonló elven működik, mint a hajóskapitány hasonlat, így itt is hasonló ellenvetések tehetőek: Descartes ismét egy hétköznapi példát hoz fel az interakció szemléltetésére, ám valódi magyarázatot ezúttal sem kapunk. Találóaan jegyzi meg Anthony Kenny, hogy Erzsébetet nem az érdekli, vajon van-e valamilyen kölcsönhatás a test és a lélek között, hanem az, hogy *miként* megy végbe ez az együttműködés.⁸³ Egy szempontból viszont az analógia mindenképpen plauzibilisnek tekinthető – Descartes konzekvens marad saját programjához, mely

80 Vö.: SHAPIRO (1999.) 504. o. Egyik Arnauld-hoz írott levelében a test–lélek együttműködés szemléltetésére Descartes lényegében ugyanezt az analógiát használja fel. Idézi RICHARDSON (1982.) 24. o.

81 A súly-analógiával kapcsolatban meg kell említenünk Rozemond értelmezésének két aspektusát: amellet, hogy (véleményem szerint helyesen) felhívja a figyelmet az érvelés asszimetriájára, úgy kezeli a hasonlatot, mintha azzal Descartes azt akarná bizonyítani, hogy a lélek az egész testben jelen van. Ez utóbbi megállapítást jogosulatannak tartom, ugyanis Descartes nyilvánvaló szándéka annak szemléltetése volt, hogy lehetséges olyan kölcsönhatás, melyhez nem szükséges a közvetlen érintkezés. Itt elhanyagolhatatlan annak a kontextusnak az észben tartása, amelyben Descartes megfogalmazta ezt a hasonlatot, azaz hogy Erzsébet arra kérte a filozófust, adjon magyarázatot arra, hogyan lehetséges olyan kölcsönhatás, amely felrúgja a mechanika szabályait, hiszen a két entitás között nincs közvetlen érintkezés. Descartes erre válaszolva találta ki ezt az analógiát, és nem szerepelt céljai között, hogy ezzel a lélek testben való egységes jelenlétét (is) bizonyítsa. Megjegyezzük, hogy Rozemond érvét csak a súly-hasonlatra vonatkozóan utasítjuk el, hiszen teljesen egyértelmű, hogy maga Descartes is úgy kezeli a lelket, mint ami a test minden részében jelen van (vö.: Descartes: *A lélek szenvedélyei: XXX. Cikkely*), és ez az interakció bizonyításának alapját adja. Csupán azt tartjuk valószínűtlennek, hogy ez az analógia is ezt a tételel bizonyítaná. ROZEMOND (1999.) 446. skk. o. Vö.: jelen dolgozat 9. lábjegyzet.

82 Ezzel kapcsolatos kétségeink Erzsébet is hangot ad: „Azt sem értem, hogy ez a hatóképesség (ti. a súly) (...) miért alkalmasabb rá, hogy meggyőzzön minket róla, hogy egy testet mozgásba hozhat valami anyagtalan...” DESCARTES (2000.) 111. o.

83 RICHARDSON (1982.) 23. o. Garber gondolatébresztő tanulmányában kiváló kérdést fogalmaz meg: vajon van-e esély arra, hogy a test–lélek interakciót önmagában, önálló fogalmi bázissal ragadjuk meg, vagy pedig kizárólag analógiák, exemplifikációk segítségével lehet megérteni az együttműködést (felvállalva a veszélyt, hogy különböző analógiák alkalmazásakor esetleg egy másik fogalmi rendszerbe csúszunk át). GARBER (2001.) 170. o.

szerint az interakciót nem lehet a fizikai kölcsönhatások mechanikájából derivált fogalmi bázissal leírni. A hasonlat ugyanis – érvel Garber – éppen hogy azt a skolasztikus súly fogalmat alkalmazza, amely a tárgyaknak a nehézségi erő által történő mozgását pontosan a lélek testre gyakorolt hatásának analógiájára érti meg. Ha pedig így áll a helyzet, akkor Descartes hiába marad a saját maga által megszabott fogalmi kategórián belül, a példa lényegében minden magyarázó erejét elveszti.⁸⁴

A hasonlat hibáit érzékelve Descartes az Erzsébethez írt újabb levelében olyan magyarázati lehetőségeket vet fel, melyek világosan jelzik, hogy mennyire tarthatatlan együtt a karteziánus interakcionizmus és a két szubsztancia elkülönítése, és az *Elmélkedések*ben megfogalmazott oksági hipotézis. Először ismeretelméleti kérdések felé terelve a szót, a szokásos udvariassági formákat megtartva azt veti Erzsébet szemére, hogy a hercegnő – kissé frivolan fogalmazva – túl sokat gondolkodik, ezért képtelen felfogni a test és a lélek együttműködését. A gondolkodással, azaz a tiszta értelemre támaszkodva ugyanis csak a lelket lehet megismerni, a test, illetve a test és a lélek közti kapcsolat megragadásához a képzelőerő mellett elsősorban az érzékekre van szükség. Ilyen előfeltételezések mellett érthető, miért mondja azt Descartes, hogy a csupán érzékeikre hagyatkozó átlagemberek könnyebben képesek felfogni a két szubsztancia közötti egységet, mint azok, akik túl sokat használják a lélek megismerésére szolgáló tiszta értelmet. A mind kilátástalanabb problémát maga Descartes élezi a végsőkéig, amikor kijelenti, „*hogy az emberi szellem, úgy tűnik, nem képes egyszerre s mégis jól elkülönítetten felfogni a test és lélek különbségét és egységét*”⁸⁵, ugyanakkor mégis elvárja, hogy egyrészt ne feledkezzünk el a lélek és test különbségeinek bizonyítékairól, másrészt viszont fogadjuk el olyan létezőnek magunkat, amely a két szubsztancia kompozituma. Így azonban megint csak oda lyukadunk ki, hogy a karteziánus oksági elmélet alapján lehetetlennek tűnik a két szubsztancia egymásra hatása.

A kör tehát ismét bezárul, és Descartes egy rendkívül zavaros magyarázattal próbál kilépni belőle, amennyiben azt tanácsolja Erzsébetnek, inkább tulajdonítson anyagot és kiterjedést a léleknek (lehetővé téve ezzel azt, hogy a két lényeg mozgathassa egymást), mint hogy feladja a két szubsztancia éles elkülönítését (amely végső soron Descartes gondolati építményének bukását jelentené). Ennek lehetőségét egyébként 1643. június 20-án írt levelében maga Erzsébet veti fel: „És bevallom, számomra sokkal könnyebbnek tűnik megengedni, hogy a léleknek van anyaga és kiterjedése, mint megengedni, hogy egy anyagtalan dolog rendelkezik a testek mozgatásának és az e testek általi mozgatottságnak a képességével.”⁸⁶ Ez a felvetés természetesen nem azt jelenti, hogy Erzsébet a lelket

84 Vö.: GARBER (2001.) 176-177. o. A lélek–test kölcsönhatás mintájára elképzelt kauzális kapcsolat a skolasztika egyik alapvető magyarázati paradigmája volt. Ha Descartes súly-analógiája is erre a paradigmára megy vissza, a hasonlat körben forog, és nem magyaráz meg semmit. Vö.: jelen dolgozat, 12. lábjegyzet.

85 DESCARTES (2000.) 114. o.

86 DESCARTES (2000.) 111. o.

valamilyen kiterjedéssel rendelkező, materialista entitásként kezelte volna, a hercegnő kizárólag Descartes szubsztancia–dualizmusa és a két lényeg közti interakció összeférhetetlenségéből keresett kiutat.⁸⁷ A hercegnő gondolati tépelődésének két mozgatórugót tulajdoníthatunk. Egyrészt igyekezett megvédeni a descartes-i szubsztancia – dualizmus háttérében álló intuíciót, miszerint a gondolkodás egy önálló, független tevékenység, amely több, mint különböző testi mozgások és folyamatok eredménye. Másrészt viszont – Regiushoz hasonlóan – tudatában volt annak, hogy a testi állapotok valamilyen formában hatnak az elme tevékenységére. Ám még egyszer hangsúlyozzuk, hogy Erzsébet *kizárólag* a kölcsönhatás kapcsán veti fel a lélek kiterjedt mivoltának lehetőségét; így próbálja megragadhatóvá tenni, hogyan képes a két eltérő természetű szubsztancia hatni egymásra. Ennek a kizárólagosságnak a könnyebb belátásához érdemes visszagondolni a fentebb már említett Gassendi-féle konklúzióra. Gassendi azért vetette el a lélek inkorporalitását, mert az valahol van a testben, tehát helyet kell elfoglalnia.⁸⁸ Ezzel szemben Erzsébet azért jut a kiterjedt lélek koncepciójához, mert elismeri a mozgásra vonatkozó mechanikai törvényeket, illetve az ebből szublimálódott karteziánus okság–elméletet.⁸⁹ Tudja, ha továbbra is hú akar maradni ezekhez a feltevésekhez, akkor a két szubsztancia kölcsönhatásának magyarázatakor fel kell adnia azt a descartes-i elképzelést, hogy a két lényeg egyetlen közös attribútummal sem rendelkezik. Descartes kapvakap a hercegnő ezen a javaslatán, és maga biztatja Erzsébetet arra, hogy nyugodtan tulajdonítson anyagot és kiterjedést a léleknek, „mert ez éppen olyan, mintha a lelket a testtel való egységében fogná

87 Shapiro megfogalmazásában: „She defends neither the reductionist materialism nor a substance dualism...” SHAPIRO (1999.) 505., 507–508. o. Az 1643. július 1-jén kelt levél tanulsága szerint Erzsébet végül egy harmadik alternatíva mellett foglalt állást a két szélsőséggel, a descartes-i szubsztancia dualizmussal, illetve az elme működését csak testi folyamatokként kezelő redukcionista materializmussal szemben. Az elképzelés értelmében az elme *gondolkodási folyamata* közben semmilyen szerep nem jut a kiterjedésnek és a testnek. (Ne felejtjük el viszont, hogy a gondolkodás csak *egy* az elme számos funkciója közül.) Ezzel Erzsébet megőrzi a gondolkodás autonómiáját, ugyanakkor nem zárja ki, hogy az elme többi funkciójának működése közben igenis lehet jelentősége a kiterjedésnek. Egyébként a vitának ez a rendkívül izgalmas szála elvarratlan maradt, hiszen következő levelében Descartes nem reagált a felvetésre.

Mutatis mutandis azonban ez a problémakör felbukkan a késői levelezésben is, ahol elsősorban a hercegnő betegségéről van szó. Erzsébet itt különös állításokat tesz, melyek egyértelműen szerepet tulajdonítanak a testi diszpozícióknak a lélek működésében, így a lélek függetlensége – ha a gondolkodás folyamatának autonómiája még nem is – kútba esik. Erzsébet ezekben a levelekben betegsége elhatalmasodásáért nő mivoltát teszi felelőssé, hiszen a nők sokkal jobban alá vannak vetve testük szeszélyeinek, mint a férfiak. Úgy tűnik tehát, hogy a testi adottságai miatt egy nő jóval nehezebben képes uralkodni szenvedélyei felett, vagyis a test jelentékenyen befolyásolja az elme működését.

88 Gassendit idézi (HR II, p. 201) Richardson (1982.) 21. o. A descartes-i kauzalitás elmélet kötöttségei miatt a test–lélek együttműködéshez hasonlóan rendkívül nehéz megmagyarázni, hogy Isten, mint anyagatlan szubsztancia hogyan képes a világ tárgyainak mozgatására. Ezt figyelembe véve nem meglepő, hogy „végső elkeseredésében” Henry More Isten kiterjedt voltának gondolata mellett kötött ki. GARBER (2001.) 185.

89 Vö.: jelen dolgozat: 12. lábjegyzet.

fel.”⁹⁰ A helyzet meglehetősen kiélezett: Descartes-nak a *cogito* és rendszere stabilitása miatt ragaszkodnia kell a reális distinkcióhoz, ugyanakkor a kiterjedést tulajdonítani a léleknek program – melynek célja egyrészt a két szubsztancia közti interakció érthetővé tétele, másrészt a karteziánus okság-felfogásnak való megfelelés – azzal fenyeget, hogy pontosan a mindenáron megőrizni kívánt két szubsztancia közti megkülönböztetés válik semmivé. Tovább árnyalja a helyzetet, hogy bár Gassendi és Erzsébet eltérő gondolati utakat bejárva, és teljesen más céllal jutottak hasonló következtetésekre, Descartes mégis ugyanúgy védekezik mindkettőjük ellen. Azzal vádolja ugyanis őket, hogy mivel túl nagy szerepet tulajdonítanak az érzékelésnek illetve az elképzelésnek, a test–lélek együttműködést teljesen jogszerűtlenül a fizikai tárgyak egymásra hatásához hasonlítják.⁹¹

Látva Descartes egyre furcsább, homályosabb válaszait, elgondolkozhatunk azon, hogy a filozófus egyáltalán *problémának* tekinti-e a két szubsztancia közti interakciót. Ennek vizsgálatához érdemes egy határozott distinkciót tenni, melyet érzésem szerint Rozemond elmulaszt. A szerző állítása szerint Descartes leveleiben nem található arra történő utalás, hogy Descartes a kölcsönhatás kérdését lehetetlennek, vagy egyáltalán bármilyen filozófiai relevanciával bíró problémának tekintette volna. Észre kell vennünk azonban, hogy lényeges különbség van aközött, hogy Descartes lehetetlennek tekinti-e az együttműködést, és aközött, hogy problémaként, pontosabban filozófiai jellegű problémaként kezeli-e azt. Az vitathatatlan, hogy Descartes nagyon is lehetségesnek tartotta a két szubsztancia közti interakciót, ám azt már jóval nehezebb a levelekből kihámozni, hogy filozófiai problémának tekintette-e. Rozemond Descartes azon megjegyzéseiből, melyek szerint a gondolkodás helyett csak az érzékeléssel ismerhetjük meg az együttműködés természetét, arra következtet, hogy Descartes nem tekintett filozófiai problémaként a kölcsönhatásra, sőt egyáltalán nem is kezelte ezt problémaként.⁹² Ezzel azonban súlyos helyzetbe kerülünk. Ha elfogadjuk, hogy az interakció kérdése azért nem lehet filozófiai viták tárgya, mert a gondolkodás számára hozzáférhetetlen, ezzel az egész *cogito* alól kicsúszhat a talaj – lévén, hogy az emberi élet területének van egy olyan nagyon is jelentős szegmense, melyről a gondolkodás egyszerűen nem mondhat semmit. Célravezetőbb tehát arra az álláspontra helyezkedni, hogy egyrészt Descartes-ban nem merült fel kérdés a kölcsönhatás lehetőségességével kap-

90 DESCARTES (2000.) 115. o.

91 RICHARDSON (1982.) 22. o. Kérdés továbbá, hogy a korban az egyetlen plauzibilis gondolkodásmóddá nyilvánított mechanikai világszemlélet nem borítékolta-e, hogy a kortársak a test–lélek interakciót kizárólag két fizikai test egymásra gyakorolt hatásának mintájára lesznek képesek elképzelni. GARBER (2001.) 170. o.

92 Lásd: ROZEMOND (1999.) 445. o. Vö.: SHAPIRO (1999.) 506. Shapiro mellett érvel, hogy már maga az Erzsébettel folytatott első levélváltások ténye arra utal, hogy Descartes-nak volt filozófiai elmélete a kölcsönhatásra. Az elmélet létét Erzsébet azzal ismeri el, hogy annak részletesebb magyarázatára, és a homályos pontok megvilágítására kéri a filozófust.

csolatban, ugyanakkor fontos és valódi filozófiai problémaként kezelte. *A lélek szenvedélyeiben*⁹³ épp ennek explikálására vállalkozott.

2. *A lélek szenvedélyei*

A pszichofizikai problémával kapcsolatban az *Elmélkedésekben* és az *Erzsébet-levelezésben* nyitva hagyott kérdések megválaszolására Descartes *A lélek szenvedélyeiben* két áthidaló megoldáshoz nyúl. Az együttműködés közvetítő közegeként a vér igen finom részeit, bizonyos gyorsan mozgó, piciny testeket, az ún. „életszellemeket” (*espirts animaux*) jelöli meg. Bár egyértelmű, hogy Descartes a testi szubsztanciához sorolja az életszellemeket, melyek csupán kisebb méretűek, mint a vér egyéb alkotórészei,⁹⁴ mégis számot kell vetnünk néhány zavarba ejtő tényezővel. A talányos elnevezésre talán akkor sikerül kissé jobban rávilágítanunk, ha közben szem előtt tartjuk, hogy milyen célból vezet be Descartes az életszellelem-hipotézist, mit akar az életszellemekekkel magyarázni. Egy olyan entitásra van szüksége, amely az egyetlen közös tulajdonsággal sem rendelkező két szubsztancia között lebonyolítja a kölcsönhatást. A szellemeket először nagyon finom szellőnek nevezi, majd leszögezi, hogy „amit itt szellemnek nevezek, azok csak testek, melyeknek egyáltalán nincs egyéb tulajdonságuk, csak az, hogy igen piciny testek, melyek nagyon gyorsan mozognak, mint egy fáklyából kicsapó láng részei.”⁹⁵ Feltűnő, hogy a részletes bemutatásból kimarad az, ami a testek legfőbb jellemzője: Descartes egyáltalán nem említi, hogy az életszellemekek kiterjedéssel kellene bírniuk. Bár a fenti hasonlat második része (ti. a fáklyából kicsapó láng részei feltehetően testi természetűek) és Descartes egyéb elejtett megjegyzései arra engednek következtetni, hogy az életszellemekek *egyértelműen* a testi szubsztanciákhoz sorolja, mégis fenn lehet tartani a gyanút, hogy az interakció magyarázatának célja miatt Descartes tudatosan teszi nehezzé az egyik lényeghez való határozott besorolást. (Élet)szellemről beszél, így elvileg a létezőnek a szellemi szubsztancia legfőbb jellemzőjével, azaz a térnélküliséggel kellene rendelkeznie. Másrészt viszont az életszellelem – szellemhez nem éppen méltó módon – képes a testen belüli helyváltoztatásra, amennyiben a vér részeként képes az agy üregeiből az izmokba és az idegekbe eljutni.

93 *A lélek szenvedélyeinek* keletkezésében természetesen elhanyagolhatatlan szerepe van Erzsébet hercegnőnek, akinek kifogásai, illetve egy, a lélekkel foglalkozó önálló mű megírására irányuló kérései végül rávették Descartes-ot *A lélek szenvedélyeinek* megalkotására. Tollefsen szintén Erzsébet személyének fontosságát hangsúlyozza Descartes életművében. Ezzel kapcsolatban lásd: SHAPIRO (1999.) 503. o., TOLLEFSEN (1999.) 59. skk. o.

94 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 36., 61. o., BOROS (1998.) 161-162. o.

95 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 36. o.

Az életszellemekekkel kapcsolatos kérdések vizsgálatakor mindenképpen érdemes felidézniünk Rozemond már említett megkülönböztetését a *Heterogenity Problem* és a *Dissimilarity Problem* között. Rozemond distinkciójának jogosultságát támasztja alá az a tény, hogy *A lélek szenvedélyeiben* Descartes is határozottan elválasztja egymástól a test, illetve a lélek funkcióit. Ez az újfajta, Descartes által először itt alkalmazott funkcionális megkülönböztetés nyilván nem a két szubsztancia eltérő ontológiai státuszát, vagy a lélek felsőbbrendűségét kívánja hangsúlyozni, hanem arra hívja fel a figyelmet, hogy a test és a lélek eltérő módon működik, ám valamilyen interakciónak fenn kell állni közöttük. A gond azonban nem is annyira az eltérő funkciókkal kezdődik, hanem azzal, hogy a test – kiterjedt dolog lévén – engedelmeskedik a mechanika törvényeinek, míg az inkorporális lélek nem. Descartes-nak úgy kellett megmagyaráznia a két szubsztancia közti kölcsönhatást, hogy megőrizze mind a test mechanikai törvényeknek való alávetettségét, mind a lélek függetlenségét ezektől a törvényektől. Egy olyan összekötő kapcsolatra van tehát szükség a két különböző természetű létező között fennálló oksági láncban, amely egyrészt a mechanika szabályainak megfelelően mozog, másrészt pedig képes nem mechanikai jellegű változásokat előidézni az elmében. Erre az életszellelem-hipotézis kimondottan alkalmasnak bizonyul. Mit nyer ezzel Descartes? Mentesíti a gondolkodó szubsztanciát az alól a feladat alól, hogy a kölcsönhatásban bármilyen köze legyen a mechanikai törvényeknek engedelmeskedő kiterjedt dologhoz. Így egyelőre még sikerül megőriznie a lelki szubsztancia legfőbb jellemzőjét, amennyiben annak semmi köze nincs a kiterjedéshez, az elme és a mechanikai szabályoknak alávetett test közötti együttműködés lebonyolítását pedig az életszellelre bízta.

Az interakció kérdésére adott másik válasz a tobozmirigy-elmélet. Eszerint a test és a lélek közti együttműködést az agyvelő közepén található tobozmirigy irányítja, amennyiben szabályozza az életszellemekek mozgását a testben. A mirigy képes befolyásolni az életszellemekek mozgását, és fordítva, a szellemekek áramlásai is befolyásolják a mirigy működését. A magyarázat rokonságot mutat az életszellelem-hipotézissel: Descartes megint csak valami olyan tényezőt keres, amely képes a két szubsztancia között közvetíteni, úgy, hogy eközben mindkét szubsztancia megőrzi saját lényegi jellemzőit. Ám míg az életszellemekek bevezetése – amellet, hogy az interakciót képtelen meggyőzően ábrázolni – nem sodorta veszélybe egyik létező státuszát sem, addig a tobozmirigy-elmélet végső soron a lélek kiterjedésnélküliségét vonja kétségbe.⁹⁶ Ez az alternatíva tehát több okból sem tekinthető a kérdés megoldásának, és a Röd által említett tény, hogy Descartes ezzel csak összezsugorította az interakció problémá-

⁹⁶ „He [Descartes] also warned us of the temptation to picture or localize the interaction between the two substances: this would involve making the mind into something material...” RODIS-LEWIS (1998.) 206. o.

ját,⁹⁷ véleményem szerint csak az egyik, és a kevésbé súlyosabb következménye az elméletnek.

Egyrészt a tobozmirigy-hipotézis bevezetése a legfinomabban szólva is meglehetősen esetlegesnek és következetlennek minősíthető. Descartes a *XXX. Cikkelyben* leszögezi, hogy „a lélek valójában az egész testtel van összekapcsolva,⁹⁸ és nem állíthatjuk valójában, hogy a többieket kizárva, a test valamelyik részében van”, majd a következő cikkelyben azt állítja, hogy „mégis van benne egy olyan rész [ti. a testben], amelyben jobban gyakorolja *funkcióit* [kiemelés tőlem – F. T.], mint az összes többiben”⁹⁹ A helyzet azonban nem olyan egyszerű, mint amilyennek tűnik. Nem arról van szó, hogy a léleknek egy nagyobb része van jelen a mirigyben, mint a test többi részében – ez ellentmondásban állna a lélek oszthatatlanságának és inkorporalitásának tételével. Azt sem mondhatjuk, hogy a lélek valamilyen oknál fogva esetleg többet időzik a tobozmirigyben, mint más szervekben. Descartes szerint itt csupán *funkcióit*¹⁰⁰ gyakorolja jobban, mint a test más helyein. Ez a kikötés rendkívül obskurussá teszi a magyarázatot. Ha el akarjuk fogadni a hipotézist, fel kell tennünk, hogy a „funkció gyakorlása” nem egy helyhez kötött aktus, azaz a lélek gyakorolhat úgy hatást a tobozmirigyre, hogy közben nincs ott jelen. Ezt a lehetőséget azonban kizárja a *XXI. Cikkely*, melyből kiderül, hogy a lélek szorosan hozzá van rögzítve a mirigyhez.

Egyre inkább érlelődik az a veszély, hogy a lélek elveszíti legfontosabb jellemzőjét, a kiterjedésnélküliséget, ezáltal pedig (újra) megkérdőjeleződik a két szubsztancia éles distinkciója. A *XXXIV. Cikkely* végén ugyanis Descartes azt állítja, hogy „ezt a mirigyet különféleképpen *mozgathatja a lélek*, [kiemelés tőlem F. T.] vagy bármilyen más

97 RÖD (2003.) 77. o. Ez a szakirodalomban Homunculus-problémaként ismert magyarázat képtelen explicálni a test–lélek együttműködést, amennyiben egy olyan tényezőt vezet be, amely esetében ugyanúgy felvethetőek a két különböző természetű szubsztancia közti kölcsönhatással kapcsolatos nehézségek. Érdekes módon látáselméletében Descartes elkerülni igyekszik a nyilvánvalóan regressus ad infinitumhoz vezető magyarázatmód használatát, amikor elutasítja, hogy a retinán bármilyen kép is megjelenne – ez esetben ugyanis az agyunkban is kellene lennie egy szemnek, amely ezt észleli. Lásd: KIRKEBOEN (2001.) 177. o.

98 Descartes ezen kikötése már önmagában is rendkívül problematikus: hogyan alkot az egy szubsztanciaként felfogott lélek a megszámlálhatatlanul sok részből álló testtel egyetlen szubsztanciális uniót? DES CHENE (2001.) 144. o.

99 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei*. 50. o.

100 Fontos még egyszer leszögeznünk, hogy itt *funkcionális* különbségtételről van szó. Így talán könnyebb felismerni, hogy nem áll fenn olyan éles és látványos ellentmondás az elme funkcionális feladatait leíró *196. Alapelv* (mely azt hangsúlyozza, hogy „a lélek nem annyiban érzel, amennyiben a test minden részében jelen van, hanem csak annyiban, amennyiben az agyban van”), a tobozmirigy-elméletet elővezető *XXXI. Cikkely*, illetve a lélek egész testben való jelenlétét állító *XXX. Cikkely* között. A test és a lélek funkcionális elkülönítésének fontosságáról hangsúlyozza Descartes a *Description du corps humain* című írásában: „Meggyőződésem szerint számos igen megbízható szabályt találhattunk volna, [...] ha ahelyett, hogy a léleknek tulajdonítanánk azokat a funkciókat, melyek kizárólag a testtől és a test szerveinek elrendezésétől függenek, kellő erőfeszítéseket tettünk volna testünk természetének megismerésére.” WILSON (2000.) 300. o. (AT XI, 223-24.)

lehetséges ok...”¹⁰¹ A probléma súlyos, hiszen nem látható át, hogy egy kiterjedés nélküli szubsztancia, mint a lélek, hogyan lehet képes arra, hogy mozgasson valami testi dolgot. A mozgás oka csak valamilyen anyagi szubsztancia lehet, hiszen a karteziánus kauzalitás-elmélet értelmében a mozgás is egy olyan viszony, ahol mozgató és mozgott, azaz ok és okozat között valamilyen közös attribútumnak *lennie kell*. Ha erre azt az ellenvetést tennénk, hogy Descartes esetleg valamilyen metaforikus értelemben értette „mozgatást”, úgy a mondat folytatása egyértelművé teszi, hogy erről szó sincs, mivel a mirigyet korántsem csak a lélek, hanem bármi más képes mozgatni. Így ez a „bármi” – ami természetesen bármilyen anyagi szubsztancia lehet – egy szintre kerül a gondolkodó szubsztanciával. Az elme inkorporalitásának feladása történik a *XLVII. Cikkelyben* is. Descartes itt a léleknek az Arisztotelészről származó részekre osztását kívánja cáfolni, amennyiben azt kívánja kimutatni, hogy nincs semmilyen küzdelem a lélek alsó, érzéki, illetve felső, értelmes területe között, hiszen a léleknek egyáltalán nincsenek részei. Descartes szerint az egyetlen lélekben zajló „küzdelem csak annyi, hogy mivel az agy közepén lévő kis mirigyet egyik oldalról esetleg a lélek nyomja, a másik oldalról pedig az életszellemek, melyek csak testek [...], ezért gyakran megtörténik, hogy ez a két taszítás ellentétes, és az erősebb megakadályozza a gyengébb hatását.”¹⁰² Ennek alapján azt lehet mondani, hogy a testi szubsztancia (az életszellemek) és a lelki szubsztancia ugyanabba a kategóriába tartozó hatásokat gyakorol a tobozmirigyre, mely hatások közül hol az egyik, hol a másik győzedelmeskedik. Nagyon úgy tűnik, hogy itt a testi mozgások kategóriájába tartozó mozgásokkal van dolgunk, hiszen a mirigyet a lélek vagy az életszellemek *nyomják*. A lélek kiterjedésnélkülisége tehát végképp feláldoztatott az oksági elmélet oltárán.¹⁰³

VI. Konklúzió

A lélek szenvedélyeinek utójára idézett passzusaival beteljesedett az interakció magyarázatának az a folyamata, amely végül a lélek inkorporalitásának feladásához vezetett. A bevezetőben vázolt két alternatíva közül Descartes a másodikat választotta, vagyis az együttműködés explikálása érdekében voltaképpen lemondott a két szubsztancia reális megkülönböztetéséről. Győztek a mechanika kérlelhetetlen törvényei és a karteziánus

101 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei* 53. o.

102 DESCARTES: *A lélek szenvedélyei* 61. o.

103 Descartes ezen megnyilatkozásai azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy a lelket csak a mechanikai terminológiát segítségével hívva lehet elfogadhatóan jellemezni. Sok kutató ezt a pontot tekinti a naturalista pszichológia kezdetének (a test–lélek interakció vizsgálatát pedig eme pszichológia első kutatási programjának), amennyiben nyilvánvalóvá vált, hogy az emberi lélek tudományos értékű leírása kizárólag a természettudományokban használatos mechanikai nomenklatúrával kivitelezhető. KIRKEBOEN (2001.) 179. o.

oksági elmélet „béklyói”, melyek szerint az okban és az okozatban legalább egy közös attribútumnak lennie kell. A szubsztancia–dualizmus, a kauzalitás–elmélet és az interakcionizmus együtt tarthatatlan, valamelyik tételt a három közül fel kell adnunk egy konzisztens rendszer kiépítéséhez. Mindegyik elemről állítható, hogy a róluk való lemondás igen súlyos következményekkel jár az egész karteziánizmusra nézve.

A kölcsönhatás elvetése ellenkezik egyik legalapvetőbb intuíciónkkal, melyre még a csupán érzékeiket használó emberek is könnyedén rájönnek, miszerint a lélek hat a testre, és a test is hat a lélekre, azaz az ember a két lényeg egysége, testből és lélekből álló létező. Az interakció kérdésének ignorálása oda is vezethet, hogy az embert nem tekintjük többnek pusztán automatánál, melynek működéséhez nincs szükség sem lélekre, sem annak viszonyban állására a testtel. Ha van lelki szubsztancia (márpedig annak *clare et distincte* belátása miatt lennie kell), akkor annak szükségszerűen valamilyen kölcsönhatásban kell állnia a testtel. A kauzalitás–elméletéről való lemondás szintén elképzelhetetlen, hiszen ez egyet jelentene a mechanika alapvető törvényeinek el nem ismerésével, amely bármely XVII. századi gondolkodó számára egyenlő a szentségtöréssel.

Marad a két szubsztancia éles elkülönítésének a programja. A módszeres székszejsz során bizonytalanra vált a kiterjedt természetek létezése, egyetlen bizonyossággént a gondolkodás attribútumával rendelkező szubsztancia létezése áll előttünk. A *cogito* kimondásához, a végső bizonyosság eléréséhez, és egyáltalán az egész karteziánus filozófia alapjához szükség van a *res extensa* és a *res cogitans* elkülönítésére. Az éles megkülönböztetés különböző természeteket, különböző jellemzőket, és ebből fakadóan különböző magyarázati módokat tulajdonít a két lényegnek. A két világra különböző törvények érvényesek, melyek között elméletileg lehetetlen az átfedés. Mindez súlyos kérdéseket hordoz magában: vajon rendelkezünk-e megfelelő fogalmi apparátussal a két szubsztancia megragadásához? És ha külön-külön le tudtuk őket írni, vajon képesek vagyunk-e a kettő viszonyának szemléltetésére? A kiterjedt dolog magyarázatára képesek vagyunk, hiszen itt segítségünkre siet a mechanika módszere és fogalmi bázisa.¹⁰⁴ De mi a helyzet a gondolkodó dologgal? Vajon van-e adekvát nomenklatúránk a

104 Descartes a *Traité de l'homme*-ban felsorolja az emberi test azon tevékenységeit, melyeket képesek vagyunk mechanikai terminológiával megmagyarázni. Ide tartozik többek között az emésztés, a szívverés, a vérkeringés, a légzés, az alvás és az ébrenlét, különféle minőségek (fények, hangok, szagok, ízek) érzékelése, sőt ezeknek a minőségeknek ideaként az elmébe történő bevésődése, az ideák előhívása az emlékezetből, továbbá a vágyak és a szenvedélyek belső mozgása is. KIRKEBOEN (2001.) 178. o. Az emberi testnek egy rendkívül érdekes, matematikai jellegű leírásával találkozhatunk egy késői, Denis Mesland-hoz írott levélben. Descartes itt úgy jellemzi az ember testét, mint az anyag egy *menyiségileg* meghatározott részét, amely anyagalmaz mindenkor egyesül egy lélekkel. Ez a két komponensű meghatározás nagyan kihat a *valódi ember* önazonosságának kérdésére. Ha a definíció csak a kvantitatív aspektust tartalmazná, félő lenne, hogy az ember testében bekövetkező legkisebb változások az önazonosság elvesztéséhez vezetnének. Ám amint a lélek is beszáll a játékba, ez a probléma megoldódik; a testtel egyesült lélek ugyanis garancia arra, hogy a testet érintő anyagi változások ellenére a személy identitása továbbra is megmaradjon. Lásd: YANDELL (1999.) 212. o.

res cogitans leírásához.¹⁰⁵ Descartes szerint van. Gondoljunk csak az 1643. május 21-i Erzsébetnek írt levélre! Itt, néhány XX. századi gondolkodót előlegezve, Descartes azt javasolja a hercegnőnek, ügyeljen arra, hogy a megfelelő szubsztanciákhoz a megfelelő fogalmakat használja.¹⁰⁶ „Mert ha egy problémára egy oda nem illő fogalom segítségével akarunk magyarázatot adni, mindenképpen elvétjük a dolgot.”¹⁰⁷ Itt mintha csak a nyelvi terápia területére tévedt volna... A továbbiakban kifejti, hogy az *Elmélkedések*ben már megpróbálta megvilágítani, mely fogalmak tartoznak csupán a lélekhez, és melyek csak a testhez, sőt melyek azok a fogalmak, melyek a lélek és a test egységéhez tartoznak.¹⁰⁸ Úgy látszik, Descartes mind a szubsztanciák önmagukban való, mind pedig egymáshoz való viszonyuk leírásához feltételezi egy megfelelő terminológia létét. Ám a gyakorlatba való átültetés nemhogy zökkenőmentesen, de sehogyan sem megy. Nem meglepő, hogy Descartes értő olvasói egyaránt felismerik, hogy lehetetlen a két szubsztancia megkülönböztetését és a köztük fennálló együttműködést egyszerre fenntartani – így jut el például Erzsébet a lélek anyagnélküliségének, és ezzel a két lényeg elkülönítésének a tagadásához. És így jut el Descartes is a distinkció tagadásához, amikor végül feladja az intuíciónkkal leginkább összeegyeztethetetlen, az interakció normális magyarázatát ellehetetlenítő, merev szubsztancia–dualizmust.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom:

- DESCARTES, René (1998.), *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Osiris Kiadó.
- DESCARTES, René (1994.), *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Atlantisz Kiadó.
- DESCARTES, René (2000.), *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Osiris Kiadó.
- DESCARTES, René (1994.), *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Ictus Kiadó, 1994.

¹⁰⁵ Damasio hangsúlyozza, hogy a kiterjedés, és ezzel mindenfajta fizikai illetve biológiai jelleg kizárása az elméből lényegében elvágja a lélekre irányuló tudományos kutatás lehetőségét. Antonio R. DAMASIO (2001.): „Descartes’s Error Revisited.” *Journal of the History of Neurosciences*. Vol. 10. no. 2. 193. o. Ugyanakkor viszont Descartes-nak az emberi testről adott, kizárólag mechanikai jellegű elemzése a modern anatómia tudományának kezdetét jelentik. Nem véletlen, hogy a 18. század materialista gondolkodói elsősorban úgy hivatkoznak Descartes-ra, mint aki először adta a fizikai (és természetesen az emberi) testek mindenféle spirituális tényezőktől mentes leírását. RODIS-LEWIS (1998.) 198. o.

¹⁰⁶ DESCARTES (2000.) 107-108. o.

¹⁰⁷ Uo.

¹⁰⁸ Többek közt Descartes ezen megjegyzései jelentik Cottingham trialista olvasatának kiindulópontját. COTTINGHAM (1985.) 219. o.

DESCARTES, René (2000.): *Értekezés a módszerről*. Ford.: Boros Gábor. Műszaki Könyvkiadó.

Másodlagos irodalom:

BOROS Gábor (1998.), *René Descartes*. Áron Kiadó, Budapest.

COTTINGHAM, John (1985.): „Cartesian Trialism.” *Mind*. Vol. 94.

DAMASIO, Antonio (2001.): „Descartes’s Error Revisited.” *Journal of the History of Neurosciences*. Vol. 10. no. 2.

DES CHENE, Dennis (2001.), *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*. Cornell University Press, Ithaca.

DUTTON, Blake (2003.): „Descartes’s Dualism, and the One Principal Attribute Rule.” *British Journal for the History of Philosophy*. Volume 11. no. 3.

GARBER, Daniel (2001.): *Descartes’ Embodied. Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*. Cambridge University Press.

KENNY, Anthony (1999.): „Descartes the Dualist.” *Ratio*. Vol XII.

KIRKEBOEN, Geir (2001.): „Descartes’ Embodied Psychology: Descartes’ or Damasio’s Error?” *Journal of the History of Neuroscience*. Vol. 10.

PINTÉR Tibor (2001.): „Descartes etikája és affektuselmélete.” *Laokóon*, 1. (Forrás: Internet)

RICHARDSON, Robert (1982.): „The Scandal of Cartesian Interactionism.” *Mind*. Vol. 91.

RODIS-LEWIS, Genevieve (1998): „Descartes and the Unity of the Human Being.” In.: *Descartes*. Ed.: John Cottingham. Oxford University Press.

RORTY, Amélie Oksenberg (1996.): „Cartesian Passions and the Union of the Mind and Body.” In.: *Essays on Descartes’ Meditations*. Ed.: Amélie Oksenberg Rorty. University of Chicago Press.

ROZEMOND, Marleen (1999.): „Descartes on Mind-Body Interaction: What’s the Problem?” *Journal of the History of Philosophy*, 37.

RÖD, Wolfgang (2003): *Hagyomány és újítás a filozófiában*. Szerk.: Boros Gábor. Áron Kiadó, Budapest.

SHAPIRO, Lisa (1999.): „Princess Elisabeth and Descartes: The Union of Soul and Body, and the Practise of Philosophy.” In.: *British Journal of Philosophy*. Volume 7, no. 3, October.

THOMAS, Janice (2006.): „Does Descartes Deny Consciousness to Animals?” *Ratio* XIX. 3. September.

TOLLEFSEN, Deborah (1999.): „Princess Elisabeth and the Problem of Mind-Body Interaction.” *Hyptia*. Volume 14, Number 3, Summer.

VERNON, Thomas (1965.): „Descartes’ Three Substances.” *Southern Journal of Philosophy*. 3.

WILSON, Catherine (2000.): „Descartes és a testi természetű elme: A Regius-vita tanulságai.” In: *Kortársunk Descartes*. Szerk.: Boros Gábor, Schmal Dániel. Áron Kiadó.

YANDELL, David (1999.): „Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body.” *British Journal for the History of Philosophy*. 72.

Kékedi Bálint

1979-ben születtem Budapesten. A Toldy Ferenc Gimnáziumban érettségiztem 1998-ban, majd három évnyi pénzügyi tanulmányok után a PTE-BTK Francia Tanszékén folytattam tanulmányaimat, ahol 2009-ben végeztem. 2003-ban kezdtem filozófiát hallgatni az ELTÉ-n, ahol jelenleg utolsó éves vagyok. Az itt olvasható írás 2009-ben első helyezést ért el az OTDK I. filozófiai szekciójában, elkészítésében Boros Gábor nyújtott segítséget témavezetőként. Eddig elsősorban koraiújkori témákkal foglalkoztam, azon belül főként ismeretelméleti, metafizikai és természetfilozófiai problémákkal, amelyek továbbra is fő érdeklődési körömet jelentik.

Kékedi Bálint

◀ Descartes és Arnauld az ideákban fellelhető materiális hamisságról

„...valóban egy minden tekintetben nehéz vizsgálódás előtt állunk. Ugyanis amit most említettünk: valamilyen hitet és elképzelést kelteni, látszani, de nem lenni valaminek, továbbá mondani valamit, de nem igazat – mindezek a dolgok régen is mindig megoldhatatlan nehézséggel teljesek voltak, és most is azok.”
(Platón, *Szofista*, 236e)

Ha Descartes kapcsán egyáltalán előkerül a materiálisan hamis ideák problémája, akkor a kérdéssel foglalkozó – amúgy nem túl terjedelmes – szakirodalom leginkább a locke-i terminológia szerinti másodlagos minőségek ideáinak az összefüggésében beszél róla. Ez bizonyos fokig érthető, hiszen Descartes elsősorban a hideg ideáján szemlélteti, miben is áll az ideák materiális hamissága, majd Arnauld is főként ezt az ideát taglalja ellenvetéseiben, s így a hideg, és vele együtt valamennyi másodlagos minőség ideája a materiálisan hamis ideák mintegy prototípusává lépett elő. Dolgozatomban megpróbálom bemutatni Descartes elgondolását erről a korántsem világos és magától értetődő témakörrel, illetve igyekszem a másodlagos minőségek ideáin túlmenően bemutatni, hogy milyen értelmet és szerepet tulajdoníthatunk e hagyományosan mostoha sorsú tanításnak.

Az ideák materiális hamisságának kérdése Descartes munkásságán belül először az *Elmélkedések*ben, azon belül is egyedül a harmadik elmélkedésben jelenik meg, hogy azután később, az *Elmélkedések*hez fűzött arnauld-i ellenvetésekre adott válaszok után majdhogynem végleg el is tűnjön a descartes-i filozófia szótárából. Mint látni fogjuk, ennek az epizódyszerű felbukkanásnak a szerepe, jelentősége és Descartes vele kapcsolatos elgondolásának konzisztenciája korántsem nyilvánvaló, és a mai napig megosztja olvasóit.

A materiálisan hamis ideák gondolatát általában nem fogadták kitörő lelkesedéssel, s olyan jelzőkkel illették, amelyek olykor magának a fogalomnak a legitimitását is kétségbe vonták.¹ Ami ezen ideák tárgyalását illeti, egyesek ezt az elmélkedések előrehaladásának és az érvmenet szerves részének értelmezték, míg mások fölösleges és terméketlen kitérőnek látták. M. Beyssade szerint például az a tény, hogy a késői művek

1 Úgy mint *difficile, ingrate, problématique, inutile* (M. Beyssade 1994, 231. o.); *headache, red herring, if not a plain inconsistency* (J.-M. Beyssade 1992, 5. o.); *perplexing* (Wilson 1991, 100. o.); *obscure in the extreme* (Wee 2006, 2. o.) stb. Ez azonban korántsem csak a modern olvasó ítélete, hiszen ezt a tárgykört Arnauld is *felettébb homályosnak* tartotta (ld. AT VII, 206. o.)

már nem tartalmazza ezt a fogalmat, azokat támasztja alá, akik szerint egy holtágról van szó az *Elmélkedések*ben². Azonban az is igaz, hogy Descartes kitart a materiális hamisság doktrínája mellett Arnauld-nak adott válaszában, ami viszont azokat látszik igazolni, akik e tant a descartes-i metafizika és ismeretelmélet szerves részeként szeretnék olvasni. Ez megfontolandó, különösen annak ismeretében, hogy Descartes milyen nagyra tartotta Arnauld ellenvetéseit, s hogy más kérdésben nem habozott változtatni az *Elmélkedések* szövegén Arnauld ellenvetéseinek hatására.³ Mindez korántsem mellékes: az erre a kérdésre adott válaszuk ugyanis – tehát hogy milyen jelentőséget tulajdonít Descartes a materiálisan hamis ideák tanának – nagymértékben befolyásolja, hogy miként olvassuk az *Elmélkedések* többi részét.

Mielőtt azonban hozzákezdünk a téma részletes tárgyalásának, szeretnék előjáróban egy hermeneutikai megjegyzést tenni. Igaz, hogy a *Negyedik ellenvetésekre* adott descartes-i válasz roppant homályos és alapjában véve védekező jellegű, ami többeket arra vezetett, hogy Arnauld-t hozza ki a vita győzteseként, egyvalakit azonban mégis meggyőztek Descartes válaszai: Arnauld-t. Legalábbis erről tanúskodik Mersenne 1642. december 13-i levele Voetius-hoz, amelyben elmeséli, hogy Descartes válaszai után felkínálta Arnauld-nak a viszontválasz lehetőségét, ám ő elutasította, mondván, hogy a válaszok tökéletesen kielégítették.⁴ Ez annyiban problémát jelent, hogy a modern értelmezők többnyire kénytelenek a Descartes–Arnauld vitánál későbbi szövegekre is hivatkozni, amihez persze joguk van, de alapvetően mégis abból kellene kiindulni, hogy Arnauld számára csak az *Elmélkedések* szövege és az addigi ellenvetésekre adott descartes-i válaszok álltak rendelkezésére, míg például a *Válaszok az ellenvetések hatodik sorozatára*, vagy az *Alapelvek* – két sokat idézett szöveg, melyet a jelen dolgozat sem hagyhat figyelmen kívül – még nem.⁵ A problémát azzal próbálom majd áthidalni, hogy igyekszem az elemzés során nyert értelmezéseket elhelyezni a *Negyedik válaszok*on belül. Ezek után lássuk, miben is áll a materiális hamisság „zavarba ejtő” problémája.

Az ideákban föllelhető materiális hamisság elsősorban azért okoz problémát, mert – amint az kiderül Arnauld ellenvetéseiből, s amint azt M. Beyssade is megjegyzi⁶ – látszólag vagy ténylegesen ellentmond a következő két descartes-i tézisnek:

2 Bár cikkének konklúziójában azért tompítja ennek élet, s olyan holtágnak nevezi, amely azért nem teljesen állóvíz..., ld. M. Beyssade 1994, 246. o. E tekintetben Boros Gábor álláspontja is M. Beyssade-éhoz áll közel, mivel könyvében az *Elmélkedések* tévedésről adott számadása szempontjából zsákutcának tartja a materiálisan hamis ideák tanát (ld. Boros 1998, 289. o.).

3 Ld. *Elmélkedések* 95. o. (AT VII, 77. o.), ahol a következő, gondolatjelek közti megjegyzés „vagy legalábbis elképzeltem, hogy semmit sem tudok” Arnauld ellenvetéséből ered.

4 Vö. AT III, 603. o.

5 A modern értelmező e fölött érzett zavaráról árulkodik Lilli Alanen cikkében is egy megjegyzés (Alanen 1994, 225. o.).

6 Ld. M. Beyssade 1994, 231. o.

- I. Hamisság vagy tévedés csak az ítéletekben jelentkezhet⁷.
- II. Minden idea rendelkezik objektív realitással, és mint minden realitásnak, ennek is valamilyen oka kell, hogy legyen⁸.

Célszerűnek tűnik tehát a vizsgálódást ezen kérdések mentén kezdeni, illetve megnézni, hogy melyik értelmező milyen álláspontot alakított ki velük kapcsolatban, hogy megítélhessük, Descartes írásai a jelen dolgozatban védelmezett olvasat szerint melyik értelmezést támasztják inkább alá, ám a dolgozat korlátai miatt most csak az első tézis részletesebb vizsgálatára vállalkozhatok. Igyekszem majd megmutatni, hogy a materiálisan hamis ideák tana nem kerül összeütközésbe ezzel az elvvel. Ezzel lerakhatnánk az alapjait egy későbbi, átfogóbb elemzésnek, hiszen amint már Cecilia Wee is rámutatott: mindenkinek, aki az ideák materiális hamisságára is utalva kíván számot adni a karteziánus hamisság (és igazság) fogalmáról, annak be kell mutatnia, hogy milyen viszonyban áll az említett materiális hamisság a „valódi” hamissággal, azaz az ítéletekben jelentkező formális hamissággal.⁹

Descartes a harmadik elmélkedésben tárgyalja az ideák materiális hamisságát, abban az elmélkedésben, amely az első két elmélkedés *nevetnivalóan túlzó*¹⁰ módszertani kételkedése után megpróbálja felderíteni az első lehetséges fogódzót a gondolkodó szubjektumon kívül, melynek segítségével kitorhetne a szolipszizmusból. Mint ismeretes, ez a fogódzó Isten ideája lesz, mely Descartes számára kétségkívül egy valóban létező Istentől kell, hogy származzék. A *nevetnivalóan túlzó kételkedés* alighanem a csaló démon-érvre utal, amely először az *Elmétkedések*ben jelenik meg, hiszen ez az érv szakította el a legmesszebbmenően a gondolkodó szubjektum gondolkodásának tárgyait a külvilág tárgyaitól, ezért a hozzájuk való visszatalálás feltétele Descartes számára az, hogy tisztázza: van-e Isten, és ha igen, lehetséges-e, hogy csaló legyen.¹¹ Ez tehát a harmadik elmélkedés programja, amely mintegy keretbe foglalja az elmélkedést. Mielőtt azonban ezt a kérdést tisztázni lehetne, a rend azt követeli, hogy a gondolkodó szubjektum először tüzetesen átvizsgálja saját gondolatait, hogy megnézzze, nincs-e más út vissza a dolgok felé. Az ideák materiális hamisságának tárgyalása ebbe a tágabb filozófiai programba illeszkedik.

A harmadik elmélkedés elején – amikor Descartes az elme különféle műveleteit kezdi vizsgálni¹² – azt olvashatjuk, hogy az ideák, „ha egyedül önmagukban tekint-

7 Vö. *Elmétkedések* 48. o. (AT VII, 37. o.)

8 Vö. *Elmétkedések* 51-53. o. (AT VII, 40-42. o.)

9 Vö. Wee 2006, 29. o.

10 *Elmétkedések* 107. o. (AT VII, 89. o.)

11 *Elmétkedések* 46-47. o. (AT VII, 36. o.). A démon szerepe valójában nem csak a kétely kiterjesztése, sőt, van olyan értelmezés, amely szerint ez egyáltalán nem is szerepe (ld. erről Boros 1998, 263. o.), ám ennek a tárgyalásába itt nem bocsájtkozhatom.

12 Mint ismeretes, Descartes az elme négyféle műveletét különbözteti el: ideákat, akarásokat vagy affektusokat és ítéleteket; ld. *Elmétkedések* 47. o. (AT VII, 37.o.)

jük és semmi másra nem vonatkoztatjuk őket, akkor tulajdonképpeni értelemben véve nem lehetnek hamisak”¹³, s hogy tévedésnek kizárólag az ítéletekben vagyunk kitéve. Később azonban azzal szembesülünk, hogy „jöllehet [...] a tulajdonképpeni értelemben vett, azaz formális hamisság csak ítéletekben található meg, mégis van az ideákban másfajta, és pedig materiális hamisság is, tudniillik akkor, amikor nem dolgokat mint dolgokat jelenítenek meg”¹⁴, majd rögtön utána példát is hoz Descartes: „azok az ideák, amelyekkel a melegről és a hidegről rendelkezem, oly kevésé világosak és elkülönítettek, hogy még azt sem tudom megmondani róluk, hogy vajon a hideg pusztán a meleg hiánya-e, vagy a meleg a hideg hiánya, vagy mindkettő reális minőség, vagy netán egyik sem az. S minthogy minden idea csak mint dolgok ideája lehetséges, ha igaz volna az, hogy a hideg nem más, mint a meleg hiánya, akkor azt az ideát, amely a hideget számomra valami valóságosként és pozitívként jeleníti meg, méltán mondjuk hamisnak, s ugyanez elmondható a többi, ehhez hasonló ideáról is.”¹⁵ Ez volna hát a karteziánus elgondolás az ideák materiális hamisságáról a harmadik elmélkedésben, amit a későbbiek miatt kénytelen voltam szinte teljes terjedelmében idézni. Mint említettem, a témával foglalkozó szakirodalom – talán épp a hideg és a meleg példája miatt, ami körül az ide vonatkozó ellenvetés és válasz jó része is forog – általában csak az úgynevezett másodlagos minőségek ideáinak materiális hamisságával foglalkozik, noha, mint látni fogjuk, fontos szerep jut bizonyos nem érzéki eredetű ideák materiális hamisságának is, s ezért a vizsgálódás leszűkítése az előbbiekre nagymértékben befolyásolhatja az értelmezést. Mielőtt azonban rátérnénk Arnauld ellenvetésére, ki kell térnünk az ideákkal és az oksággal kapcsolatos általánosabb problémákra, melyek fontosak mind az ellenvetés megértéséhez, mind ahhoz, hogy a materiálisan hamis ideák tárgyalását elhelyezhessük a harmadik elmélkedés fent említett programján belül.

Descartes rögtön az *Elméletkedések* előszavában arra figyelmeztet, hogy az *idea* kifejezés kétértelműséget rejt magában: „vehetjük ugyanis egyrészt materiálisan, vagyis az értelmi művelet megjelölésére, [...]; másrészt azonban vehetjük objektív értelemben is, amikor azt a dolgot jelöljük vele, amit megjelenít.”¹⁶ Az ideának e két aspektusához kétfajta realitás tartozik: ha az ideát pusztán az értelem műveleteként tekintjük – tehát materiálisan –, akkor az idea formális realitásáról, ha pedig mintegy a dolgok oldaláról vesszük szemügyre, akkor objektív realitásáról beszélünk.¹⁷ Az első értelemben nem tudunk különbséget tenni ideáink között, hiszen mindegyik ugyanúgy az elme

13 *Elméletkedések* 48. o. (AT VII, 37. o.)

14 *Elméletkedések* 55. o. (AT VII, 43. o.)

15 Uo.

16 *Elméletkedések* 14. o. (AT VII, 8. o.)

17 Cecilia Wee egy ettől radikálisan eltérő olvasatot támogat (vö. Wee 2006, 41-45. o.), ám ennek a vizsgálata nem tartozik a dolgozat tárgykörébe. Mindazonáltal jelzem, hogy nem értek egyet Wee interpretációjával, amely véleményem szerint nem támasztható alá kellőképpen Descartes szövegeivel.

művelete, a második értelemben azonban jelentős fokozati különbség mutatkozik az egyes ideák között az általuk megjelenített dolgok természete szerint. Descartes-nál ugyanis az az arisztotelési gyökerű elv, hogy a szubsztanciák inkább dolgok, mint az akcidensek¹⁸, visszaköszön az ideák objektív realitásának fokozataiban, amennyiben a szubsztanciákat megjelenítő ideák nagyobb objektív realitással bírnak, mint a móduszokat (akcidenseket) megjelenítőik.¹⁹

Amint azt jeleztem, ki kell még térnünk Descartes-nak az okságról alkotott nézetére, melyet a harmadik elmélkedésben fejt ki. E nézet szerint a teljes hatóokban legalább annyi realitásnak kell lennie, mint az okozatában, mert ha ez nem így lenne, akkor az okozatnak az a része, mely nem foglaltatott benne a teljes hatóokban, szükségképpen a semmiből származna. Márpedig Descartes explicit módon állást foglal az *ex nihilo nihil fit* elve mellett, s külön hangsúlyozza, hogy ezen oksági elv hatóköre nem csak azokra a dolgokra terjed ki, „amelyek realitása aktuális vagyis formális, hanem az ideákra is, melyeknél csak objektív realitásról beszélünk”.²⁰ Ezt az oksági elvet, ha az ideákra vonatkoztatva értjük, a továbbiakban az *objektív realitás elvének* fogom nevezni.

Fontos kiemelni – mint arra többen is felhívják a figyelmet²¹ –, hogy az ideák objektív realitása teszi lehetővé, hogy az idea betöltse legfontosabb funkcióját: a reprezentatív funkciót. Így az ideák, „mintegy a dolgok képei”²², egyrészt nem lehetnek hamisak, másrészt, bár reprezentációk, nem feltétlenül kell léteznie annak, amit reprezentálnak.²³ Mindez, valamint Descartes harmadik elmélkedésbeli állítása arról, hogy az ott említett ideák materiálishan hamisak *amikor nem dolgokat mint dolgokat jelenítenek meg*, egyeseket arra az álláspontra vezetett, mely szerint Descartes-nál a materiálishan hamis ideáknak nincs objektív realitásuk.²⁴ Mivel ennek a pontnak a kifejtése a dolgozat elején említett második tétissel kapcsolatos problémák tárgyalásához tartozna, ezért erre most nem kerül sor, érintőlegesen azonban a kérdés elő fog még kerülni. Ezek után pedig röviden nézzük meg, melyek Arnauld ellenvetésének és Descartes válaszána főbb pontjai.

18 Vö. Arisztotelész, *Kategóriák* 2a34-2b8.

19 Ld. *Elmélkedések* 51. o. (AT VII, 40. o.) Mindebből következik, hogy a legnagyobb objektív realitással bíró idea a végtelen szubsztancia, azaz Isten ideája, aminek persze kiemelkedő szerepe lesz Isten létezésének a bizonyításában, és egyben a szolipszizmusból való kitérésben is. Ez a kérdés azonban nem témája a dolgozatnak.

20 *Elmélkedések* 49-50. o. (AT VII, 38-39. o.)

21 Vö. Alanen 1994, 207. o., Filho 1994, 189. o., M. Beyssade 1994, 237. o.

22 *Elmélkedések* 47. o. (AT VII, 37. o.)

23 Vö. M. Beyssade 1994, 237. o. Beyssade ezért azt javasolja, hogy a latin *tanquam rerum imagines* kifejezést ne a *mintegy a dolgok képei* kifejezéssel, hanem *mintegy dologszerű képekkel* fordítsuk (*comme les images des choses* helyett *comme des images de choses*). Beyssade tehát amellet érvel, hogy valami valós, reális dolog megjelenítése nem feltétlenül létezőként jeleníti azt meg az elme előtt (ld. pl. a matematikai objektumok ideái).

24 Ld. pl. Wilson 1991, 111-115. o.

Arnauld három részre osztja ellenvetéseit, melyeknek külön alcímeket ad, s az ideák materiális hamisságával kapcsolatos kifogásait az *Istenről* című szakaszban tárgyalja, ezzel is jelezve, hogy e tant elsősorban az Isten létezésének bizonyítása felé vezető út egyik állomásának tartja, s amint az az ellenvetésből kiderül, olyan állomásnak, amely nem minden veszély nélküli a cél eléréséhez.

Az ellenvetés lényegi pontja, hogy az állítólagos materiálisan hamis ideák esetében Descartes összekeveri az ítéletet az ideával. Ha ugyanis a hideg a valóságban pusztán hiány, akkor „nem lehet objektíve az értelemben egy olyan idea révén, amelynek az objektív létezése egy pozitív létező. Tehát ha a hideg nem több, mint hiány, akkor az ideája sosem lehet pozitív, s következésképpen nem is lesz egyetlen olyan idea sem, amely materiálisan hamis lenne”²⁵. Világos, hogy Arnauld úgy érti Descartes-ot, mint aki szerint egy idea objektív realitását az határozza meg, hogy az adott idea mit reprezentál, s az is világos, hogy Arnauld egy idea objektív létezésén annak objektív realitását érti. Mindezt egyébként teljes joggal, hiszen amikor Arnauld arra a magának feltett kérdésre, hogy mi a hideg ideája, azt feleli, hogy az „a hideg maga, úgy, ahogyan objektíve az értelemben van”²⁶, nem tesz mást, mint Descartes Caterusnak adott válaszát parafrázeálja.²⁷

Mármint Arnauld szerint Descartes okságról vallott nézeteiből, azaz az objektív realitás elvéből következik, hogy egy pozitív ideának (értsd: egy pozitív objektív realitással bíró ideának) feltétlenül valami pozitív dolgot kell megjelenítenie, hiszen ha lehet olyan pozitív idea, amely valami nem valósat jelenít meg, akkor az alááshatja Descartes ontológiai istenérvét, mivel így Isten ideája is – minden pozitivitása ellenére – materiálisan hamis lehet. Arnauld ennek elkerülése érdekében kitarat emellett, hogy hamisság csak az ítéletekben lehet, az ideákban nem, s ebben a szellemben mondja, hogy „a kérdéses idea lehet, hogy nem a hideg ideája, de ettől még nem lehet hamis”²⁸. Szerinte tehát abban rejlik a hiba, hogy Descartes összekever két ideát, s egy – formálisan – hamis ítéletben egy igaz ideát (hisz minden idea igaz) rossz tárgyhoz kapcsol, majd fölhozza, hogy a bálványimádók istenideája sem materiálisan hamis, csak éppen rossz tárgyra vonatkoztatják. Ezek után a következő, sokat idézett formulában foglalja össze a téves, vagy tévesen vonatkoztatott reprezentáció és az oksági elv együttes következményét, amelyre még nekünk is vissza kell majd térnünk:

[A] hidegnek ez az ideája, amelyről azt állítod, hogy materiálisan hamis, mit jelenít meg az elméd számára? Hiányt? Ebben az esetben igaz. Pozitív létezőt? Ebben az esetben viszont nem a hideg ideája.²⁹

25 AT VII, 206. o.

26 AT VII, 206. o.

27 A Nap ideájáról írja Descartes, hogy ez az idea „az elgondolt dolog maga, úgy, ahogyan objektíve az értelemben van”; ld. AT VII,102. o.

28 AT VII, 207. o.

29 Uo.

Az ellenvetés végén Arnauld számon kéri Descartes-on, hogy mi volna az oka a szóban forgó idea materiális hamisságának, s a szerző alapelveivel ellentmondónak találja, hogy ez az ok Descartes szerint maga a gondolkodó szubjektum, amennyiben részeseül a semmiből.

Descartes választát méltán szokás a filozófus egyik leghomályosabb szövegének tartani, amit többen úgy értettek, hogy Descartes több ponton is felülvizsgálja benne korábbi álláspontját.³⁰ Válaszának legelején Descartes elismeri, hogy Arnauld ellenvetései jogosak, ha úgy értjük az *Elmélkedések* szövegét, ahogyan Arnauld, ám, állítja, ő a materiális hamissággal mást akart mondani.

Először is a harmadik elmélkedés definíciójához képest egy másik meghatározással áll elő, amely szerint bizonyos ideák azért materiálisan hamisak, mert „alapanyagot”³¹, vagy a későbbi szóhasználat szerint „alkalmat” adnak a tévedésre.³² Tovább fejtegetve a különbséget kettejük szóhasználatában, Descartes egyre távolabb kerül bármitől, amit fogalmi tisztázásnak lehetne nevezni, olyannyira, hogy egy ponton még az is fölmerülhet, a filozófus szándékosan mást tulajdonít vitapartnerének, mint amit mondott:

Amikor Arnauld úr így fogalmaz: *ha a hideg nem más, mint hiány, akkor annak nem lehetséges semmiféle ideája, amely számomra valami pozitívuként jelenítené meg*, akkor világos, hogy a *formális* értelemben vett ideáról beszél. Minthogy az ideák egyfajta formák, s nincs anyaguk, amikor úgy vesszük őket, mint amik megjelenítenek valamit, akkor ezt nem *materiális*, hanem *formális* értelemben tesszük. Ha ellenben nem úgy tekintünk rájuk, mint amik ezt vagy azt jelenítenek meg, hanem csupán az értelem műveleteként, akkor mondhatjuk, hogy materiális értelemben vesszük őket, ám ekkor nem vonatkoznának a tárgyaik igazságára vagy hamisságára. Így hát azt gondolom, hogy egy idea egyedül abban az értelemben lehet materiálisan hamis, ahogyan azt kifejtettem.³³

Korábban már láttuk, hogy Descartes az ideák kétféle aspektusát különíti el, s akkor a materiális értelemben vett ideához kapcsoltuk az idea formális realitását, az objektív értelemben vett ideához pedig az objektív realitását. Az imént idézett szakaszban Descartes nem is említi az objektív értelemben vett ideát, vagy az objektív realitást, ehelyett most a formális értelemben vett ideáról beszél, amin ugyanazt érti, ti. ami valamit megjelenít, miközben érintetlenül hagyja a materiális értelemben vett idea meghatározását. Összegezve tehát ugyanazt érti az idea aspektusain, mint korábban. Az, hogy

30 Ld. pl. Wilson 1991, 110. o.

31 Latin: „materia”, AT VII, 231. o.

32 Clerselier Descartes által jóváhagyott fordítása már ezen a helyen úgy fogalmaz, hogy a materiálisan hamis ideák „*alapanyagot vagy alkalmat* adnak az ítéletnek a tévedésre” [„donnent au jugement matière ou occasion d’erreur” (kiemelés tőlem)]; ld. *Méditations métaphysiques* 1979, 356. o.

33 AT VII, 232. o.

Arnauld is ugyanolyan értelemben használja Descartes terminusait, világosan kiderül az ellenvetések következő szakaszából, ahol azt fejtegeti, hogy egy pozitív idea valójában nem jelenít meg az elmének semmilyen pozitív dolgot:

[B]ár el tudjuk képzelni, hogy a hideg, amiről úgy vélem, hogy egy pozitív idea jeleníti meg, valójában nem pozitív dolog, azt már nem tudom elképzelni, hogy egy pozitív idea semmi valósat és semmi pozitívát se jelenítsen meg számomra, *tekintettel arra, hogy az ideákat nem a gondolkodás módozataként értett létezésükért nevezzük pozitívúnak – hiszen ebben az értelemben mindegyikük pozitív lenne –, hanem az általuk tartalmazott és az elménk számára megjelenített objektív létezés okán.*³⁴

Ha tehát Descartes-nak az a szándéka, hogy az olvasó azt higgye, Arnauld a materiálisan hamis ideákról értekezvén a materiális értelemben vett ideákról beszél, akkor akár rosszhiszeműséget is feltételezhetnénk Descartes részéről. Mindezek után pedig Descartes következtetése az előző idézet végén – „egy idea egyedül abban az értelemben lehet materiálisan hamis, ahogyan azt kifejtettem” – legalábbis nehezen értelmezhető, ha ki akarunk tartani amellett, hogy Descartes jóhiszeműen olvasta Arnauld-t.

Az egyetlen, számomra elfogadhatónak tűnő megoldás erre a problémára – feltéve, hogy abból indulunk ki: Descartes-nak van a saját rendszerén belül konzisztens elgondolása a materiálisan hamis ideákról –, ha Wee-vel együtt elismerjük³⁵: Descartes elfogadta, vagy már eleve osztotta Arnauld-nak azt a tételét, hogy az objektív, vagy az újabb terminológia szerinti formális értelemben vett – azaz pusztán reprezentációs funkciót betöltő – ideák nem lehetnek materiálisan hamisak. Descartes-nak tehát ez után az engedmény után kell „helyet csinálnia”³⁶ a materiális hamisság számára. Mielőtt azonban megvizsgálánk, hogy hol lehet a célnak megfelelő helyet találni, nézzük, hogyan válaszol az ellenvetés többi pontjára Descartes.

A fenti, nehezen értelmezhető szakasz után Descartes kibontja a materiálisan hamis ideák új meghatározásának jelentését, amelyek tehát azért nyújtanának alkalmat a tévedésre, mert „ha a hideg és a meleg ideájára tekintek, úgy ahogyan az érzékeimtől kaptam őket, akkor nem vagyok képes megmondani, hogy vajon az egyik idea nagyobb realitást jelenít-e meg számomra, mint a másik”.³⁷ Miért nem vagyok képes megmondani? Wilson ennek az okát egyértelműen abban jelöli meg, hogy ezek az ideák homályosak.³⁸

34 AT VII, 207. o. (kiemelés tőlem).

35 Ld. Wee 2006, 7. o. Ugyanakkor szeretném megjegyezni, hogy nem értek egyet Wee szövegértelmezésével, ami az előző, problematikus bekezdést illeti Descartes-tól (vö. Wee 2006, 64. o.). Wee szerintem nem megengedhető módon módosítja Descartes eredeti szövegét (a módosítást egyébként jelzi), ám ennek részleteire itt most nem tudok kitérni.

36 Uo.

37 AT VII, 232-233. o.

38 Wilson 1991, 115. o.

Ez azonban problémát okoz szerinte, mert ha az idea abban az értelemben homályos, hogy az ember bizonytalan, hogy megjelenít-e egyáltalán valamit a számára, és ha igen, akkor mit, akkor egy ilyen idea nem is indítaná az embert arra, hogy bármiféle határozott ítéletet hozzon vele kapcsolatban, és így nem is adna túl sok okot a (formális) tévedésre. Mint a későbbiekben látni fogjuk, az idea nem ebben az értelemben homályos, és éppen-séggel kellő alapot nyújt a mégoly megfontolt ítéletnek is a tévedésre.

Descartes ezek után a későbbiek szempontjából lényegi kijelentést tesz: azt állítja, hogy a homályos és zavaros ideákat (mint amilyen a hideg és a meleg ideája) gyakran másra vonatkoztatjuk, mint amiknek ezek valójában az ideáik. Ha tehát a hideg valójában hiány, akkor a hideg ideája nem az elmében objektíve létező hidegség, hanem valami más, amit tévesen tartok ennek a hiánynak, nevezetesen egy érzet, amely nem létezhet az elmén kívül. Arnauld megnyugtatóra közli, hogy ugyanez nem mondható el Isten világos és elkülönített ideájáról, ami nem vonatkozhat olyasvalamire, aminek az nem felel meg. A bálványimádók hamis istenideái azonban Descartes szerint minden további nélkül lehetnek materiálisan hamisak.

Arra a kérdésre, hogy mi az oka annak a pozitív objektív létezőnek, ami az idea materiális hamisságáért felelős, Descartes azt feleli, hogy ez értelmetlen kérdés, ugyanis a materiális hamisság nem valamely pozitív létezőből ered, hanem az idea homályosságából, amely homályosság alapjául viszont egy pozitív létező, nevezetesen a szóban forgó érzet szolgál; maga a homályosság ellenben pusztán abból fakad, hogy az emberi természet nem minden tekintetben tökéletes. Végül Descartes kijelenti, hogy amikor azokat az ideákat, amelyek alapanyagot szolgáltatnak a tévedésre, materiálisan hamisnak nevezte, akkor ugyanolyan értelemben használta a *materiálisan hamis* kifejezést, mint Suárez, a *Disputationes Metaphysicae* egy bizonyos helyén.³⁹

A következőkben fel kell tárni az idézett mondatok értelmét, még hozzá lehetőleg úgy, ahogyan Arnauld érthette. Ezzel kapcsolatban persze jogos kételyek merülhetnek fel, ám mindenesetre én egyetértek Pariente-tal abban, hogy ezt a vállalkozást igazolhatja, ha olyan empirikus bizonyítékokat találunk Arnauld más szövegeiben, amelyek olvasatunkat alátámasztják. Ha az előzőekből elfogadjuk azt az Arnauld – és nyomában számos értelmező – számára megkerülhetetlen tézist, mely szerint Descartes megengedte, hogy a pusztán önmagukban tekintett ideák nem lehetnek hamisak, akkor úgy tűnik, az eddigiektől lényegesen eltérő stratégiát kell alkalmaznunk.

A követendő stratégia abban áll, hogy az ideákat – vagy legalábbis a materiálisan hamis ideákat – nem valamifajta egyszerű, tovább már nem tagolható, hanem belsőleg tagolt struktúrájú észbeli létezőkként gondoljuk el. E nélkül ugyanis az ideák materiális hamisságának problémája feltehetőleg megoldhatatlan. Ezt a nézetet számos értelmező vallja, ám a megoldások különböznek abban, hogy milyen a komplex ideák

39 Nevezetesen a *Disputationes Metaphysicae* 9, 2: 4-ben, ld. AT VII, 235. o.

struktúrája. Ennek oka elsősorban az interpretátorok eltérő értelmezési stratégiájában rejlik, de nyilvánvalóan nagyban hozzájárul az erre a kérdésre vonatkozó descartes-i megfogalmazások homályossága is az Arnauld-nak adott válaszban.

Wells szerint például, aki a késő skolasztikus hagyományból kívánja levezetni Descartes nézeteit, valóban van egy pozitív létező, amely objektív módon létezik az elmében, s amelyet egy idea pozitívként jelenít meg, s amely létezőt az ítélet szintjén helytelenül vélünk annak a privációnak, ami a hideg a maga valójában. Amiről tehát helytelenül úgy ítélünk, hogy maga a hideg, az tulajdonképpen az érzékszervi működés, vagy az érzékszervi működés ideája⁴⁰. E nézet szerint Descartes átveszi a késő skolasztikus *egyszerű és reflektált megragadást*⁴¹, melyet így lehetne megfogalmazni az Arnauld-nak adott válasz alapján: *a hideg érzetének az ideája*,⁴² azaz – Wells átfogalmazásában – *egy idea ideája*. Röviden tehát arról van szó, hogy e reflex idea ad alkalmat az ítélőképességnek a tévedésre, hogy az emberben lezajló kognitív tevékenységet megjelenítő pozitív ideát, a hideget, egy privációt megjelenítő pozitív ideának ítéljen.⁴³

Amint látni fogjuk, egy bizonyos szempontból Michelle Beyssade is Wells álláspontjához hasonló nézetet vall, mivel azonban az ő cikke válasz Lilli Alanen elemzésére, ezért célszerű, ha az utóbbi lényegi állításainak kiemelésével kezdjük.

Az Alanen által választott értelmezési vonal legjobb ismereteim szerint Jean-Claude Pariente-től származik, és legrészletesebb kifejtése Cecilia Wee-nek a materiális hamisságról szóló monográfiájában található. Ezen értelmezés lényegi pontja, hogy az ítéletek és az ideák közti határt – mint az elme műveletei közti határt – ne egy nehezen átjárható választóvonalaként fogjuk fel, amelynek két oldalán két tökéletesen elkülönült „királyság” van, hanem rugalmasan, mint az új schengeni határokat, amelyeken a földműves minden további nélkül „átszánthat” a szomszédos országba, ha a birtokát történetesen keresztülszeli az országhatár. Ideák és ítéletek keveredhetnek, összetételeket alkothatnak, s ezeket az összetételeket nevezik komplex ideáknak. Fontos, amint az majd bizonyos későbbi Descartes-szövegekből kitűnik, hogy ezek a komplex ideákban lappangó ítéletek nem keverendők össze a reflektált ítéletekkel. Ily módon az ítéleteknek különböző szintjeit különböztethetjük meg, amiről a későbbiekben még bővebben is szót ejtünk. Az idea és ítélet közötti merev határokkal számoló elképzelés mindenesetre együtt jár a pusztán egyirányú határátlépés gondolatával, amennyiben az ideákra hagyományosan úgy gondolnak, mint amelyek megelőzik az ítéleteket, s amelyek készen járulnak az ítélőképesség elé, hogy az összekapcsolja őket egy ítéletben;

40 Vö. Wells 1984, 47-48. o.

41 Lat: *notitia directa et reflexa*, ang: *reflex simple apprehension*.

42 Vö. AT VII, 233. o.

43 Wells cikke természetesen jóval részletgazdagabb, és fontos megállapításokat tesz a tárgyak és ideák, valamint az érzéki ideák és Isten ideája közötti viszonyról, de ezekre a kérdésekre itt nem szükséges kitérnünk.

míg komplex ideák esetén kérdés, hogy van-e egyáltalán értelme azt kutatni, vajon az idea lóg át az ítélet területére, vagy fordítva.

Igaz, hogy Descartes válasza Arnauld-nak e tekintetben finoman szólva nem túl explicit. Az e vonalba tartozó értelmezők ezért, mint mondtam, előszeretettel hivatkoznak későbbi Descartes-szövegekre, melyekből könnyebben kiolvasható a fenti gondolatmenet. Ez viszont ellentmond annak a dolgozat elején említett hermeneutikai alapelvnek, amely szerint Descartes pozícióját a negyedik ellenvetésekre adott válaszából kellene rekonstruálnunk. A nehézség azzal hidalható át – amint arra Pariente rámutat⁴⁴ – ha olyan elemeket találunk Arnauld későbbi munkáiban – elsősorban a *Logikában* –, melyek egyértelműen karteziánus eredetre utalnak, és igazolják a fenti olvasatot.

Ezek után nézzük, mely későbbi szövegek támasztják alá, hogy Descartes valóban hitt az ideákból és ítéletekből keletkező komplex ideák létezésében. Az egyik híres szöveghegy a *Válaszok az ellenvetések hatodik sorozatára* kilencedik pontja, amelyben Descartes az érzéki bizonyosság három szintjéről beszél.⁴⁵ Az első szinthez nem tartozik más, „mint amit a külső dolgok közvetlenül okoznak a testi szervezetben, ami nem lehet egyéb, mint e szervezet részeinek a mozgása, valamint az ebből a mozgásból következő alak- és helyzetváltozások”⁴⁶. Az érzékelésnek ez a szintje egyébként közös az emberekben és az állatokban. Az emberi és az állati érzékelés a második szinttől válik külön.⁴⁷ A második szint „magában foglalja mindazt, ami az elmében *közvetlenül* létrejön abból, hogy tárgyak által ekképp mozgásba hozott és elrendezett testtel egyésítve van; s ilyen a fájdalom, a csiklandás, az éhség, a szomjúság, a színek, a hangok, az ízek, az illatok, a meleg, a hideg s a többi hasonló dolog érzete, amelyekről a hatodik elmélkedésben azt mondtuk, hogy a test és a lélek egységéből, s úgymond a keverékéből származnak”⁴⁸. Végül, a harmadik szint „tartalmazza mindazokat az ítéleteket, amelyeket fiatalunktól fogva szokásunkká vált meghozni a bennünket körülvevő dolgokat illetően azoknak a benyomásoknak vagy mozgásoknak az alkalmával, amelyek az érzékszerveinkben történnek”⁴⁹. Descartes ezek után azt állítja, hogy az érzékelés harmadik szintjéhez tartozó ítéleteket olyan gyorsan hozzuk meg, s olyannyira hozzájuk szoktunk, hogy egyáltalán nem különböztetjük meg őket az egyszerű érzékszervi percepciótól, s amikor azt mondjuk, hogy az értelem bizonyossága nagyobb, mint az érzékeké, akkor nem másról van szó, mint hogy az érettebb korban meghozott, átgon-

44 Pariente 1985, 59. o.

45 AT VII 436-439. o.

46 AT VII 436-437. o. (Ezt, valamint az ugyanerről a helyről származó Descartes-idézeteket saját fordításomban közlöm.)

47 Ez Arnauld egy másik ellenvetésével szemben (ti. az állati elmével kapcsolatban, vö. AT VII 205. o.) ugyancsak megvilágító lehet, ám ez nem témája ennek a dolgozatnak.

48 AT VII 437. o. (kiemelés tőlem)

49 Uo.

dolt ítéletekben jobban lehet bízni, mint a gyermekkor reflektálatlan ítéleteiben, s ez annál is inkább igaz, mert az érzékelés első két szintjén *semmiféle hamisság sincs*.

Akik szerint a materiálisan hamis ideák hamissága a komplex ideákban megbúvó téves ítéletekből ered, nyilvánvaló támaszt találnak a fenti szövegrészben. Ezen kívül az *Alapelvek* első részének utolsó cikkelyei is könnyen olvashatók úgy, mint amelyek ezt az értelmezést támasztják alá,⁵⁰ ezeket a későbbiekben majd még röviden újra előhozzuk.

Most azonban térjünk vissza röviden Michelle Beyssade írására, amelyben – mint említettem – Alanen interpretációját kritizálja. Beyssade szerint a harmadik elmélkedésben a hideg ideája alapján nem tudom eldönteni, valami valós dolgot jelenít-e meg számomra, vagy sem, s csak mint hipotézis merül fel, hogy ha a hidegről kiderülne, hogy voltaképpen csak hiány, akkor az őt pozitív létezőként megjelenítő idea materiálisan hamis lenne. Szerinte tehát Descartes nem állítja, hogy a hideg ideája biztosan hamis, ez pusztán lehetőség. A hangsúly azon van, hogy az idea olyan kevés realitást jelenít meg számomra, hogy ennek alapján *nem tudom megmondani róla*, hogy nem semmi-e, s hogy így akár belőlem is származhat (ez egyébként kétségkívül egybevág a téma felvezetésének az okával a harmadik elmélkedésben, tudniillik, hogy az érzéki ideák nem jelentenek kiutat a külvilág felé). Beyssade azt állítja, hogy az Arnauld-nak adott válaszban az ideának éppen ez a tulajdonsága válik a materiális hamisság ismertetőjelévé és definíciójává, ami még nem volt meg az *Elmélkedések*ben, s ezért ez egy pozícióváltás Descartes részéről. Márpedig ez a pozícióváltás éppen akkor történik, mondja Beyssade, amikor Descartes vissza akarja utasítani Arnauld-nak azt a nézetét, hogy hamisság csak az ítéletekben jelentkezhethet, és a hamisságot az ideán belül akarja elhelyezni, *minden ítéletet megelőzően*.⁵¹ Ez a hamisság az idea ellentmondásos, megfoghatatlan, zavaros és kettős⁵² természetének köszönhető, ami túl ingatag alapot ad az ítélethez, s így hamis ítéletet hozhatunk. Valami tehát nincs rendben az ilyen ideákkal, de ennek még nincs köze az ítéletekhez. Ezek után Beyssade kénytelen tagadni, hogy az ideák materiális hamisságát az érzékelés harmadik szintjén kellene elhelyeznünk, és amellet érvel, hogy e hamisság helye a második szinten, azaz az elmében a testi mozgások hatására közvetlenül létrejövő érzet szintjén van. Azt a túl nyilvánvaló ellenvetést pedig, mely szerint Descartes kifejezetten mondja, hogy az első két szinten nincs hamisság, Beyssade azzal hárítja el, hogy Descartes ekkor csak a valódi, formális hamisságra gondol, mint egyébként mindig, amikor nem mondja külön, hogy éppen materiális hamisságról van szó.

50 Vö. *Alapelvek* I 69-72. o., különösen I 71. o.

51 Vö. Beyssade 1994, 235. o.

52 „L'idée me présente quelque chose d'inconsistant, ou plutôt de fuyant. En elle-même elle est trouble, double. Duplicité, fausseté, de l'idée dans l'idée.” Uo. Ebből látszik, hogy valószínűleg Beyssade szerint is megoldhatatlan a probléma az ideák valamifajta belső tagolása nélkül, hogy azonban ezt pontosan hogyan gondolja, nem derül ki.

Beyssade aggodalma első pillantásra intuitíve helyesnek látszik, elvégre Pariente az ideák materiális hamisságát bizonyos, az ideába beépült ítéletek hamisságában véli felfedezni.⁵³ Márpedig az ítéletek hamissága formális, legyen szó akár reflektálatlan fiatalkori, akár átgondolt, metafizikailag megalapozott ítéletekről. Mi értelme akkor különbséget tenni kétféle hamisság között, ha a kettő voltaképpen redukálható egyre? Erre a kérdésre később keresünk majd választ, egyelőre nézzük meg, mi történik, ha a materiális hamisságot az érzékelés második szintjén próbáljuk elhelyezni. Sajnos, ez esetben még súlyosabb problémákkal szembesülünk. Először is, mint arra Wee is felhívja a figyelmet,⁵⁴ az *Alapelvek* szerint érzeteinkről is lehet világos és elkülönített ismeretünk, feltéve, hogy nem foglaljuk bele róluk szóló ítéleteinkbe a gyermekkorunktól belénk rögzült előítéleteket.⁵⁵ Az érzékelés második szintje tehát tökéletesen hozzáférhető az elme számára. Másodszor, az érzetek önmagukban nem rendelkeznek intencionalitással, azaz nem jelenítenek meg semmilyen elmén kívüli létezőt,⁵⁶ s így bajosan felelnének meg a materiális hamisság azon definíciójának, hogy nem dolgokat, mint dolgokat *jelenítenek meg*.⁵⁷ Végül, ha a materiális hamisság helye az érzékelés második szintjén lenne, akkor nehezen láthatnánk be, hogyan lehet a bálványimádók hamis istenideája is materiálisan hamis, pedig Descartes ezt kifejezetten állítja. Mivel a dolgozat végén visszatérek a bálványok kérdésére, ezért ezt a pontot most nem fejtem ki bővebben, csak megemlítem, hogy erre Wee sem figyel fel, aki pedig nem korlátozza elemzését az érzéki ideák körére. Mindenesetre, az eddigieket összegezve úgy gondolom, hogy erősebb érvek szólnak azok mellett, akik az ideák materiális hamisságát az érzékelés harmadik szintjével hozzák összefüggésbe.

Akárhogyan áll is a dolog, azzal láthatólag a legtöbben egyetértenek, hogy Arnauld az ideákat „egyértégűnek” gondolta, s ez okozta a félreértést közte és Descartes között. Itt azonban újra föl kell tennünk a kérdést, hogy vajon igazolható-e a fenti eljárás, azaz találunk-e Arnauld későbbi műveiben olyan elemet, amely a materiális hamisságra vonatkozó elgondolásunkat alátámasztaná? A választ korábról kell kezdeni, és csak némi kerülővel fogunk megérkezni a célhoz.

Amikor a dolgozat elején azt állítottam, hogy a materiális hamisság kifejezés csak a harmadik elmélkedésben és a negyedik válaszban fordul elő, azt valójában csak a témával kapcsolatos szokásos leszűkítés miatt tettem. Ez a leszűkítés, mint korábban már említettem, abban áll, hogy a materiálisan hamis ideák kérdését csak az úgyneve-

53 Pariente 1985, 76-78. o.

54 Vö. Wee 2006, 66. o.

55 Ld. *Alapelvek* I. 66. o.

56 Vö. *Alapelvek* I. 71. o., illetve Schmal 2007.

57 A másik definíciót, tudniillik, hogy a materiálisan hamis ideák alapot adnak az ítéletnek a tévedésre, már az előző pontban kizártuk, hiszen ott arról volt szó, hogy maga az érzet lehet világos és elkülönített, és nem is szolgáltat alapot a tévedésre, ha ésszerűen kordában tudjuk tartani az ítélőképességünket.

zett másodlagos minőségek ideáival kapcsolatos nehézségként tárgyalják. A *materiálisan hamis idea* kifejezés azonban évekkel később újra előkerül a *Burmannel folytatott beszélgetésben*, méghozzá nem közvetlenül a harmadik elmélkedéssel, hanem az *Elnevezések második sorozatára* adott válasz ama helyével kapcsolatban, ahol Descartes a bálványimádók által alkotott istenideáról beszél. A *Második válaszok*ban ezt olvashatjuk: „Azokat illetően, akik tagadják, hogy megvan bennük Isten ideája, s akik ezen idea helyett bálványokat farigcsálnak stb., azt mondom, hogy ők az elnevezést tagadják, míg magát a dolgot elismerik”⁵⁸, amit Descartes a következőképpen kommentál:

Az ő bálványképük [*idolum*] valójában a mi ideánknek [*idea*] felel meg, azonban az a valós idea, amelyet a bálványkép kialakításával alkotnak, materiálisan hamis.⁵⁹

Itt álljunk meg egy pillanatra, és emlékezzünk, hogy Descartes azzal fejezte be Arnauld-nak adott válaszát, hogy az *Elméletkések*ben ugyanolyan értelemben használta a *materiális* jelzőt, mint Suárez a *Disputationes Metaphysicae* egy bizonyos helyén. A következőkben megpróbálom röviden áttekinteni, mit mond Suárez az adott helyen.⁶⁰

A *Disputationes Metaphysicae* 9, 2: 4-ben, tehát a Descartes által hivatkozott passzusban Suárez azt állítja, hogy a konjunkciók és diszjunkciók megragadása materiálisan hamis lehet, amennyiben azok valami önmagában véve hamisat jelentenek, s példaképp a „nincs Isten” kijelentést hozza fel. Amint Wee rámutat, első látásra különös, hogy hogyan kapcsolódhat a descartes-i idea – ami definíció szerint *dolgoszerű kép* – materiális hamissága a suárezi értelemben vett materiálisan hamis megragadáshoz, ami propozíciók megragadását jelenti. A probléma jobb megvilágítása érdekében Wee a következőket idézi Wilson Descartes-monográfiájából: „[Descartes] korábban azt mondta, hogy az ideák olyanok, mint a dolgok képei, s mint ilyenek, sem nem igazak, sem nem hamisak. De világos, hogy amit állítunk vagy tagadunk, azok nem a „dolgok képei”, hanem propozíciók vagy propozíciós tartalmak. [...] Descartes nem tesz kellő körültekintéssel különbséget a különböző *fajtajú* mentális reprezentációk között (pl. fogalmak és propozíciók között).”⁶¹ Wilson tehát azt állítja, hogy az ítéletek ideákkal kapcsolatos állítások vagy tagadások, de hogyan állíthatunk vagy tagadhatunk valamit, ami nem propozicionális jellegű? Nos, az ideák valóban nem propozicionális természetűek, azonban Descartes szerint tartalmuk *kifejezhető* terminusokkal és propozíciókkal,⁶² s így Wilson kritikája elesik. Vegyük pél-

58 AT VII 139. o.

59 AT V 156. o. Nem tudom, vajon Descartes-nak szándékában állt-e kiaknázni az *idolum* (gör. εἶδωλον) és az *idea* (gör. εἶδος) szavak etimológiai rokonságát és filozófiatörténeti jelentőségét. Erre a kérdésre még visszatérek a dolgozatom legvégén.

60 Ennek az áttekintésnek az alapja Cecilia Wee könyvének ide vonatkozó része (Wee 2006, 32–36. o.), ugyanis Suárez művéhez sajnos nem tudtam hozzájutni mai fordításban.

61 Wilson 1978, 141. o.; idézi Wee 2006, 33. o. (kiemelések Wee-től).

62 Vö. Descartes 1641. júliusi levele Mersenne-hez, AT III, 395. o. (idézi Wee 2006, 33. o.)

dául Isten ideáját: amikor ezt az ideát proposíciók segítségével fejezzük ki, olyasmiket mondunk, hogy „Isten mindenható”, vagy „Isten egyszerű” stb. Ezzel azonban még nem állítottuk eme proposíciók igazságát, csak proposicionális formában explicitté tettük az idea tartalmát. További lépést jelent, ha állítjuk is (vagy éppen tagadjuk) az így kapott kijelentéseket, és azt mondjuk például, hogy „Valóban igaz, hogy Isten mindenható”. Mindez fontos lesz a későbbiek szempontjából. Természetesen a Descartes-Suárez viszonyt jóval behatóbban lehetne tanulmányozni, de mostani célunk szempontjából elegendő megjegyeznünk, hogy mivel a descartes-i ideák kifejezhetők proposíciókkal, ezért érthető, mire gondolt Descartes azzal, hogy a *materiális* szót ugyanolyan értelemben használta az *Elmélkedések*ben, mint Suárez a *Disputationes* megfelelő szakaszában. Ezek szerint egy descartes-i idea akkor materiálisan hamis, ha explicitté téve a tartalmát, és azt igazként állítva hamis ítélethez jutunk.

Térjünk vissza Arnauld-hoz. Pariente a *Port-Royal-i Logika* elemzése közben (pontosabban a közbevetett mellékmondatok (*incidentes*) elemzése közben) azért tér ki a descartes-i érzéki ideák tanára, mert szerinte a *Logiká*ba innen szűrődött be valami, aminek a jelenléte egyébként nem volna magától értetődő. Érdemes hosszabban idézni Pariente felvezetését:

Láttuk, hogy a két közbevetett mellékmondattípus közül mégiscsak a magyarázó [*explicative*] marad közelebb a közönséges állító proposícióhoz [*proposition affirmative ordinaire*], a kijelölő jelzői [*déterminative*] jobban eltávolodik tőle. Ha a Port-Royal kitar amellet, hogy ez utóbbi mégis megőriz valamit az állító jellegből [*de l'affirmation*], akkor ezt főként azért teszi, hogy igazságértéket rendelhessen ehhez a mellékmondathoz. Ez pedig azért fontos, mert a kijelölés [*détermination*] mechanizmusában vélik felfedezni <*tévedéseink nagy részének*>⁶³ az eredetét. Mármost, az antecedenséhez csatolt kijelölő jelző komplex terminust alkot. Ha a kijelölő jelző magában foglal egy állítást, még ha egy mégoly csökevényes állítást is, akkor esetleg elmondhatjuk erről a komplex terminusról, valamint az általa kifejezett ideáról, hogy hamis, s így ezen állító jelleg segítségével megoldunk egy <*híres kérdést, tudniillik, hogy nincs-e hamisság az ideákban és az egyszerű terminusokban*>⁶⁴. Véleményünk szerint ezen a ponton jön létre a kapcsolat a Port-Royal nyelvtani-logikai analízise és a karteizianizmus között. A következő hipotézist szeretnénk ugyanis alátámasztani: a kijelölő jelzői mellékmondat állításként történő besorolása – ami nem magyarázható pusztán logikai megfontolásokkal – Arnauld karteizianizmusából következik, pontosabban szólva azokból a következtetésekből, amelyeket Descartes, az Arnauld által neki intézett ellenvetéseire adott válaszából vont le.⁶⁵

63 Pariente idézete a Port-Royal-i Logikából, II. 7. fej. (Arnauld–Nicole 1992, 119. o.)

64 Arnauld–Nicole 1992, 116 o..

65 Pariente 1985, 71-72. o. (saját fordítás)

Ezzel visszakanyarodtunk a későbbi Descartes-szövegektől az ellenvetések negyedik sorozatához, ugyanis Pariente egyértelműen állítja, hogy Arnauld az 1640-es évek elején még nem ismeri el, hogy az ideákban is lehetne hamisság, s ebben a szellemenben fogalmazza meg az ellenvetéseit Descartes-tal szemben. Emlékszünk, hogy Arnauld mindenfajta hamisságot ki akart űzni az ideákból, mert az szerinte alapjaiban veszélyeztette volna Descartes istenbizonyítását, s vele együtt a filozófiája alapjait is. Pariente szerint Arnauld érvelése azon alapul, hogy az idea és az ideátum közötti hasonlósági relációt túl erős értelemben vette, amennyiben minden idea hasonlósági, sőt megfelelési relációban állna az ideátumával. Szerinte Arnauld következő szavai is erről tanúskodnak:

Ha a hideg nem más, mint hiány, akkor annak nem lehetséges semmiféle ideája, amely számomra valami pozitívként jelenítené meg. A szerző itt összekeveri az ítéletet az ideával. [...] Tehát ha a hideg nem több, mint hiány, akkor az ideája sosem lehet pozitív, s következőképpen nem is lesz egyetlen olyan idea sem, amely materiálisan hamis lenne.⁶⁶

Bár nem feltétlenül kell egyetértenünk Pariente-tal abban, hogy Arnauld-nak itt mindenképpen az ideáknak ideátumaikkal való hasonlósága vagy konformitása járt volna a fejében (ezt valóban nem kell feltételezni, hisz elég, ha a privatív ok által kiváltott pozitív okozat problémájaként olvassuk a fenti sorokat), annyi bizonyos, hogy ezekben a szavakban a korábban már említett *objektív realitás elv* köszön vissza, s bizonyos értelemben teljes joggal: Descartes-nak számot kell adnia arról, hogy mi az oka a hideg ideájában fellelhető mégoly kevés objektív realitásnak is.⁶⁷ Mindenesetre világos, hogy Arnauld az ellenvetései megfogalmazásakor miért igyekszik mentesíteni az ideákat a hamisságtól, s miért akarja azt az ítéletekben elhelyezni.

Descartes válaszából Pariente azt az elemet emeli ki, mely szerint Arnauld elemzése voltaképpen megszüntetné magának a zavaros ideának a fogalmát, hiszen épp az ilyen ideák zavarosságából ered, hogy „egy ideát másvalamire vonatkoztatunk, mint aminek az valójában az ideája”⁶⁸. Ezzel áll szemben Isten ideája – legalábbis amikor világos-

66 AT VII 206. o.

67 Noha ez a kérdés felettébb érdekes, és tágabb értelemben kapcsolódik is a témához, itt nem tudunk rá kitérni. Mint láttuk, az sem magától értetődő, hogy a másodlagos minőségek ideáinak van-e objektív realitása. Továbbá, fentebb az objektív realitást az idea reprezentációs funkciójával kötöttem össze, máshol pedig azt állítottam, hogy maguk az érzetek nem reprezentálnak elmén kívüli létezőket. Ezek a kérdések túl hosszadalmas vizsgálatot igényelnének, ezért ebben a dolgozatban megelégszem azzal, hogy külön érvelés nélkül feltételezem: 1) az érzéki ideák rendelkeznek valamennyi objektív realitással; 2) az érzéki ideák bizonyos értelemben reprezentálhatják az őket létrehozó okot; 3) következőképp maga az *objektív realitás elv* sem vezet ahhoz, hogy el kellene vetnünk a materiálisan hamis ideák lehetőségét (az ezzel kapcsolatos álláspontom kialakításához nagyban hozzájárult Tad Schmaltz cikke (Schmaltz 1992).).

68 AT VII 233. o.

san és elkülönítetten ragadjuk meg –, „amelyről nem mondható, hogy olyasvalamire vonatkozik, aminek nem felel meg”.⁶⁹ Azért, hogy megmagyarázza az érzéki ideákban meglévő homályosság geneziséit, Pariente áttér az *Alapelvek* első részének már hivatkozott, utolsó cikkelyeire, melyekből kiderül, miként épülnek be ítéletek az ideáinkba gyermekkorban, s hogyan válik szokásunkká, hogy az érzeteinket alaptalanul a külvilágra vonatkoztassuk. Az idea homályossága tehát egy korai, homályos ítéletre vezethető vissza.⁷⁰ Az *Alapelvek* ezen fejtegetései egyébként szinte szó szerint visszaköszönnek Arnauld és Nicole *Logikájának* I. 9. szakaszában is, azzal a különbséggel, hogy ott a másodlagos érzéki minőségeket a testekbe „helyező” ítéletről újabb ideát alkotunk, s ez lesz az a homályos és zavaros ideánk, amellyel az érzéki minőségekről rendelkezünk, „miután a lélek hozzáadta a hamis ítéleteit ahhoz, amire a természet tanította”.⁷¹

Mint már említettük, az értelmezés Pariente-től induló, s általunk is követett vonala megköveteli, hogy különbséget tegyünk az ítéletek két típusa, a gyermekkortól fogva megszokott spontán ítéletek, valamint a kiművelt elme által meghozott reflektált ítéletek között. Mivel a kettő közti különbség intuitíve is jól megragadható, így ezt a témát csak röviden érintjük. Pariente felhívja a figyelmet arra, hogy az első csoporthoz tartozó ítéletekkel kapcsolatban mindig olyan érzésünk van, hogy azokat már meghoztuk.⁷² Ezek az ítéletek a gyermekkorban gyökereznek, s az ismétlés és megszokás révén beépültek érzéki ideáinkba. Ezek szerint Arnauld abban tévedett, hogy valódi ítéletet keresett ott, ahol Descartes szerint csak *előítélet* van, s amely előítéletre többnyire csak visszaemlékszünk.⁷³ A másik jellemzője ezen ítéleteknek, hogy általában észrevétlenek maradnak a tudat előtt, és végeredményük beépül a komplex idea reprezentációs tartalmába.⁷⁴ Az ítéletek második csoportjára nem szükséges külön kitérni, mivel egyrészt nem vesznek részt a materiálisan hamis ideák létrejöttében, másrészt az imént elmondott, és szempontunkból egyedül releváns szempontok szerint épp az ellenkezőjét mondhatjuk el róluk, mint az első csoportba tartozó ítéletekről.

Pariente célja az érzéki ideákról szóló kitérével természetesen az volt, hogy a *Logiká-*ban található komplex terminusok valószínű eredetéről számoljon be. Párhuzamot von a

69 Uo.

70 Vö. Wee 2006, 67. o.

71 Arnauld–Nicole 1992, 65. o.

72 „jugement qui apparaît toujours comme ayant été porté”, Pariente 1985, 76. Illusztrációként több idézetet is hoz a hatodik elmélkedésből és az *Alapelvek* első részének végéről.

73 Ezt a lehetőséget az ellenvetések hatodik sorozatára adott válasz említi meg a másik lehetőség mellett, tudniillik hogy az elme automatikusan, mintegy szempillantás alatt hozza meg ezeket az ítéleteket (vö. AT VII 438. o.). Cecilia Wee értelmezése szerint ezért itt csak kvázi-ítéletekről van szó, mert a negyedik elmélkedés tévedésről adott magyarázatának értelmében itt az akarat nem játszik szerepet (vö. Wee 2006, 70. o.).

74 Ennek alapján érdekes lenne végiggondolni, hogy milyen értelemben van a descartes-i érzeteknek, érzéki ideáknak intencionalitásuk, ám erre ebben a dolgozatban nem vállalkozhatok, csak újra felhívom a figyelmet Schmal Dániel már említett cikkére (Schmal 2007.).

descartes-i zavaros idea – mely tehát egy idea és egy ítélet keverékéből adódik – és a *Logika* komplex terminusai között, amelyekben egy ítélet két egyszerű ideát kapcsolt össze a múltban, s ezért az ideák összetartozása immár nem kérdéses, hanem éppenséggel a jelenbeli állítások tárgya. Pariente szerint a *Logika* valóban e két típusú ideát egyesíti a *zavaros idea* címkéje alatt: az egyik a komplex érzéki ideák, a másik az ellentmondó tartalmi elemeket magukban foglaló komplex terminusok. Ez utóbbira lenne példa a bálványimádók által „összetákoltt” istenidea, mely – a materiálisan hamis ideákról szóló másodlagos irodalom tematikus önkorlátozása ellenére – mind Arnauld ellenvetéseiben, mind Descartes válaszában szerepel, és ami – emlékezzünk a materiális hamisság elővezetésének okára a harmadik elmélkedésben, s Arnauld fő motivációjára az ellenvetései írása közben – ugyanúgy nem jelentene kiutat az elmén kívüli világba, mint az érzéki ideák.

Végül, érdekes lehet meggondolni, hogy a materiálisan hamis ideák két, a descartes-i szövegekben is említett területe különös megvilágításba helyezheti Descartes azon igyekezetét, hogy az embert elfordítsa az érzékek felől. Amikor először került elő a dolgozatban a bálványkép kérdése, fölmerült, hogy Descartes vajon tudatosan használja-e az említett helyen az *idolum* – *idea* szópárt. Erre a kérdésre, mint mondtam, nem tudom a választ. Ezzel szemben úgy tűnik, Platón meglehetősen tudatosan használja a görög *eidolon* és *eidosz* szavakat, előbbin általában az ontológiai létra legalsó fokán álló árnyképeket értve, tele hamissággal, amelyek kifejezetten akadályozzák, hogy az ember eljusson az igazság közelébe; míg az utóbbival az ideákat jelöli, amelyek, mint tudjuk, a valódi létezők, az örök igazság birodalmának entitásai.⁷⁵ Ennek fényében akár azt is mondhatnánk, hogy Descartes szemében – legalábbis a metafizikai szigorral vett igazság kutatása során, ahol nem elég a mindennapi ténykedések morális bizonyossága – mintha az érzékekre való támaszkodás egyfajta ismeretelméleti bálványimádás (idolokra támaszkodás) volna. Ezt a párhuzamot azonban véleményem szerint nem érdemes túlfeszíteni, elegendő, ha azt a platonikus színezetű elvet pillantjuk meg benne, mely szerint az érzéki ideák csupán árnyképei egy pusztán értelemmel megragadható valóságnak.

Ilyen árnyképek azonban, mint láttuk, nem csak az érzékeken keresztül juthatnak be az emberi elmébe, hanem az önmaga is összerakhatja saját bálványait. Mindezen árnyképek megkülönböztetése az „életerős és igaz”⁷⁶ képektől minden tudomány alapja, ám annak megmagyarázása, hogy hogyan jönnek létre, valamint az elkülönítésük módja – legalább Platón óta tudjuk – *régen is mindig megoldhatatlan nehézséggel teljes volt, és most is az.*

75 Vö. pl. Platón, *Phaidón* 66b-c: „A test ezernyi bajt hoz ránk, már a táplálkozás kényszerével is; ha ehhez még valamilyen betegségek is járulnak, gátolják, hogy megragadjuk a létezőt; ugyanis vágyakkal és félelemmel és mindenféle ábrándképpel és bohósággal tölt el bennünket, úgyhogy való igaz, amit mondani szoktak: hogy miatta a tudáshoz sem juthatunk el sohasem.” (Kerényi Grácia fordítása)

76 Platón, *Theaitétosz* 150c (Bárány István fordítása).

Bibliográfia:

Descartes és Arnauld művei:

- Oeuvres de Descartes* I-XI. Adam, C. – Tannery, P. (szerk.), Vrin, Paris, 1996. (röviden: AT)
- Elmélkedések az első filozófiáról* (ford. Boros Gábor), Atlantisz, Budapest, 1994. (röviden: *Elmélkedések*)
- A filozófia alapelvei* (ford. Dékány András), Osiris, Budapest, 1998. (röviden: *Alapelvek*)
- Méditations métaphysiques*. Beyssade, M. – Beyssade, J.-M. (szerk.), GF-Flammarion, Párizs, 1979.
- Arnauld, A. – Nicole, P. *La logique ou l'art de penser*. Gallimard, Paris, 1992.

Másodlagos irodalom:

- Alanen, Lilli 1994. „Une certaine fausseté matérielle: Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensorielle.” In Beyssade, J.-M. – Marion, J.-L. (szerk.) *Descartes – Objecter et répondre*. PUF, Párizs. 205-230. o.
- Beyssade, Jean-Marie 1992. „Descartes on material falsity.” In Ph. Cummins – G. Zoeller (szerk.) *Minds, Ideas and Object*. North American Kant Society, Ridgeview, Atascadero, California. 5-20 o.
- Beyssade, Michelle 1994. „Réponse à Lilli Alanen et à Raul Landim sur la fausseté matérielle.” In Beyssade, J.-M. – Marion J.-L. (szerk.) *Descartes – Objecter et répondre*. PUF, Párizs. 231-246. o.
- Boros Gábor 1998. *Descartes*, Áron Kiadó, Budapest.
- Filho, Raul Landim 1994. „Idée et représentation.” In Beyssade, J.-M. – Marion J.-L. (szerk.) *Descartes – Objecter et répondre*. PUF, Párizs. 187-203. o.
- Pariante, Jean-Claude 1985. *L'analyse du langage à Port-Royal*. Les éditions de minuit, Párizs.
- Schmal Dániel 2007. „Az érzékelés nyelve a XVII. században.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 2007/1-2, 1-19. o.
- Schmaltz, Tad 1992. „Sensation, Occasionalism and Descartes.” In Ph. Cummins – G. Zoeller (szerk.) *Minds, Ideas and Object*. North American Kant Society, Ridgeview, Atascadero, California. 37-55. o.
- Wee, Cecilia 2006. *Material Falsity and Error in Descartes' Meditations*, Routledge.
- Wells, Norman 1984. „Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suárez.” *Journal of the History of Philosophy* 22. 25-50. o.
- Wilson, Margaret Dauber 1991. *Descartes*, Routledge.

Sólyom Flóra

1983-ban születtem Budapesten. Idén, 2009 tavaszi félévében védtem meg a szakdolgozatomat az Eötvös Lóránd Tudomány Egyetem filozófia szakán. Főbb érdeklődési területem Kant gyakorlati filozófiája, ehhez kapcsolódóan már megjelent egy tanulmányom itt az *Elpis*ben (2008/1 „Az emberi nem karakterének tétje Immanuel Kant filozófiájában”), szakdolgozatom pedig jelen dolgozat továbbgondolása volt. Emellett komolyan foglalkoztat a kontinentális történelemfilozófia, XX. századi megjelenése ugyanúgy, mint eredete: a zsidó apokriptika. Jelen dolgozattal megosztott II. helyezést értem el a XXIX. OTDK-n.

Sólyom Flóra

◀ A gyökeres rossztól egy morális antropológia felé

Bevezetés

Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról című tanulmány Kant egyik legkésőbbi műve, 1791-ben jelent meg. Két évvel később újra kiadásra került, mint *A Vallás a pusztá és határain belül* első könyve. Kant szándéka szerint egymáshoz részben kapcsolódó tanulmányosorozatot jelentetett volna meg, de a cenzúra a második tanulmány kiadását már nem engedélyezte. Úgy sikerült kijátszania a hatóságokat, hogy ezeket a tanulmányokat könyvként jelentette meg és nem folyóiratban.¹

A mű ellentmondásos mivoltát jól jelzi, hogy míg a cenzúra a hivatalos egyházi tanokkal ellentétesnek tartotta a művet és ezért próbálta tiltani, addig a kritikai tanok követőinek egy része azért utasította el, mert az ortodoxiának való behódolásként értelmezte. Goethe például azt írja a műről, hogy a kritikai tant „bemocskolta a gyökeres rossz szégyenletes gondolatával, csak mert rá szerette volna bírni a keresztényeket is, hogy talárja szegélyét megcsókolják.”²

A dolgozatom alapjául szolgáló szöveg *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* című tanulmány, az ebben lévő ellentmondásokat fogom feltárni, és egy új értelmezési lehetőséget bemutatni, ahol ezek az ellentmondások értelmet nyernek. A műben található ellentmondásokat két nagy csoportra oszthatjuk fel.

1.) Egyrészt ebben a tanulmányban sok helyen mond ellent Kant azoknak az eredményeknek, melyek a kritikai morálfilozófiai művek közös belátásai. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, *A gyakorlati ész kritikája* és *Az erkölcsök metafizikája* alapján van egy bevett képünk a kanti etikáról, itt ennek a képnek szögesen ellentmondó kijelentéseket találhatunk. Ezek közül a szakirodalomban legtöbbet vitatott kérdés, hogy autonómia, törvény és szabadság e három műben felvázolt kapcsolata alapján, hogyan lehetséges szabadon rosszat választani. E mellett a probléma mellett azonban nem szentelnek elegendő figyelmet a további ellentmondásoknak, pedig ezek elemzése ezt a kérdést is új megvilágításba helyezi.

Az egyik ilyen ellentmondás, mely elemzésem tárgyát képezi, az az, hogy az általában vett *jó akarat* összefér a szív romlottságával. Hogyan lehetséges, hogy a *jó akarat*,³ amely az egyetlen megszorítás nélküli jó dolog a világban, és amely magában foglalja a

1 II. Frigyes halála után változik meg Poroszország valláspolitikája jelentős mértékben. Szűkítik a szabad vallásgyakorlás jogát, és külön cenzor bírálja el a vallás témakörében megjelenő nyomtatványokat. A könyvek és a folyóiratcikkek elbírálása azonban két külön testület kezében van, így lehetséges, hogy könyvként megjelentetheti azt Kant, amit folyóiratban nem tudott. Cassierer 2001, 404-405. o.

2 Goethe levele Herderhez 1793. június 7-éről idézi: Cassierer 2001, 416. o.

3 Lásd: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 22-24. o., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV. 393. o.

kötelességteljesítés elvét, összefér a kötelességellenes maximák felvételével? A következő ellentmondás a cselekedet és maximája viszonyának összezavarodása, tehát az, hogy a jó maxima összeférni látszik amorális vagy pusztán legális cselekedetekkel, a rossz maxima pedig morálisan értékes cselekedetekkel.

2.) Az ellentmondások másik nagy csoportja esetében, amellyel foglalkozni fogunk, először *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* szövegében merül fel az ellentmondás mindkét eleme. Egyrészt Kant itt két egymásnak ellentmondó elméletet vázol a rossz emberi karakterről, a *gyökeres rossz* tanát és a *rossz szív fokozatait*. Másrészt itt találkozhatunk a velünk született, de szabadon választott karakter paradox elméletével is. Ha ezeket az elméleteket a nagy morálfilozófiai művek fényében olvassuk, ha az előforduló fogalmakat morálmetafizikai jelentésükben vesszük, akkor nemcsak egymásnak mondanak majd ellent, de teljesen értelmezhetetlenné is válnak. Egy ilyen értelmezés alapján az ember megjavulása képtelenségé válik.

Az elemzés során először Kant cselekvés-elméletét fogom rekonstruálni, különös tekintettel a maximák jelentőségére az erkölcsi cselekvés véghezvitelében és annak megítélésében. Hiszen a kanti morálfilozófiában egy cselekedet értékéről, jó vagy rossz mivoltáról csak a cselekedet maximáinak elemzésével lehet ítéletet mondani. Ezután felvázolom, hogy hogyan terjed ki a maximák elmélete a *Vallás a pusztta ész határain belül* című műben az egyes cselekedetek megítéléséről a cselekvő morális megítélésére is. E kiterjesztés eredményeként értelmezhetjük a *gyökeres rossz* tanát és az „emberi szív gonoszsága három fokozatának” leírását, melyek elemzése során a fent említett ellentmondások értelmezésére fogunk koncentrálni.

Dolgozatomban elsősorban arra a kérdésre keresem a választ, hogy lehetséges-e egy olyan értelmezési keret, amelybe egyaránt beilleszthető a Kant által tételezett gyökeres rossz, valamint az ezzel ellentétesnek látszó teória a rossz szív fokozatairól, amely különös szerephez jut az erkölcsi megjavulás terén. Ezt az értelmezési keretet akkor tekinthetjük sikeresnek, ha miközben megmagyarázza a rossz emberi karakterről szóló kétféle elméletet, arra is lehetőséget ad, hogy a nagy morálfilozófiai művekkel összhangban értelmezhesük őket. Munkámban a fontosabb Kant-interpretációk mentén kerül kidolgozásra a két elmélet viszonya, valamint az összebékítésük kapcsán fellépő problémák.

I.

I.1. A rossz cselekedet megítélése

Ahhoz, hogy megértsük, minek alapján tekinti Kant a cselekedetet jónak vagy rossznak, legelőször az erkölcsi döntés mechanizmusáról vázolt elméletét kell feltárnunk. Ez

a döntés a vágyóképeségben megy végbe, melynek működését elsősorban *Az erkölcsök metafizikája* alapján tudjuk rekonstruálni. Majd szemügyre vesszük, hogyan terjeszti ki Kant ezt az elméletet az *érzületre* (*Gesinnung*), így az egyes cselekedetek megítéléséről a személy megítélésére. Ez fog elvezetni minket a *gyökeres rossz* (*radicale Böse*) tanához.

A maxima az akarás szubjektív elve,⁴ az a szubjektív alaptétel, amelynek alapján egy cselekedet mellett, vagy ellene határozzuk el magunkat. Ez azért fontos számunkra, mert az egyetlen dolog Kantnál, amely egy cselekedet erkölcsi megítélésében számít, az a cselekedet maximája.⁵

Az embert mint érzékileg afficiált lényt érzékisége mindig arra készíti, hogy a hajlamaihoz szabja cselekedeteit, tehát hogy saját örömet (*Lust*) maximalizálja; azonban vágyóképesége úgy működik, hogy az érzelmi hajlamok által fellépő készítés nem szükségszerűen motiválja cselekedetekre.⁶ Az érzékiség általi meghatározás ellenében feltétlen igény támad az emberrel szemben arra, hogy kötelességét kövesse⁷ és a kategorikus imperatívusz alapján cselekedjen.

Ezt a mechanizmust mutatja be Kant *Az erkölcsök metafizikája*⁸ című művében a *vágyóképeség* (*Begehrungsvermögen*) elemzésével.⁹ Akaratunk (*Wille*) két különálló komponensből tevődik össze, az *önkényből* (*Willkür*) és az *akaratból* (*Wille* szűk értelemben). Ezt a megkülönböztetést Kant arra használja, hogy külön jellemezze az akarat egyébként egységes képességének törvényhozó és végrehajtó funkcióját. A *Wille* szűk értelemben véve megegyezik a gyakorlati ésszel, tehát ez a morális törvény helye. Az *önkény* (*Willkür*) ezzel szemben a maximák képessége, amely az akarat spontaneitásával jellemezhető, azaz a cselekvés választásának valódi helye.

Az embernek két alapvető választási lehetősége van abban, hogy milyen maximát fogad az *önkényébe*. Az egyik az, hogy maximáját a *Wille*-hez igazítja és a törvény szerint cselekszik, a másik pedig az, hogy a hajlamokhoz igazodik, tehát az *ész közreműködésével*¹⁰ ugyan, de az *öröm és örömtelenség* (*Lust, Unlust*) érzéséhez igazítja a cselekedetet.¹¹ Fontos hangsúlyoznunk ezzel kapcsolatban, hogy az embert csak olyan mozgatórugó de-

4 *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 27. o. és 43. o.

5 *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 26. o.

6 Ezt, a szabadság negatív fogalmát biztosította Kant *A tiszta ész kritikájában*

7 Ezt fejt ki *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája* megadva a szabadság pozitív fogalmát.

8 *Az erkölcsök metafizikája*, 303.o. „A vágyóképeség az a képesség, hogy képzeteink révén e képzetek tárgyainak okaivá legyünk,” vö.: 305. o., 320. o.

9 Allison 1990, 130-136. o.

10 Lásd már *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 47. o. is.

11 Felmerül az akarat képességének efféle megosztásával kapcsolatban, hogy megmagyarázható-e benne az akarat autonómiája, mely *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésének* és *A gyakorlati ész kritikájának* egyik legfontosabb vívmánya. Hiszen hol van az öntörvényhozás, ha két külön képesség van, az egyik törvényhozó, a másik pedig vagy igazodik az általa meghozott törvényhez, vagy nem. Ennek a dolgotnak a keretei között nincs lehetőségem a kérdés tárgyalására.

terminálhatja cselekvésre, amelyet maximájába fogad,¹² tehát ha a hajlamok határozzák meg a cselekedetet, akkor is szükség van az *akarat* (*Willkür*) spontaneitására.¹³

A cselekedet mindig valamilyen célra irányul, de nem mindig a cél határozza meg az akaratot, hiszen az *akarat* (a *Wille* tág értelemben) képes saját maga meghatározásának alapja lenni, ebben az esetben tehát az akarat határozza meg a célt. Így minden maximához hozzá tudunk rendelni egy célt. Azokhoz a maximákhoz, melyeket hajlamaink határoznak meg, a célok széles skálája járul, mégis össze tudjuk őket foglalni egy néven: ez az ember saját boldogsága. A boldogságra való törekvés meglétét szükségszerűnek tételezzük minden emberben.¹⁴ Ha viszont az adott maximában foglalt szükségszerűség miatt választjuk az adott célt, tehát a *törvény*hez igazítjuk a cselekedetet, akkor a cél is szükségszerű lesz (de nem válik a választás meghatározó alapjává).¹⁵

A cselekedet akkor jó, ha a maxima, amelynek alapján az megvalósul, a morális törvényhez igazodik, azaz összhang van *Wille* és *Willkür* között. Ezzel szemben akkor rossz, ha a morális *törvény* helyett az érzéki ösztönzőket helyezük előtérbe, engedve, hogy azok határozzák meg *önkényünk*et. Ez a kritérium nem elégséges számunkra ahhoz, hogy meg tudjunk ítélni egy a szemünk előtt lezajló, vagy akár általunk elkövetett cselekedetet, mert a tapasztalat alapján nem ismerhetjük meg annak maximáját. Kant egyik példája ennek szemléltetésére¹⁶ a kereskedőé, aki nem csapja be tapasztalatlan ügyfelét. Nyilvánvaló, hogy cselekedete így összhangban van a *törvénnyel*, ám nem tudhatjuk, hogy valóban a *törvény* volt-e a maximája, a *törvény* kedvéért ment-e végbe a cselekedet. Lehetett az oka a kereskedő üzleti okossága is, hogy megbízhatónak ismerjék és így nagyobb forgalomra tehessen szert. Ez legalitás és moralitás különbsége Kantnál, mely a későbbiekben még komoly szerepet játszik dolgozatomban. Morális értéke csak azoknak a cselekedeteknek van, melyek nem csak törvényszerűen, hanem a törvény kedvéért mennek végbe.

I.2. A rossz személy megítélése

Lássuk, Kant hogyan terjeszti ki elméletét a személy rossz voltára. Ezt a lépést csak a *Vallás a pusztá ész határain belül*ben teszi meg rendszeres formában, méghozzá az *érzület* (*Gesinnung*, morális karakter) fogalmának bevezetésével. Erre azért van szük-

¹² *A vallás a pusztá ész határain belül*, 150. o.

¹³ A szakirodalomban erre Allison nyomán mint *Incorporation thesis*-re hivatkoznak. Allison 1990, 39-40. o.

¹⁴ *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 40. o. *A gyakorlati ész kritikája*, 28., 33. o. Ez mégsem határoz meg szükségszerű célokat, hisz mindenki másban látja a saját boldogságát.

¹⁵ Korsgaard 1996b, 110. o.

¹⁶ *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 24. o.

sége, hogy egységet vigyen a cselekvő morális életébe,¹⁷ azaz hogy az egyes cselekedeteket ne mint teljesen különálló és így tulajdonképpen véletlenszerű megnyilvánulásokat tekinthesse.

A *Gesinnung* alatt Kant a cselekvő tartós morális karakterét érti, amely a maximák elfogadásának végső szubjektív alapja, s maga is maxima. Az, hogy egy végső alapot gondolunk a maximák elfogadásához, a maximák hierarchikus rendjét feltételezi, amelyben az aktuális gyakorlati szituációban megnyilvánuló maxima a *Gesinnung* (érzet) alá rendelődik.¹⁸ Egy eredendő döntéssel választ az ember érzületet, amely aztán minden további maxima felvételét meghatározza. Ez a szabadság minden további használatában, minden cselekedetben megnyilvánul, már az ember legifjabb korától kezdve, tehát velünk születettnek gondoljuk, mindemellett pedig saját tettünknek.

A velünk született, de mégis általunk választott maxima elmélete paradoxnak tűnik. Nyilvánvaló, hogy Kantnak azért van erre a tételre szüksége, hogy az emberen morális karaktere, választásának alapja számonkérhető legyen. Egyrészt erősen kérdéses, hogy ha az eredeti döntés egy öntudatlan aktus, akkor hogyan lehetünk felelősek érte, másrészt azt a komoly problémát veti föl, hogy szigorúan véve egyetlen döntésre redukálódik a szabadság, hiszen ez az egy döntés az összes többi döntésünket meghatározza.¹⁹

Már utaltunk rá, az embernek az *önkényébe* foglalt maximái kiválasztásánál alapvetően kétféle lehetősége van: az egyik, hogy az érzékiség ösztönzőihez, a másik pedig, hogy a *törvényhez* igazítja azokat. Most azt fogjuk megvizsgálni, hogyan érvényesül ez a gondolatmenet a *Gesinnung* (érzet) esetében (hiszen, mint említettük, a *Gesinnung* maga is maxima). Ezzel elérkeztünk a kanti filozófia egyik legvitatottabb részéhez, a *gyökeres rossz* tanához. Láttuk, hogy a modellben két ösztönző szerepel, mindkettő megjelenik az *érzetben*, mindkettő kiirthatatlan az emberből, mind a *törvény* mint motiváció, mind pedig az érzékiség az emberi természet alapvető része. Így a jó és rossz érzület különbsége nem tartalmi, hanem formai differencia:

Annak oka tehát, hogy az ember jó-e vagy rossz, nem a maximájába felvett mozgatók különbségében [...] keresendő, hanem az *alárendelésben* [...]: hogy a *kettő közül melyiket teszi a másik feltételévé*.²⁰

Röviden összefoglalva, az emberben két fajta mozgatórugó található: a gyakorlati ész és az önszeretet elve. Bár mindkettő megvan mindenkiben, összeütközésbe kerülnek egymással, nem határozhatják meg egyszerre az akaratot. Ezért valamelyiket a másik feltételévé tesszük, alárendeljük a másiknak.

17 Allison 2001, 608. o.

18 Caswell 2006, 193-194. o.

19 Allison 1990, 139. o.

20 *A vallás a pusztán ész határain belül*, 166. o.

Ugyanúgy, mint az egyes cselekedeteket meghatározó maximák esetében, a *Gesinnung* is csak akkor jó, ha a *törvény*hez igazodik és ezt teszi saját boldogsága követésének feltételévé: ez a *jó akarat*.²¹ Ezzel szemben ha önszeretetünket a *törvény* követésének feltételévé tesszük, az minden rossz forrása. Lehet, hogy cselekedeteink így is törvényszerűek lesznek, de nem megbízható gyakorisággal.²²

Ezzel meghatároztuk, hogy mi a kétféle lehetséges érzület különbsége. A kanti elmélet azonban többet is állít annál, mint hogy e két érzület valamelyike jellemez minket. Még hozzá azt, hogy az egyik diszpozíció érvényes mindenkire, nevezetesen az, amely szerint az ember rossz. Eszerint az emberben veleszületett²³ hajlandóság van arra, hogy vágyait preferálja a törvénnyel szemben, a hajlamainak ítélje azt a törvényhozó szerepet, amelyet a gyakorlati észnek kellene.²⁴ Kant éppen ebben látja a gyökeres rosszat.

Azzal, hogy ez a rossz gyökeres (*radical*), nem a rossz valamilyen speciális fajtájára utal, inkább arra, hogy ez a megfordítás minden rossz gyökere, alapja (minden maxima alapját rontja meg).²⁵ Ezt a korábbi alapján már könnyen beláthatjuk, hiszen az erendő megfordítás az *érzület*ben megy végbe, amely minden további maxima felvételét, így az összes cselekedetet is meghatározza.

A gyökeres rossz esetében hajlamaink határozzák meg *önkény*ünket, bár nem maguk a hajlamok rosszak. Nem képesek arra, hogy hozzájárulásunk nélkül határozzák meg az *önkényt*, szabad választásunkkal engedjük, hogy az érzékiség határozza meg azt. Ez a bukás perverz és megmagyarázhatatlan.²⁶

Miért feltételezi Kant a rosszra való hajlandóságot minden emberben? Erről komoly vita folyik a kurrens szakirodalomban. A vita alapja az, hogy Kant erre vonatkozó megjegyzései ellentmondásosak. Hol a rossz tapasztalatának elterjedtségét, mindennapiságát hozza fel érvként,²⁷ hol pedig az antropológiához irányít bennünket.²⁸ Másutt azt állítja, az *a priori* bizonyítást már elvégezte az előző szakaszban,²⁹ holott nem világos, mire utal vissza.

21 Muchnik 2006.

22 *A vallás a puszta ész határain belül*, 159-166. o.

23 Abban a problémás értelemben tekintjük veleszületettnek, amelyet már a *Gesinnung* kapcsán általánosságban láthattunk, velünk született, de egyben önhibánkából magunkra vont. *A vallás a puszta ész határain belül*, 161. o.

24 Wood 2000.

25 "Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt [...]" Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, AA VI. 37. o.

26 Korsgaard 1996a, 25-26.o.

27 *A vallás a puszta ész határain belül*, 161. o.

28 "...s ezt igazolja az antropológiai vizsgálódás..." *A vallás a puszta ész határain belül*, 152. o. A szövegben a mindennapi tapasztalat elterjedtségére történő hivatkozás, és az antropológiai két külön érvként merül fel, de valójában, amit az antropológia módszertanáról tudunk, az éppen az, hogy Kant a mindennapi tapasztalatot tekinti az antropológia vizsgálatok alapjának.

29 *A vallás a puszta ész határain belül*, 169. o.

Henry E. Allison arra tesz kísérletet, hogy pótolja a hiányzó dedukciót,³⁰ ezzel pedig amellet áll ki, hogy a tételnek *a priori* bizonyítása kell legyen. Érvelése abból indul ki, hogy olyan véges, érzékileg afficiált lények vagyunk, akiket nem jellemezhet a jóra való hajlandóság. A jóra való hajlandóság azt jelentené, hogy mindig a *törvény* az elsődleges maximánk, egyfajta spontán preferencia a *törvény* személytelen követelményei iránt.³¹ Az érvelés következő lépéseként Kant rigorizmusára mutat rá, amely szerint nincs morálisan indifferens cselekedet: minden cselekedet vagy jó, vagy rossz. Ebből az következik, hogy Kant szerint a rosszra való hajlandóság jellemez minket. Mivel annak lehetetlensége, hogy a jóra való hajlandóság jellemezzen minket, nem logikai, így Allison úgy véli, ez egy *szintetikus a priori* ítélet. Érvelésével az a legnagyobb gond – amint Allen Wood, Allison egyik kritikusa is megjegyzi –,³² hogy úgy tűnik, végességünk triviális következményévé teszi a rosszra való hajlandóságot. Márpedig Kant határozottan szakít ezzel az elképzeléssel,³³ hiszen ebben az esetben az embernek nem lenne felróható a rossz.

Allison ezt válaszában³⁴ úgy próbálja kivédeni, hogy arra a bennünk lévő pozitív késztetésre hivatkozik, hogy boldogságunkat preferáljuk, és ezzel a pozitív késztetéssel magyarázza meg, miért nem csak a szentség hiányáról van szó. Úgy vélem, ezzel csak átfogalmazza a gyökeres rossz univerzalitása bizonyításának kérdését. Kant már *Az erkölcsök metafizikájában* is feltételezte, hogy a boldogság minden embernek szükség-szerű célja, de nem tudunk-e elképzelni egy olyan véges, érzékiséggel rendelkező eszes lényt, aki spontán módon az eszének tulajdonítja az elsőbbséget? Hiszen mi is elismerjük, hogy az észnek, a törvénynek racionális elsőbbsége van. Így a kérdés megváltozik, abban a formában kerül elénk, hogy vajon mire alapozza azt Kant, hogy késztetés van bennünk az önszeretet elvét törvényhozói rangra emelni? Empirikus generalizációról van-e szó – ez esetben számot kellene adnunk arról, hogy mire alapozzuk az általános-ságát –, vagy valami egészen másról? Ugyanannak a kérdésnek egy másik megfogalmazásához jutottunk vissza.

Wood³⁵ leírja, hogy milyen bizonyítást tartana ehelyett elfogadhatónak. Nézete szerint nem empirikus generalizációról van szó, hanem olyan tapasztalati állításról, amelyet a kanti antropológia igazol. Tézise mellett két lépésben érvel. Először megmutatja, hogy tartalma szerint a gyökeres rossz azonos a *társiatlan társiassággal*, másodsor, hogy eredete társadalmi, ránk csak mint társadalomban élő lényekre igaz.

30 Allison 1990, 155. o.

31 Allison 2001, 609. o.

32 Wood 1999, 287. o.

33 Tengelyi 1992, 25. o.

34 Allison 2001, 610. o.

35 Wood 1999, 287-289. o.

Tartalma szerint a gyökeres rossz arra való hajlandóság, hogy a morális törvény helyett hajlamainkat kövessük. Wood szerint, ha ezt alaposabban megnézzük, akkor megegyezik a *társiatlan társiassággal*, voltaképpen mindkettő önzésünk előtérbe helyezése. Csak magunkat tartjuk kivételnek a *törvény* alól, másokat saját céljaink eszközeként használunk, nem osztozunk a többi ember céljában. Ezek a viselkedésminták mind a gyökeres rossz, mind a *társiatlan társiasság* leírásának megfelelnek. A magam részéről azon az állásponton vagyok, hogy Wood ezzel csak annyit bizonyít, hogy a *társiatlanság törvényellenes* cselekedetekhez vezet, és azt nem, hogy a kettő megfelel egymásnak.

Azt, hogy a gyökeres rossz eredete társadalmi, *A vallás a puszta ész határain belül* III. fejezetének elejére alapozva bizonyítja, amely szerint az okok, melyek rosszba döntenek minket, a társadalmi együttélésből fakadnak.

*Ha emberek között van, az irigység, uralomvágy, bírvágy s az ezekhez kapcsolódó ellenséges hajlamok hamar lerohanják önmagában elégedett természetét...*³⁶

Úgy gondolom, ez az érvelés nem veszi figyelembe, hogy a gyökeres rossz nem a hajlamokban van, a hajlamok egyike sem lehet azonos vele, helyesebb azt úgy tekinteni, hogy az eredendő megfordításban áll, abban, hogy szabad döntésünkkel a *törvény* elé helyezzük ezeket a hajlamokat.

Wood azzal, hogy antropológiai elméletnek tekinti a gyökeres rossz tanát, egyben azt is állítja, hogy ez egy empirikus tézis, továbbá csak mint társadalmi, történeti lényekre illik ránk. Ezzel szemben viszont az eredendő megfordítás nyilvánvalóan privát cselekedet. Nem csak a gyökeres rosszért való felelősség szigorúan individuális (amit Wood is elismer), hanem az eredete is az. Azzal, hogy Kant az *eredendő megfordítást* egy időn kívüli tettként ábrázolja, melynek eredménye szabadságunk első használata óta megmutatkozik, épp ezt kívánja hangsúlyozni. Bármilyen társadalmi hatás már csak a megfordítás után érhet minket. Ez természetesen rányomja a bélyegét társadalmunkra is, tehát nem meglepő, ha az olyan társadalmi jelenségek leírásánál, mint amilyen a *társiatlan társiasság* tézise is, rábukkanunk ennek eredményére. Allison álláspontja³⁷ messzemenően meggyőzőbb, amely szerint nem antropológiai, hanem konceptuális téziszről van szó, amely a rossz cselekedetek lehetőségét teszi tárgyává.

³⁶ *A vallás a puszta ész határain belül*, 229. o. És még: „Ha ama okok után kutat, amelyek e veszélybe sodorják s abban benne tartják, könnyen meggyőződhet arról, hogy azok nem annyira saját természetéből származnak, amennyiben elkülönülve áll, hanem az emberektől, akikkel valamilyen viszonyban vagy kapcsolatban van.” Uo.

³⁷ Allison 2001, 606. o.

II. Az emberi szív gonoszságának fokozatai

Az emberi szív gonoszsága fokozatainak tanát azért kell a kanti maxima-elméletre alkalmaznunk, mert a kanti gyakorlati filozófiában bármely ítéletnek, amely a cselekvő, vagy a cselekedetek jó vagy rossz voltáról szól, maximákon kell alapulnia. *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* kardinális pontján, ahol Kant bevezeti a három fokozatot, a mondatserkesztés a többértelműsége miatt rendkívül félrevezető.

Hozzátehetjük még ehhez, hogy a döntésnek a természetes hajlandóságból származó ama képességét vagy képtelenségét, hogy a morális törvényt felvegye vagy ne vegye fel maximájába, jó vagy rossz szívnek nevezzük. Ennek három fokát gondolhatjuk el.³⁸

Nem világos, hogy a jó, vagy a rossz, esetleg a „jó vagy rossz” szív három fokozatáról van-e szó. Ezzel együtt a szakirodalom egyértelműen a rosszal azonosítja, a rosszra való hajlandóság megvalósításának három fokáról, vagy egyenesen a gyökeres rossz három fokozatáról beszélnek.³⁹ Természetesen ez teljesen jogos lehetne, ha a fokozatok leírása ezt egyértelműen alátámasztaná, de ezt sem állíthatjuk.

Az első fokozat az *emberi szív gyengesége (Schwäche)*, vagy *fogyatéksága (Gebrechlichkeit, fragilitas)*. Eszerint a cselekvő felveszi ugyan döntése maximájába a jót, szubjektíve azonban, amikor a cselekedet megvalósításra kerül, a törvény tisztelete gyengébbnek bizonyul a hajlamnál.

A második a *tisztátalanság (Unlauterkeit, impuritas)*. Ez abban áll, hogy az ember összekeveri a mozgatórúgókat. Tárgya szerint a maxima jó, de nem elég erős önmagában, hogy meghatározza az akaratot, hanem egyéb ösztönzőkre is szüksége van a kötelességszerű cselekedet végrehajtásához.

A harmadik fokozat az *emberi szív gonoszsága (Bösartigkeit, vitiositas, pravitas)* vagy *romlottsága (Verderbtheit, corruptio)*: ez az a pont, ahol a szabad döntés vonatkozásában megfordítjuk az erkölcsi rendet. Ezt a *szív eltévelyedtségének (Verkehrtheit, perversitas)* is nevezhetjük, a gondolkodásmód gyökereiben romlik meg (die Denkungsort dadurch in Ihrer Wurzel verderbt⁴⁰), s ezért nevezzük az embert rossznak.

Nézzük meg, hogy milyen *érzülettel (Gesinnung)* tudnánk leírni az emberi szív e három típusát. Már a szív gyengeségének kifejtésénél komoly problémákba ütközünk. Kant azt állítja, hogy a személy, akit a *szív gyengesége* érint, felveszi maximájába a jót, a

38 *A vallás a pusztán ész határain belül*, 157. o. „Man kann noch hinzusetzen, daß die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde. Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken.” AA VI. 29. o.

39 Wood 1999, 285. o., Allison 1990, 157. o., 159. o.

40 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI. 30. o.

törvényt, viszont a cselekedet végrehajtásánál mégis a hajlamok bizonyulnak erősebbnek. Ebből jó érzületre következtethetünk a cselekvőnél, tehát az alapvető mozgatórugók helyes alárendelésben vannak, mégsem eszerint cselekszik.

Ezt a problémát remekül tematizálta Robert N. Johnson.⁴¹ Interpretációja szerint az a kérdés: hogyan lehetséges az, hogy a cselekvő a maximájába felvett ösztönzővel ellentétesen cselekszik? Miközben Kant azt állítja, hogy csak az a maxima határozhatja meg az akaratot, melyet akaratunkba fogadunk (lásd: *Incorporation thesis*), addig itt, mivel a cselekedet *törvényellenes*,⁴² a cselekedet maximájának rossznak kell lennie, márpedig csak akkor tudunk rossz maximát az akaratunkba fogadni, ha az *érzületünk* is rossz.

Véleményem szerint ez az ellentmondás a *tisztátalanság* estére is vonatkozik,⁴³ hiszen Kant itt is azt állítja, hogy az *érzület* jó, de nem elégséges mozgatórugó a cselekedethez. A törvényszerű cselekedet végrehajtásához az kell, hogy az önszeretetből fakadó maxima határozza meg az akaratot. Ezt el tudjuk képzelni úgy is, hogy a cselekvő össze-vissza váltogatja a maximáit, vagy úgy, hogy maximájával ellentétesen cselekszik. A maxima hirtelen lecserélése nem fedi pontosan Kant leírását, az pedig, hogy valaki a maximájával ellentétesen cselekedjen, ellentmond mindannak, amit a három erkölcsfilozófiai alaplumból a maximákról tudunk.

Johnson javaslata e probléma megoldására a maximák két típusának megkülönböztetése. Az egyik típus szerinte a motiváló maxima, ez az, amely közvetlenül meghatározza a cselekvést, a másik típus az igazoló maxima, amellyel a magunk számára igazoljuk saját cselekedeteinket. Azokra az általános elvekre gondol, melyeket életvezetésünk szempontjából helyesnek tartunk. Azt állítja, hogy ez a kétféle maxima képes egymással szembekerülni, miközben mindkettőt felvesszük akaratunkba.⁴⁴

Ez az elmélet valóban lehetőséget ad a *gyengeség* magyarázatára, és megmagyarázza a bűntudat érzését.⁴⁵ Csak az a kérdés, hogy lehetőséget adnak-e a kanti szövegek erre az interpretációra? Elég nehéz helyzetben van az, aki azt szeretné megmutatni, hogy valami *nem* található meg a kanti életműben, mégsem tartom megalapozottnak ezt a felvetést. A következő érvek zárják ezt ki:

41 Johnson 1998.

42 Annyit állít Kant határozottan, hogy a cselekedet hajlamok által meghatározott lesz, tehát legális, törvényszerű még lehet ugyan, de akár legális, akár nyíltan törvényellenes cselekedetről beszélünk, mivel nem a törvény kedvéért megy végbe, ezért rossz cselekedet.

43 Johnson a tisztátalanságra nem terjeszti ki elméletét tanulmányában. Johnson 1998.

44 Példája: maximámmá teszem az egészséges életmódot, és így azt is, hogy eljárrok futni, míg valójában otthon ülök és tévét nézek.

45 Ebben az esetben szerinte a saját elfogadott maximáim ellen cselekszem és ez okozza a bűntudat érzését. Johnson 1998.

- 1) Az összes helyen, ahol *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* és a *Gyakorlati ész kritikájában* definiálja Kant a maxima fogalmát, a definíció csak az első értelmezést engedi meg.
- 2) Számos helyen és számos kontextusban használja úgy a fogalmat, hogy az ellentmond ennek a feltevésnek. Például állandóan visszatérő kérdés, hogy a maximák nem mindig tudatosulnak, és nem is tehetőek tudatossá, míg ezek az életvezetésünket igazoló maximák Johnson leírásában nyilvánvalóan mindig tudatos elvek.
- 3) Az a kérdés is felmerülne ebben az esetben, hogy melyik típusú maximát tekintjük az erkölcsi megítélés alapjának, pedig nyilvánvalóan az Kant egyik legfontosabb célkitűzése, hogy ez teljesen egyértelmű legyen.

Már említettük azt a zavarba ejtő kérdést, hogy nem eldönthető, hogy a jó vagy rossz szív fokozatairól beszélünk-e (vagy esetleg ez jelentené a szív lehetséges állapotainak teljes skáláját a lehető legjobbtól a legrosszabbig). Alig egy oldallal a három fokozat leírása után mintha választ kapnánk, legalábbis a tisztátalansággal kapcsolatban, ott ugyanis ezt olvashatjuk:

Mert ha a törvényen kívül más mozgatórugókra is szükség van a döntés törvényszerű cselekedetekre való készítéséhez [...] akkor pusztán esetleges, ha ezek egybeesnek a törvénnyel; ugyanúgy akár áthágására is indíthatnának. A maxima tehát, melynek jó volta szerint kell megítélni a személy morális értékét, mindazonáltal törvényellenes, az ember pedig – megannyi jó cselekedete ellenére – rossz.⁴⁶

Egyértelműen felismerhetjük a *tisztátalanság* leírását, csak hogy ott az szerepelt, hogy a tisztátalanság esetében a maxima jó. Ezzel az esettel Kant több helyen foglalkozott korábbi műveiben is: ez a legalitás problémája. Ennek lényege, hogy ha a törvénynek más ösztönzőkkel kell kiegészülnie ahhoz, hogy törvényszerű legyen a cselekedet, akkor *rossz akarat* áll a cselekedet mögött.

Az, hogy a tisztátalanságot a *rossz akarat* megnyilvánulásának tekinthetjük, nyilvánvalóan arra utal, hogy a rossz szív fokozatairól kell beszélünk, és e mellé további érvek is felsorakoztathatóak. Már említettük, hogy a *szív gyengesége* definíciója alapján kimondottan *törvényellenes* cselekedetekhez is vezethet, márpedig *törvényellenes* cselekedet csak akkor fordulhat elő, ha az akarat gyökeresen rossz, tehát ha a cselekvő az önszeretet elvét a törvény fölé rendeli *érzületében*. A rossz szív fokozatainak feltevése mellett szól az is, hogy a fejezet végén Kant úgy utal vissza a három fokozatra, mint a morális rossz három forrására.⁴⁷

⁴⁶ *A vallás a pusztta ész határain belül*, 159. o.

⁴⁷ *A vallás a pusztta ész határain belül*, 160. o.

Átgondolva ezeket az érveket, kétségünk már csak azért maradhat, mert magában a fokozatok definíciójában írta Kant az első két fokozat esetében, hogy az alapul szolgáló maxima jó. Azt is láthattuk, hogy annak alapján, amit más szöveghelyekből és más művekből tudunk, az akarat, az érzület és a maximák működéséről, el sem tudjuk képzelni ezeket az eseteket. Zavarunkat fokozza, ha a következőket is figyelembe vesszük:

Az emberi természet gonoszsága tehát nem tulajdonképpeni gonoszság [...], amely a rosszat mint rosszat veszi fel hajtórugóként maximájába (ez ugyanis örögi volna); hanem inkább a szív eltévelyedtségének, s következményeit tekintve gonosz szívnek nevezhetjük. Ez fennállhat egy általában jó akarral együtt, s az emberi természet ama fogyatékoságából származik, hogy nincs elég ereje elfogadott maximái követésére. Ehhez járul még a tisztátalanság...⁴⁸

Eszerint úgy látszik, hogy az emberi szív *fogyatékoságából* és *tisztátalanságából* származik a szív *eltévelyedtsége*, ami megkérdőjelezi, hogy miért alkotnak ezek különálló szinteket, másrészt mind a három összeférhet egy általában jó akarral. Hogyan lehetséges az, hogy összefér a jó akarral, ha a szabad döntés vonatkozásában megfordítjuk az erkölcsi rendet?⁴⁹

Allison erre a problémára is megpróbál a választ adni könyvében,⁵⁰ és az ember megjavulásának lehetséges fokozataiként írja le a fokozatokat. Szerinte az első kettő már kísérlet a jóvá válásra, már megvan a jó akarat, de ennek gyakorlati megvalósulása számunkra nem sikerülhet, ezt a hiányosságot jelzi Kant a szív *gyengeségével* és *tisztátalanságával*. A harmadik fokozat esetén is érvényesnek ismeri el az ember a *törvényt*, mégis a *törvény* fölé rendeli önszeretete elvét, ezért szerinte a szív *gonoszsága* együtt jár az *öncsalással*. De Allison azt már nem fejt ki, hogy a szív gonoszságának együtt járása az *öncsalással* hogyan oldaná meg azt a kérdést, hogy az erkölcsi rend megfordítása miként fér össze a jó akarral.

A következő fejezetben megvizsgáljuk, hogy mit állít Kant az ember megjavulásának lehetőségeiről és ennek fényében eldönthetjük, vajon plauzibilis-e Allison álláspontja a szív *gyengeségének* és *tisztátalanságának* esetében.

III. „Hogyan hozhat egy rossz fa jó gyümölcsöket?”

A gyökeres rosszal kapcsolatban felmerülő problémák közt már említettük, hogy abban az esetben, ha szigorúan vesszük Kant állításait, akkor a szabadság egyetlen, időn kívüli döntésre redukálódik, és ezzel a döntésünkkel a rossz mellett kötelezzük el magunkat. Érzületünkbe fogadjuk a rosszat, ez határozza meg minden további maximánk

⁴⁸ *A vallás a puszta ész határain belül*, 167-168. o. Kiemelés tőlem.

⁴⁹ Ami a szív gonoszságának definíciója.

⁵⁰ Allison 1990, 158-160. o.

felvételét, amelyek így ugyancsak rosszak lesznek. Így az ember gyökeresen rossz: nincs is esélye a megjavulásra.

E rossz gyökeres, mert megrontja minden maxima alapját, s egyidejűleg, mint természeti hajlandóság, emberi erővel ki nem pusztítható, mivel ez csak jó maximák által történhetnék.⁵¹

Úgy tűnik, hogy ezt az idézetet, kétféleképpen értelmezhetjük. Az egyik lehetőség az, hogy az ember nem képes sem megjavulni, sem helyesen cselekedni.⁵² Ezt az interpretációt azonban rögtön el is vethetjük, ugyanis a következményei a teljes kanti gyakorlati filozófiát lehetetlenné tennék. A következő lehetőség, ha arra helyezük a hangsúlyt, hogy emberi erővel a rossz nem pusztítható ki, de valamilyen külső segítséggel igen.

Találunk olyan értelmezéseket, melyek az isteni kegyelemben látják a probléma feloldásának lehetőségét, erre egy szofisztikált példa Stephen Palmquist tanulmánya.⁵³ A probléma, amelyet meg kell oldania annak, aki a kegyelmet teszi meg a megjavulás alapjának, a morális autonómiánkkal való összeegyeztethetőség kérdése. Hogyan lehet az, hogy erkölcsi életünk legfontosabb feladatának megoldását Istenre kell bízunk? Hogyan kérhető számon az emberen akkor, hogy jó-e, vagy rossz?

Palmquist megoldásában először is a kegyelem kétféle elméletét vázolja. Az egyik elmélet szerint a kegyelem teljes mértékben Istentől indul ki, ha ő megkegyelmez, akkor vagyunk képesek a helyes cselekvésre. A másik lehetőség az, hogy az emberből indul ki a folyamat és a megjavulás szándékának eredménye lehet az isteni beavatkozás. Palmquist ezt a második lehetőséget finomítja tovább, annak érdekében, hogy összeegyeztethető legyen a kanti elmélettel. E szerint nem tehetjük magunkat méltóvá az isteni kegyelemre (az emberben lakozó gyökeres rossz miatt), de méltóvá válhatunk arra, hogy Isten elfogadhatóvá tegyen minket a saját maga számára. Ennek alapján nem elegendő, ha követjük kötelességünket, mivel a maximák sorrendjének helyreállítását csak Isten teheti meg.

Ezt Palmquist úgy alkalmazza a kanti gyakorlati filozófia mindennapi követelményére – mely szerint minden egyes döntésünket a hajlamainkat legyőzve, harc árán kell meghoznunk –, hogy a saját maximáink megismerhetetlenségére hivatkozik. Soha nem tudhatjuk, hogy megtörtént-e a maximák helyes sorrendjének visszaállítása, vagyis a kegyelem, következőképp az embernek mindig küzdenie kell ezért, emellett bizakodnia is kell a kegyelemben.

Wood ettől teljesen eltérő elképzelését nyújtja annak a nem emberi erőnek, mellyel a gyökeres rossz kipusztítható. Kijelenti, hogy az individuum számára leküzdhetetlen ez az akadály. Mivel a gyökeres rosszat társadalmi eredetűnek tartja, nem meglepő, hogy ennek

51 *A vallás a pusztaság és határain belül*, 167. o.

52 A legerősebb interpretáció szerint egyetlen a törvény kedvéért végrehajtott cselekedetre sem vagyunk képesek.

53 Palmquist 1992.

ellenszerét is társadalmi szinten keresi.⁵⁴ Tehát az *etikai közösség* lenne az ember megjavulásának feltétele és elősegítője. Ezzel szembeállítható, amit már említettünk, hogy a gyökeres rossz szigorúan az individuuum ügye, az ember saját maximáinak megfordításában rejlik, és nem biztos, hogy Kant maga társadalmi eredetűnek tekintené.

Két olyan álláspontot vizsgáltunk, amelyben a nem emberi erővel történő megjavulásról van szó. Azt kell mondanom, hogy mindkét esetben egyértelmű érdek motiválja az interpretációt. Palmquist kétségtelenül vallásos szerző, aki azt szeretné megmutatni, hogy Kant gyakorlati koncepciójában fontos szerepet játszik a vallás,⁵⁵ Wood pedig izgalmas, de felettébb kétséges elméletét – a gyökeres rossz társadalmi mivoltáról – terjeszti ki a megjavulás kérdéseire is. Ráadásul egyikük sem kínál valódi megoldást. Palmquistnál nem derül ki, hogyan válhatnánk érdemessé arra, hogy Isten méltóvá tegyen minket a kegyelemre, miközben minden cselekedetünk rossz érzületből fakad, Woodnál pedig az marad homályban, hogyan befolyásolná a közösség érzületünket.

A fenti idézet ellenére a legtöbb interpretátor mégis úgy véli, hogy az individuumnak egyedül kell úrrá lennie a rosszon.⁵⁶ Ezt az álláspontot támasztja alá az alábbi idézet is:

Ám akármilyen rossz volt is valaki egészen egy küszöbön álló cselekedetig [...], akkor sem csak volt kötelessége, hogy jobb legyen, hanem még most is kötelessége, hogy megjavuljon: következőleg ez szükségképp módjában is áll [...].⁵⁷

A megjavulás leírásában Kant két különböző lépcsőfokot különböztet meg. Az első lépésnek mindenképpen az érzületben kell végbemennie, a maximák helyes sorrendjét kell helyreállítani. Ezt a gondolkodásmód (*Denkungsart*) forradalmaként írja le, avagy a szív megváltozásaként (*Herzensänderung*). A második lépés egy fokozatos reform, amely a folyamatos cselekvésben valósul meg, és megszokássá teszi az ember számára a törvény szerinti cselekvést.

Láthatjuk, hogy Kant különválasztja az erény intelligibilis és empirikus karakterét.⁵⁸ Intelligibilis szinten kell végbemennie a forradalomnak, és ennek gyümölcse a *virtus noumenon*,⁵⁹ avagy az intelligibilis karakter erénye, míg empirikus szinten a reformnak, ami a *virtus phaenomenon*hoz vezet, avagy a manifeszt karakter erényéhez.

54 Wood 1999, 314. o.

55 Tanulmányának célkitűzése azt bizonyítani, hogy Kant nem redukálja a morálra a vallást. Palmquist, 1992.

56 Lásd például: Casierer 2001, 415. o. Kant nem ismer és nem tűr semmiféle „megváltást”, [...] amely közbeavatkozás az erkölcsi szubjektum saját tettének helyébe lép; a megváltásban inkább annak az intelligibilis tettelnek a kifejeződését látja, amelynek köszönhetően a tiszta akarat és a gyakorlati ész saját törvénykezése uralomra jut az empirikus-érzéki ösztönzők fölött.” És még: Fackenheim 1998, 270. o.

57 *A vallás a pusztá ész határain belül*, 172. o. és még: 183. o. lábjegyzet, 184. o.

58 Johnson 1998.

59 *A vallás a pusztá ész határain belül*, 180. o.

A forradalom hiánya összeférhet egy empirikusan jó karakterrel, a kötelességteljesítés állhatatosságával, a forradalom megtörténte pedig összefér a kötelesség betartására irányuló állandó küzdelemmel, ahol maxima és cselekedet között hatalmas úr tátong.

Az erény efféle szétválasztása sehogy sem illeszkedik ahhoz, amit Kant gyakorlati filozófiájáról a morálról szóló metafizikai könyvekből megtudtunk. Kantnál ugyanis a cselekedet értékelésében pusztán a maxima, tehát a személy *noumenális* karaktere számít. Ugyanígy meglepően hatnak a szív fokozatairól alkotott elemzések is, értelmezésem szerint ennek az az oka, hogy ugyancsak az erény empirikus megvalósulásának lehetőségéről beszélnek (a forradalom nem ment végbe egyik esetben sem, de az első két esetben az empirikus karakter már jó). Csak az a kérdés, hogy megtalálható-e a kanti életműben a teoretikus keret egy ilyen megkülönböztetéshez, és hol tudjuk elhelyezni a gyökeres rosszat egy ilyen elméletben?

Befejezés

Nézetem szerint az eddig kifejtett ellentmondások abból adódnak, hogy *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról* elméleteit, melyek nyilvánvalóan szorosan kötődnek a kanti etikához, a kanti morálm metafizika részeként értelmezték. Tulajdonképpen a kanti etikát az erkölcsök metafizikájával szokta az értelmezői hagyomány azonosítani, ami nem meglepő, hiszen a három nagy morálról szóló mű valóban a morál metafizikájához tartozik. Azonban Kant több helyen is megemlíti, hogy az erkölcsök metafizikája nem az etika teljessége. Tartozik hozzá egy másik rész is: a *morális antropológia (moralische Anthropologie)*.⁶⁰

E tudomány lehetőségét Kant megemlíti *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*, mint az etika empirikus részét, gyakorlati antropológia néven, és találunk rá utalást *Az erkölcsök metafizikájában* is. Itt néhány támpontot is kapunk arra vonatkozóan, hogy mit kell a morális antropológiának tartalmaznia.

Az erkölcsök metafizikájának ellenpárja – s egyáltalán a gyakorlati filozófia felosztásából fakadó másik tag – a morális antropológia lenne, amely azonban csak azokat a szubjektív – gátló és előmozdító – feltételeket tartalmazná, amelyeknek az erkölcs metafizika törvényeinek véghezvitele az emberi természetben alá van vetve; ide tartozna még a morális alaptételek létrehozása, elterjesztése és megerősítése...⁶¹

60 *Az erkölcsök metafizikája*, 310. o., Die Metaphysik der Sitten, AA VI. 217. o. Lásd még: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, 17. o., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV. 388. o.

61 *Az erkölcsök metafizikája* 310. o.

Nem találhatunk Kantnál olyan szöveget, melyet úgy vezetne be, hogy most következzen az etika második része: a morális antropológia. Ennek ellenére találhatunk több olyan elszórt töredéket, melyeket e tudomány részeinek tekinthetünk, és véleményem szerint az egyik, ha nem a legfontosabb ilyen szöveg *Az emberi természetben lakozó gyökeres rosszról*.

Robert Louden⁶² részben a fenti idézet, részben pedig a *Pragmatikus érdekű antropológia* alapján mutatja meg, hogy milyen elvárásoknak kell teljesülnie ahhoz, hogy egy szöveget a morális antropológia keretei közé sorolhassunk. Az általa vázolt elvek alapján értelmezem a *Vallás a puszta ész határain belül* I. könyvét, mivel meggyőződésem, hogy ezek az elvek segítségünkre lehetnek abban, hogy eloszlassák a kanti elmélet értelmezési nehézségeit.

Loduen szerint az etika második részének egyik legfőbb feladata az, hogy hatékonyabbá tegye az erkölcs megjelenését az emberek életében. Azokat a politikai, biológiai, társadalmi és szubjektív körülményeket vizsgálja, amelyek elősegítik, vagy éppen akadályozzák a morál metafizikája által kiszabott törvény érvényesülését. Ez az empirikus megfigyelésekhez kötődik (Kant az empirikus megfigyelések alapján is csak azt keresi, ami általános az emberekben,⁶³ nem a változatosságot vizsgálja). Louden elsősorban a *Pragmatikus érdekű antropológiát* kívánja morális antropológiaként rekonstruálni.

Kant *A vallás a puszta ész határain belül* első könyvében két helyen is alátámasztja az általam vázolt lehetőséget, amely szerint nem metafizikai kifejtéssel van dolgunk, hanem olyan elmélettel, melyet helyesebb a morális antropológiához sorolnunk, hiszen legfőképpen azt tartja szem előtt, ami az emberi erény megvalósulásának szempontjából üdvösebb. Az első szöveghely ott található, ahol Kant bevezeti az erkölcsi rigorizmus fogalmát:

Az erkölcsan számára fontos azonban, hogy lehetőleg sem a cselekvésekben (adiaphora) sem az emberi jellemekben ne ismerjen el átmeneteket. Egy ilyen kétértelműségnél ugyanis az a veszély fenyegetne minden maximát, hogy károsodik határozottságában és szilárdságában.

Láthattuk, hogy a rigorizmus, amely Allison rekonstrukciójában a gyökeres rossz bizonyításának az egyik premisszája, nem elméletileg bizonyított tétel, sokkal inkább a gyakorlati érdek motiválja, az a cél, hogy az erények megvalósulását az segíti legjobban elő, ha ebből a szigorú alapelvből indulunk ki.

A másik hely, amely alátámasztja értelmezésemet, kimondottan a gyökeres rosszal foglalkozik:

A velünk született rossz tétele egyáltalán nem használatos a morális dogmatikában, ti. ennek előírásai ugyanazokat a kötelességeket tartalmazzák – és ugyanazzal az erővel, akár megvan bennünk a törvényszegés velünk született hajlandósága, akár nincs. Több-

62 Louden 2002.

63 Wood 2003.

bet mond e tétel a morális aszketikában, de itt is csupán annyit, hogy a jóra való teremtett morális képességünk kifejlesztésénél nem indulhatunk ki önnön természetes ártatlanságunkból, hanem ama előfeltevéssel kell kezdenünk, hogy a maximák elfogadásakor az eredeti erkölcsi adottság ellen hat az akarat gonoszsága, s mivel e hajlandóság kiirthatatlan, szakadatlanul küzdenünk kell ellene.⁶⁴

Tehát úgy gondolom, a gyökeres rossz egy olyan tézis, amelynek abban van szerepe, hogy hatékonyabbá tegye életünkben a morált, arra figyelmeztet, hogy bár elérhetetlen számunkra a szentség, mégis fokozatosan közelítenünk kell felé. Ezt a harcot jobban motíválja, ha a bűnösség állapotának feltételezéséből indul ki, ez segít abban, hogy az, akinek a cselekedetei legálisak, ne ringathassa magát abba az ábrándba, hogy ő már jó ember.

Ha nem metafizikai tézisként értelmezzük, elesik az az egyébként megoldhatatlan nehézség is, hogy hogyan értelmezzük a születésünk előtti noumenális tettet, mellyel a gyökeres rosszat maximánkba fogadjuk. Ebben az esetben ugyanis nem kell egy konkrét cselekedetre gondolnunk, hanem arra, hogy az erkölcsi megjavulásunkra csak akkor van esély, ha elismerjük magunkban a hajlandóságot az önszeretet elvének előtérbe helyezésére és ami a legfontosabb, felelőséget is vállalunk érte.

Arra a kérdésre is megtaláljuk a megoldást, hogy a gyökeres rossz univerzalizálásának milyen bizonyítását találjuk Kantnál. Ha a morális antropológia részének tekintjük az elméletet, akkor nem szigorú metafizikai bizonyítást kell keresnünk benne, hanem elegendő, ha hasznosságát belátjuk az erkölcsök megvalósulása szempontjából. Kant a bizonyítás során egy helyen explicit módon is az antropológiához irányít minket, és most ezt is jobban megérthetjük. Ha metafizikainak tekintjük a gyökeres rossz univerzalizását, akkor az antropológiára, és így a tapasztalatra hivatkozni irrelevánsnak tűnik, az általam vázolt nézőpontból azonban ez teljesen releváns.

A szív fokozatainak formájában megjelent diszpozíciók tulajdonképpen azokat a szubjektív körülményeket fedik fel, melyek gátolnak minket abban, hogy a *törvény* szerint éljünk. Az empirikusan megismerhető karakter összes lehetséges megjelenési módját lefedik, leírásukat egy morálszociológiai elemzésnek tekinthetjük. Úgy vélem, Johnsonnak igaza volt abban, hogy a mindennapi tapasztalat felmutatja számunkra például a morális *gyengeséget*, azzal azonban nem tudok egyetérteni, hogy ennek ellentmondásos voltát a korábbi erkölcsfilozófiai művekkel a maxima két típusának megkülönböztetése megszüntetné. Megoldása a morál metafizikai elméletének keretei között keresi a választ, holott a *gyengeség* – meglátásom szerint – inkább az empirikus karakterhez tartozik, így pedig az ellentmondás eltűnik.

Azt láthatjuk a szív fokozatainak elméletében, hogy a kanti morálm metafizikai döntéselméletet, amely egy sematikus modell, melyben képes egyetlen ösztönző meghatározni

64 *A vallás a pusztá és határain belül*, 184-185. o.

az akaratot, ideális elméletnek tekinthetjük, míg itt az a tapasztalat által jobban alátámasztott elmélet jelenik meg, mely szerint egy döntésünket egyszerre több tényező határozza meg. Ez nem kérdőjelezi meg az erkölcsmetafizikai elméletet, csak azt mutatja, hogy különböző a két elmélet funkciója. A metafizikainak a morális dogmatikában van szerepe, az erkölcsiség törvényének felkutatásában és rögzítésében, és amint *Az erkölcsök metafizikájának alapvetéséből* is tudjuk, a morális törvény kötelező ereje nem sérül attól, ha a valóságban nem találunk egyetlen egy kötelességszerű cselekedetet sem.⁶⁵

Azt gondolom, hogy azzal, ha *morális antropológiai* értekezésnek tekintjük *Az ember természetben lakozó gyökeres rosszról*t, azzal egyrészt meg tudjuk magyarázni a benne feszülő ellentmondásokat, ahogy megmutattam. De ennél sokkal többet is nyerünk egy ilyen értelmezéssel. Más megvilágításba helyezi a kanti etika egészét. Rávilágít arra, hogy a morálról szóló metafizikai műveket csak az etika egyik részének és ne a teljességének tekintsük. Így a mindennapi erkölcsi tapasztalatról sokkal jobban informált etikai elméletet kapunk, és elháríthatjuk azt a vádat, hogy a kanti etika merő formalizmus.

Felhasznált irodalom

Szövegkiadások:

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, (AA VI) *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken VI*, [<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>] (2008-11-17).

A vallás a pusztá és határain belül és más írások, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, (ford.) Vidrányi Katalin.

Die Metaphysik der Sitten, (AA VI) *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken VI*, [<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>] (2008-11-17).

Az erkölcsök metafizikája, Gondolat Kiadó, Budapest, 1991, (ford.) Berényi Gábor.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, (AA IV) *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken IV*, [<http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>] (2008-11-17).

Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998, (Berényi Gábor fordítását átdolgozta: Tengelyi László).

A gyakorlati és kritikája, Osiris Kiadó, Budapest, 2004, (ford.) Papp Zoltán.

„Pragmatikus érdekű antropológia”, in *Antropológiai írások*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, (ford.) Mesterházi Miklós.

A tiszta ész kritikája, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004, (ford.) Kis János.

⁶⁵ Például: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* 35. o.

„Hátrahagyott antropológiai észrevételek”, in *Antropológiai írások*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005, (ford.) Mesterházi Miklós.

Szakirodalom:

- Allison, Henry E. 1990, *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press.
- Allison, Henry E. 2001, „Ethics, Evil and Anthropology in Kant: Remarks on Allan Wood's *Kant's Ethical Thought*”, *Ethics* 111, 594-613.
- Cassirer, Ernst 2001, *Kant élete és műve*, Osiris Kiadó, Budapest.
- Caswell, Matthew 2006, „Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung* and the Theory of Radical evil”, *Kant-Studien* 97, 184-209.
- Davidovich, Adina 1994, „How to Read Religion within the Limits of Reason Alone”, *Kant-Studien* 85, 1-14.
- Fackenheim, Emil L. 1998, „Kant and Radical Evil”, in Ruth E. Chadwick (szerk.), *Immanuel Kant Critical Assessments, Volume III. Kant's Moral and Political Philosophy*, Routledge, 259-273
- Guyer, Paul 2006, *Kant*, Routledge.
- Heidegger, Martin 2000, *Kant és a metafizika problémája*, Osiris Kiadó, Budapest,
- Johnson, Robert N. 1998, „Weakness incorporated”, [<http://web.missouri.edu/~johnsonrn/weakness.html>] (2008-11-14).
- Korsgaard, Christine M. 1996a, „An introduction to ethical, political, and religious thought of Kant”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 3-42.
- Korsgaard, Christine M. 1996b, „Kant's Formula of Humanity”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 106-132.
- Korsgaard, Christine M. 1996c, „The right to lie: Kant on dealing with evil”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, 133-158.
- Louden, Robert 2002, „»The Second Part of Morals« Kant's Moral Anthropology and its Relationship to his Metaphysics of Morals” [<ftp://logica.cle.unicamp.br/pub/kant-e-prints/>] (2008-11-16).
- Muchnik, Pablo 2006, „On the alleged vacuity of Kant's Concept of Evil”, *Kant-Studien* 97, 430-451.
- Palmquist, Stephen 1992, „Does Kant Reduce Religion to Morality?”, *Kant-Studien* 83, 129-148. Megtalálható még: [<http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/srp/arts/DKRRM.html>] (2007-05-02).
- Tengelyi László 1992, *A bűn mint sorsesemény*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Tengelyi László 1988, *Kant*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest.
- Vidrányi Katalin 1998, „Második fordulat”, in *Krisztológia és antropológia*, Osiris Kiadó, Budapest, 43-72.
- Wood, Allen W. 1999, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. 2003, „Kant and the Problem of Human Nature”, in B. Jacobs and P. Kain (szerk.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, New York, 2003, 38-59. Megtalálható még: [<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/KantProblem.doc>] (2007-05-02).
- Wood, Allen W. 2000, „Religion, Ethical Community and the Struggle Against Evil”, [<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/EthicalCommunity.doc>] (2008-11-14).

Szecsődy Kristóf

2003 és 2009 között az ELTE BTK filozófia, illetve kommunikáció szakának hallgatója voltam. A következő tanulmány eredetileg a 2009-ben megrendezésre került filozófia OTDK keretein belül került bemutatásra, témavezetőm Faragó-Szabó István volt. A Wittgenstein műveinek koherens interpretációjával kapcsolatosan – pro és kontra – felhozható érvek hosszú ideje foglalkoztatnak, ezért ennek a munkának a legfőbb tézisei képezik jelenleg készülő filozófia szakdolgozatom vázlatát is.

Szecsődy Kristóf

◄ Folyamatosságok Wittgenstein műveiben

A Logikai-filozófiaértékezés és a Filozófiavizsgálódások összevetése

Bevezetés

A közvélekedés szerint Wittgenstein „két különböző filozófiát fejlesztett ki, amelyből a második nem érthető meg az első folytatásaként”.¹ Dolgozatomban ezzel a nézettel szeretnék – természetesen nem elsőként – vitába szállni, és érveket felhozni a mellett, hogy a korai és a kései Wittgensteint hasonló problémák foglalkoztatták. A filozófia természetéről vallott álláspontja és módszertani elvei pedig nem változtak meg jelentős mértékben a két mű megírása között eltelt idő alatt.

Igaz, hogy a *Logikai-filozófiai értékezést* a korai analitikus filozófia (Frege, Russell), a *Filozófiai vizsgálódásokat* viszont az Ordinary Language Philosophy vagy nyelvfilozófia (Ryle, Austin) kontextusában szokás magyarázni, és a két irányzat között lényegesek az eltérések: főképp a formalizált, illetve a természetes nyelvek elsődlegességének a kérdésében. Ennek alapján mégsem lehet kimondani, hogy „a második nem érthető meg az első folytatásaként”, hiszen csupán arról van szó, hogy a két könyvre legalább két különböző trendhez tartozó filozófusok hivatkoztak. Persze tagadhatatlan, hogy Wittgenstein az *Értékezés* számos gondolatát később tévedésnek minősítette. Ha azonban ez elégséges ahhoz, hogy inkoherensnek tekintsük, akkor felbukkan egy „harmadik” Wittgenstein, hiszen a *Vizsgálódások* első részének befejezése után „írásai [...] bizonyos értelemben eltávolodnak a korábbiaktól és új irányokba mutatnak”,² s máris legkevesebb három különböző filozófiáról beszélhetünk. A koherencia kritériuma nem önmagában a tévedhetetlenség vagy a makacs kitartás a korábbi elképzelések mellett, mert akkor szinte minden filozófustól elvitathatnánk.

A diszkontinuitás-fölfogás, bár az utóbbi években egyre megalapozottabb támadások érik, kevés kivételtől eltekintve máig uralkodó a Wittgenstein-elemzésekben.³ Az üres szócseplesznek tűnő filológiai problémát elsősorban az tölti meg filozófiai tartalommal, hogy mennyire vehetjük komolyan Wittgensteint, hiszen egy összefüggéstelen gondolatrendszer legfeljebb filozófiatörténeti érdeklődésre tarthat számot. Az életmű kontinuitása melletti meggyőző érvek lehetnek tehát az első lépések Wittgenstein tudományfilozófiájának rehabilitálásához, melynek plauzibilitását – a diszkontinuitáson kívül még főképp állítólagos relativizmusa miatt – napjainkban is számos filozófus vitatja.

1 Burkard–Kunzmann–Wiedmann 1993.

2 Neumer 2006, 10. o.

3 Nyíri 2002, 6. o.

Melyek azok a konkrét elemek, amelyek alátámaszthatják a két szöveg koherens konceptuális háttérét? A filozófiai konzervativizmus és az etika elutasítása például lehetnek ilyenek, de ezek sajnos inkább csak filozófiai előítéletek, ezért nem zárnak ki egy esetleges paradigmaváltást. Az *Értekezésben* hangsúlyos szerepet játszó „mutatni-mondani” opozíciós pár (Wittgenstein 1989, 4.1212.) a *Vizsgálódásokban* is előkerül (például Wittgenstein 1998, 454, 508.), és bár funkciója a két könyvben nem teljesen azonos, mégis figyelemreméltó hasonlóságokkal bír.

1. Wittgenstein pályája

Ludwig Josef Johann Wittgenstein (Bécs, 1889. április 26. – Cambridge, Anglia, 1951. április 29.) egyetlen életében megjelent filozófiai témájú könyvét, a *Logikai-filozófiai értekezést* 1918-ban fejezte be, első német kiadására pedig 1921-ben került sor. A világ logikai szerkezetét, illetve a logika és a matematika alapjait kutató munkát 1913-ban kezdte el, körülbelül egy időben azzal, hogy napvilágot látott Alfred North Whitehead és Bertrand Russell *Principia Mathematicá*jának befejező kötete. Módszerére elsősorban Russell logikai atomizmusa és leíráselmélete hatott, akinek Cambridge-ben 1911 és 1913 között Gottlob Frege tanácsát követve a tanítványa volt. Az *Értekezésben* kifejtett gondolatok e két filozófusra támaszkodnak a leginkább, de számos ponton éles kritikával illetik nézeteiket.

A XIX. század utolsó és XX. század első évtizedeiben kristályosodtak ki a modern predikátumlogika kezdeményei. Az áttörést, melyet gyakran neveznek a filozófia nyelvi fordulatának, Fregének szokás tulajdonítani, aki „Fogalomírás” című tanulmányában – a mellett, hogy a szójelentés helyett a kijelentések vagy, más szóval, mondatok jelentését vette a jelentés legkisebb szignifikáns egységének (a szavak jelentését csak a kijelentések kontextusában határozta meg) –, kvantifikálható individuumváltozókat vezetett be. Az *Értekezés* egyik szándéka éppen az, hogy komoly kiigazítások árán megvédje a szimbolikus logika fregei rendszerét a Russell által „felfedezett” halmazelméleti paradoxon érvényességétől. (Wittgenstein 1989, 3.33-3.334.)⁴ Frege és Russell realista denotációs jelentéselméletét Wittgenstein a konceptualizmus szellemében módosította, azonban az igazság megfelelési elméletéről (Wittgenstein 1989, 2.21, 2.222, 2.223.) nem mondott le. Szerzője szerint a mű negatív etikai és metafizikai üzenete

4 Russell 1901-ben fogalmazta meg a róla elnevezett matematikai logikai paradoxont – mely Epimenidész híres hazug-paradoxonjának egy változata –, hogy rámutasson a Georg Cantor és Frege által a formalizált logika keretében megalkotott naiv halmazelméletben rejlő ellentmondásra. Az antinómia lényege, hogy ha R halmaz azoknak a halmazoknak a halmaza, melyek nem tartalmazzák saját magukat, akkor nem lehet ellentmondásmentesen megválaszolni a kérdést, hogy eleme-e R önmagának, mert (I) ha igen a válasz, akkor R nem olyan halmaz, amely nem tartalmazza saját magát, tehát a definíció szerint nem eleme R -nek, de (II) ha nem a válasz, akkor R olyan halmaz, amely nem tartalmazza önmagát, tehát a definíció szerint eleme R -nek.

a legfontosabb, melyet az előszóban a következőképpen fogalmaz meg: „Amit egyáltalán meg lehet mondani, azt meg lehet mondani világosan; amiről pedig nem lehet beszélni, arról hallgatni kell.” Tehát a könyv feladata „[a] nem-gondolhatót belülről [...] elhatárolni [...], a gondolhatón keresztül” (Wittgenstein 1989, 4.114.). A gondolatok értelemmel bíró kifejezhetőségének határa a nyelvben emlékeztet azokra a korábbi ismeretelméleti megfontolásokra – elsősorban John Locke és Immanuel Kant programjára –, amelyek az emberi ész jogosulatlan használatának, s annak a lehetséges tapasztalatokon túlmutató igényeinek kívánták elejét venni. De Wittgensteint nem a demarkáció episztemológiai konzekvenciái motiválják, hiszen „[az] ismeretelmélet a pszichológia filozófiája”, és „[a] pszichológia nincs közelebbi rokonságban a filozófiával, mint bármely másik természettudomány” (Wittgenstein 1989, 4.1121.), sokkal inkább egy – Leibniz *characteristica universalis*ához hasonló – logikai szempontból tökéletes nyelv megteremtése érdekli.

A köznyelv bonyolult, „álsruhába öltözteti a gondolatot” és „[e]mberi erővel lehetetlen közvetlen formában kiemelni [belőle] a nyelv logikáját” (Wittgenstein 1989, 4.002. Kiemelés nem az eredetiben). Ugyanakkor „[k]öznapi nyelvünk valamennyi kijelentése ténylegesen, úgy ahogy van, logikailag teljesen rendezett [...]” (Wittgenstein 1989, 5.5563.). A fenti nehézségek akkor jelentkeznek, amikor filozófiai problémák tárgyalására kerül sor, mert a filozófusok kijelentései, kérdései (Wittgenstein 1989, 4.003.), amelyekkel – és az a mód, ahogyan – megfogalmazzák őket „nyelvünk logikájának félreértésén alapul[nak].”⁵ Ezzel szemben egy logikailag tökéletes nyelvben, amennyiben megvalósítható, ezek a problémák a definíció szerint fel sem merülhetnek.

A filozófia Wittgenstein szerint nem a különböző dogmákban megtestesülő tanítás, hanem tevékenység (Wittgenstein 1989, 4.112.), melynek elsődleges feladata a természettudomány vitatható tételeinek elkülönítése (Wittgenstein 1989, 4.113.), és a „gondolható” – már említett – körülhatárolása, vagyis a megmondható ábrázolásával jelezni a kimondhatatlant (Wittgenstein 1989, 4.115.), célja pedig a „gondolatok logikai tisztázása”, világossá tétele. (Wittgenstein 1989, 4.112.) Ebben a meglehetősen radikális koncepcióban tehát nincsenek értelmes, specifikusan filozófiai problémák, kérdések. Az *Értekezés* megkísérli az összes filozófiai problémát oly módon orvosolni, hogy kimutatja értelmetlenségét, azaz „hogya a legmélyebb problémák tulajdonképpen nem problémák” (Wittgenstein 1989, 4.003. Kiemelés az eredetiben). Ez lényegesen szűkíti a hagyományos felfogású filozófia hatókörét, mondhatni gyakorlatilag annak végét jelenti. Wittgenstein megsemmisítő elemzése nem bizonyult a filozófia minden problémájával szemben hatékonynak, mert bizonyos makacs problémákat, ilyen például a kauzalitás tautologikusnak s emiatt értelemnélkülinek (Wittgenstein 1989, 6.36.), vagy a mentális kauzalitás értelmetlenségének (Wittgenstein 1989, 6.373.) minősített kér-

5 Wittgenstein 1989, 7. o.

dése, a későbbi szakmai viták során újra megfogalmazták. E kényelmetlenül túlzó és kirekesztő állásfoglalás azonban pusztán hangvétele szempontjából akkoriban korántsem számított egyedülállónak, hiszen a XX. század első évtizedeiben – például Russell cikkeiben vagy Edmund Husserl egészen más szemléletű, *A filozófia mint szigorú tudomány* című írásában – rendszeresen szóhoz jutott a kortárs filozófiákkal szembeni elégedetlenség és az alapokból kiinduló újrakezdés szükségessége.⁶

Russell leíráselmélete az *Értekezés*ben a megismerési folyamat kép-allegóriájával teljesebbé válik. A „kép” szó Wittgenstein terminológiájában a szintetikus vagy más néven tényállításokra utal, melyek nem lehetnek a priori igazak. (Wittgenstein 1989, 2.225.) „[K]épeket alkotunk magunknak a tényekről [...]” (Wittgenstein 1989, 2.1.), melyek „a tényállást, a körülmények fennállását vagy fenn nem állását a logikai térben jelenítik meg” (Wittgenstein 1989, 2.11.). A leképezés (*Abbildung*) a logikai formán – „a valóság formájá”-n (Wittgenstein 1989, 2.18.) – keresztül zajlik: „A képben a leképezés logikai formája közös a leképezettel” (Wittgenstein 1989, 2.2.), mert „kell lennie [bennük] valami azonosnak, hogy az egyik egyáltalán a másik képe lehessen” (Wittgenstein 1989, 2.161.). A nyelv és a világ izomorf logikai szerkezete teszi lehetővé, hogy a kijelentés észlelhető hang- vagy írásjeleit a geometriából kölcsönvett analógiával a lehetséges tényállás vetületeiként, a kijelentés értelmének elgondolását vetítési módszerként fogja fel. (Wittgenstein 1989, 3.11.)

Az *Értekezés* publikációja után Wittgenstein évekig azzal a meggyőződéssel függesztett fel minden nyilvános filozófiai tevékenységet, hogy könyvével sikeresen megválaszolta a filozófia minden korábban zavarba ejtő kérdését. 1927-ben – Russell közreműködésével – majdnem három évvel Schlick első levelét követően végre beleegyezett, hogy találkozzon a Bécsi Kör néhány tagjával. Ettől kezdve foglalkozott újra filozófiával. 1929-ben Cambridge-be utazott, ahol az *Értekezés* angol fordításával doktori címet szerzett. Még ugyanebben az évben jelent meg a „Néhány megjegyzés a logikai formáról” (Wittgenstein 1929.) című írása, melyben felvetette a szín-kizárás problémáját. Ez az első látásra apróságnak tűnő nehézség komoly kétségekkel terheli meg a nyelv és világ izomorfijáról szóló elméletet. Wittgenstein képtelen volt feloldani a zűrzavart, amely abból ered, hogy lehetséges ugyanarról a tárgyról két egymásnak nem ellentmondó, mégis egymást a nyelvi intuíció szerint kizáró igaz kijelentést tenni. Legtöbb kommentátora szerint ezek után feladta korábbi nézeteinek jelentős részét, és érdeklődése a következő évtizedekben a *Filozófiai vizsgálódások* alapanyagául szolgáló kérdések felé fordult.

6 A filozófia újkori történetében tekintélyes szerephez jutott a filozófia „tudomány előtti” állapotának konstatálása, és a helyes, azaz a tudományos filozófiát megalapozó módszer témája. Kant is hasonló diagnózt és igényeket fogalmazott meg *A vizsga és kritikájának* előszavában. A nyelvi fordulat filozófusai – például Frege, George Edward Moore, Russell és a Bécsi Kör tagjai – a korábbi filozófia egészét vagy legalábbis jelentős részét álproblémának, rosszul feltett kérdésnek tartották. E radikálisan redukcionista álláspontot „A filozófia fordulata” c. cikkében megerősíti a Bécsi Kör vezetője is. (Schlick 1972.)

A *Vizsgálódások* két részből áll – az első tartalmazza a szubjektivista ismeretfilozófiák megsemmisítő kritikáját, a második Wittgenstein pozitív antropológiáját –, melyeket az 1953-as posztumusz kiadásban a szerkesztők a szerző állítólagos szándékára hivatkozva két különálló egységre bontva, egy kötetben jelentettek meg. Ebben a műben a logikailag tökéletes nyelv eszméje helyett a hétköznapi, természetes nyelvek kerülnek az előtérbe. Az első rész alapkoncepciójának legfontosabb elemei „a nyelv használatelmélete”, „a szabálykövetés” és „a privátnyelv elutasítása” címszavakban foglalhatók össze. Wittgenstein a nyelv reprezentációs felfogását támadja, mely szerint a nyelv lényege és alapvető szerepe, hogy a világot ábrázolja. A nyelv szavai ennek az elképzelésnek megfelelően különböző fizikai, mentális vagy absztrakt tárgyakat jelölnek, a belőlük alkotott mondatok pedig a világ aktuális vagy potenciális tényeit juttatják kifejezésre. Ez az elgondolás azonban szerinte – tekintettel a nyelv számos egyéb lehetséges funkciójára – alapjaiban véve elhibázott.⁷ A nyelv használatelmélete szerint egy nyelvben a szavak jelentését nem a tárgy határozza meg, amelyet jelölnek, hanem az, ahogyan használjuk őket. E változások kétségtelenül jelentős elmozdulást mutatnak az *Értekezés*ben kifejtett képelmélethez képest, mindez viszont nem érinti Wittgenstein korábban ismertetett elképzeléseit a filozófia természetéről és helyes módszeréről (melyeket a *Vizsgálódások*ban gyakran egy betegség kezeléséhez hasonlít).

A logikai szintaxis (Wittgenstein 1989, 3.325, 3.334, 3.344.) és a formális jelrendszer (Wittgenstein 1989, 5.14.) a priori szabályai már az *Értekezés*ben is szerepelnek. A szabálykövetés fogalmának bevezetése és tárgyalása a *Vizsgálódások*ban körülbelül a 82. pontnál kezdődik és a 209-ig tart, de ehhez a részhez sorolhatjuk még a 242. megjegyzést, amelyben a nyelv segítségével történő sikeres kommunikáció elengedhetetlen kritériuma definícióink megegyezésén túlmenően ítéleteink összhangja is. Wittgenstein a megértés lehetőség-feltételeinek elemzése során jut arra a következtetésre, hogy a nyelvjátékainkban realizálódó szabályok eleve rögzítik, hogy milyen megnyilvánulások tarthatnak számot egyáltalán megértésre. A szabályok vezetnek bennünket, mi pedig vakon követjük őket, mintha a cselekvő és gondolkodó individuum a nyelvi inger-válasz kapcsolatok passzív szubjektumaként feloldódna a szabályok alkalmazásában, „lefuttatásában”.⁸

A privátnyelv abszurditását hangsúlyozó argumentumok – a 243-tól a 304. megjegyzésig – szorosan kapcsolódnak az előző gondolatkörhöz. Az érzetek, mint például az éhség vagy a fájdalom, egy bizonyos értelemben privátak, nevezetesen abban, hogy mindenki csak a saját „példányait” képes fenomenológiai tudatossággal átélni. A privátnyelv koncepciója nagy vonalakban a következőképpen vázolható: Sohasem kétel-

⁷ Ambrus 2007.

⁸ Neumer Katalin idézi Nyíri Kristóf összefoglalását a „szabálykövetés kontra szubjektum” problémájáról a késői Wittgensteinnél (Neumer 2006, 39. o.) és Darab Tamást, aki az MS 124-ben a szabálykövetéssel kapcsolatos „Ablauf” (lefolrás, kimenetel), illetve „ablaufen” (lejár, elmúlik) szavakat egy számítógépes program lefuttatásával állítja párhuzamba. (Neumer 2006, 38. o.)

kedhetek értelmesen abban, hogy érzek-e éppen fájdalmat, hiszen mentális állapotaim speciális, csak rám jellemző episztémikus perspektívában jelentkeznek, ezért teljesen szükségtelen – s e mellett teljesíthetetlen is – a saját magam számára verifikáció igényével fellépni. Mások fájdalmaival kapcsolatban viszont egyenesen logikai képtelenséget jelentene igazolást megkövetelni, és (Ryle kifejezésével élve) kategória-hiba azt gondolni: ahhoz, hogy tudomásomra jussanak, éreznem is kell őket. A privátnyelv elképzelésének az adhat alapot, hogy szavaink jelentését bizonyos esetekben hajlamosak vagyunk visszavezetni privát intencionális tartalmainkra, mintha gondolatban rájuk mutatnánk. A kérdés az, hogy elképzelhető-e egyáltalán olyan nyelv, amelynek szavai arra vonatkoznak, amiről csak a beszélő tudhat. Ennek tisztázásához Wittgenstein a természetes nyelvek és a per definitionem privát érzetek összeférhetlenségére támaszkodik. Gondolatkísérletek⁹ segítségével érvel a mellett, hogy amikor megfelelően használjuk a nyelvet, privát mentális élményeinket már eleve interszubjektív keretek között artikuláljuk. A szavaink mögött megbúvó érzetek kifejezésének tárgy és megjelölés mintájára konstruált grammatikájából a tárgy mint irreleváns kiesik. Ez az egyszerűsítés nincs befolyással a nyelvhasználatra, hiszen az érzetek maguk nem szerepelhetnek nyelvjátékainkban, csak az azokat helyettesítő – nem egyedül a beszélő számára érthető – szavak. „A paradoxon csak akkor tűnik el, ha radikálisan szakítunk azzal az eszmével, hogy a nyelv mindig egyetlen módon funkcionál, s hogy mindig ugyanarra a célra szolgál: gondolatokat közvetít – szóljanak ezek a gondolatok házakról, fájdalomokról, jóról és rosszról, vagy bármiről.”¹⁰ Aki tehát privátnak véli a nyelvet, helytelenül alkalmazza azt, mégis képesek lehetünk megérteni, ami arra utal, hogy a beszélő feltett szándéka ellenére sem képes valójában privát nyelvet létrehozni.

A *Vizsgálódások* előszavában és néhány megjegyzésében Wittgenstein nyíltan elhatárolódott az *Értekezés* bizonyos elemeitől. Ezzel alapozta meg azt a klasszikus értelmezést, mely szerint a két mű végső soron inkommensurábilis, mert a megírásuk között eltelt évtizedekben egyfajta paradigmaváltás zajlott le szerzőjük gondolkodásában. A folytonosság szempontja egészen a legutóbbi időig – néhány kivételtől eltekintve – elkerülte az interpretátorok figyelmét, pedig a szembevetően lényeges különbségek mellett a két könyv módszere és céljai között számos ponton fedezhető fel rokonság.

2.1. „Mutatni” és „mondani”

A fejezet címében idézett szavak az *Értekezés* centrális módszertani elvéből valók, amelyet Wittgenstein explicit módon a 4.1212-ben fogalmaz meg: „Amit mutatni lehet,

⁹ Wittgenstein 1998, 258–271. (139–143. o.) és 293. (150. o.)

¹⁰ Wittgenstein 1998, 304. (153. o.)

azt nem *lehet* mondani” (kiemelések az eredetiben). Max Black szerint ehhez bátran hozzátehetjük még, hogy amit mondani lehet, azt nem lehet mutatni.¹¹ E tétel alkotja tulajdonképpen a mű „gerincét”, hiszen a mellett, hogy a képelmélet lehetőség-feltétele, előkészíti a drámai zárómondatot.

Az aszimmetria, amelyet kifejezésre juttat, a logikai formának abból a már említett sajátosságából fakad, hogy az a kijelentésben már eleve tükröződik – mint a valóság helyes vagy helytelen leképezési formája –, ezért a kijelentés nem ábrázolhatja értelmesen, azaz minden ábrázolási kísérlet eleve kudarcra ítéltetett. A tényeket rögzítő képek igazságának eldöntéséhez a tényekben szereplő körülmények mérlegelésére van szükség, vagyis a képek elemeinek megfeleltethetők a valóság bizonyos elemei, amelyek a tényeket igazzá teszik, megegyeznek velük. (Wittgenstein 1989, 2.21.) A 2.161 rögzíti, hogy a képnek és az általa leképezett valóságnak a formája azonos. Máskülönben, „hogy van-e értelme valamely kijelentésnek, attól függne, vajon igaz-e egy másik kijelentés” (Wittgenstein 1989, 2.0211.), s ez Wittgenstein szerint abszurd, hiszen az atomi tényeket meghatározó „körülmények függetlenek egymástól” (Wittgenstein 1989, 2.061.), így „[e]gy körülmény fennállásából vagy fenn nem állásából nem lehet következtetni egy másik körülmény fennállására vagy fenn nem állására” (Wittgenstein 1989, 2.062.).

2.171 A kép minden olyan valóságot leképezhet, amelynek formájával rendelkezik.

2.172 Leképezési formáját azonban a kép *nem képezheti* le, ezt *csak megnyilvánítja*. (Kiemelések nem az eredetiben.)

Karl Popper jegyzi meg *A tudományos kutatás logikájában*,¹² hogy a „mutatni” vagy „megmutatkozni” – melynek fundamentális metalogikai jelentősége van, például a szolipszizmus és a misztikum problémájával kapcsolatban – a korai Wittgenstein egyik kedvenc terminusa. Különböző előfordulásai körülbelül negyvenszer szerepelnek az *Értekezés* szövegében.¹³ A *Vizsgálódásokban az Äußerung* (megnyilvánulás, megnyilatkozás) és a *Mitteilung* (közlés, közlemény) kifejezések a „mutatni–mondani” distinkcióhoz hasonló jelentésű és alkalmazású oppozíciós párt alkotnak.¹⁴ Tehát a megkülönböztetés elválasztható a logikai forma fogalmától, illetve a logikailag tökéletes nyelv gondolatától, és önmagában is figyelemre méltó metalogikai jelentősséggel bír.

11 Black 1964, 190. o.

12 Popper 1997, 43. o.

13 Például: *zeigen* (mutat, megmutatkozik, látszik), *aufweisen* (felmutat, feltüntet), *spiegeln* (tükröz, visszatükröződik) és *darstellen* (megmutat, ábrázol, szemléltet, vázol). (Black 1964, 190. o.)

14 Neumer 1998, 337. o.

2.2. A kifejezések magyarázata

Magyarul a 4.1212-ben jelzett diszkrepancia az eredeti megfogalmazásnál kevésbé hatásos, hiszen németül – ahogyan angolul is – a megfelelő igealakok passzívban állnak. Wittgenstein valójában „[meg]mutattatott”-at, illetve „[meg]mondattott”-at ért rajtuk, melyek közül az első nyilvánvalóan az evidencia sajátos elnevezése. A hétköznapi életben mutogatni, például osztenzív definíció alkalmazásakor, esetleg a beszédet kísérő metakommunikatív megnyilvánulások részeként szoktunk, mondani pedig akármit lehet, legfeljebb vállalni kell a következményeit. Itt azonban egyáltalán nem ilyesmikről van szó.

A bevezetőben már szóba került, hogy a korai Wittgenstein fontosnak tartotta, hogy a logikára támaszkodva megállapítson egy bizonyos határt az értelmesen kimondható és az összes többi – tautologikus vagy értelmetlen – kijelentés között. A „mutatni-mondani” szembeállítás biztosítja a demarkáció technikai hátterét. Maga a kritérium elsősorban az igazság megfelelési elméletén (Wittgenstein 1989, 2.222.) és a denotáció természetén (Wittgenstein 1989, 2.171.) alapuló spekulációkból ered, és azt *sugallja*, hogy egy kijelentés igazságának vagy legalábbis értelmességének eldöntéséhez a kijelentés tapasztalati evidenciára való visszavezetésére van szükség.¹⁵

- 3.144 A tényállást csak leírni lehet, nem pedig *megnevezni*.
(A nevek a pontokhoz, a kijelentések a nyilakhoz hasonlóak; a kijelentések értelemmel bírnak.)
- [...]
- 4.022. A kijelentés *mutatja* az értelmét.
A kijelentés *mutatja*, hogyan állnak a dolgok, *ha* igaz. És azt *mondja*, hogy így és így állnak.
- [...]
- 4.121 A kijelentés nem ábrázolhatja a logikai formát, e forma tükröződik benne.
Ami tükröződik a nyelvben, azt a nyelv nem ábrázolhatja.
Ami *maga* fejeződik ki a nyelvben, azt *mi* nem fejezhetjük ki a nyelv által.
A kijelentés *mutatja* a valóság logikai formáját.
Megnyilvánítja azt. (Kiemelések az eredetiben.)

15 A Bécsi Kör számos tagja tulajdonította Wittgensteinnak a verifikációs jelentésemélet alap gondolatát, bár hasonló megfontolások olvashatók már Frege „A gondolat” című cikkében, sőt David Hume filozófiai témájú munkáiban is. A misztikumról (Wittgenstein 1989, 6.522.) adott beszámolója miatt azonban a korai Wittgenstein viszonya az elmélethez mégsem egyértelmű. A verifikáció mint ismeretelméleti-pszichológiai kérdés nem szerepelhet az *Értekezés*ben, mert az ismeretelmélet diszciplinárisan nem része a filozófiának. (Wittgenstein 1989, 4.1121.) A *Vizsgálódások* 289. megjegyzésében nyíltan elhatárolódik tőle, amikor leszögezi, hogy „[e]gy szót igazolás nélkül használni nem jelenti azt: joggalansul használni.”

Wittgenstein ontológiája az *Értekezés*ben a nyelv elsődlegességéből indul ki. Az elemi egységekként felfogott, elemi kijelentéseknek megfelelő tényállások az elmélet szempontjából fundamentálisabbak a tényállásokban szerephez jutó „dolgok”-nál. A *Vizsgálódások* szerint „annak, aki [például] egy nyelvet sem tanult meg [...], nem lehetnek nyelvi formát öltött emlékei, kívánságai vagy félelmei stb.” (Wittgenstein 1998, 649. Kiemelés nem az eredetiben). Ha pedig elfogadjuk, hogy az említett mentális állapotok, akárcsak maga az észlelés, mindig csak valamire vonatkozóan fordulhatnak elő – azaz propozicionális szerkezetűek –, akkor nyilvánvaló, hogy a fenti példával kapcsolatban nem is beszélhetünk valódi emlékekről, kívánságokról vagy félelemről. Wittgenstein szerint tehát legalább egy nyelv, egy vetítési módszer elsajátítása logikailag szükséges feltétele annak, hogy valakinek egyáltalán lehetnek-e ilyen élményei.

Annak ellenére, hogy az *Értekezés*ben a misztikummal kapcsolatban elismeri, hogy a nyelvileg kifejezhetetlen kétségtelenül megmutatkozik (Wittgenstein 1989, 6.522.), a nyelv és a világ mégis izomorf logikai szerkezetű, mert a világból csupán annyi „látható”, amennyit saját nyelvünk határai bekerítenek. (Wittgenstein 1989, 5.6.) Amikor viszont egy *A* személy kimond – elgondol vagy kifejezésre juttat – egy tetszőleges *p* kijelentést, akkor felmerül a probléma, hogy az így létrejött „*A* azt gondolja, hogy *p*” illetve „*A* azt mondja, hogy *p*” kijelentések igazságértéke független *p* igazságértékétől.¹⁶ (Wittgenstein 1989, 5.541.) Ha ezek a mondatok is a nyelv legitím és értelemmel bíró egységei, akkor sérül a nyelv és világ izomorf struktúrájáról alkotott hipotézis plauzibilitása, hiszen ebben az esetben lehetséges, hogy egy hamis *p* kijelentés egy másik, igaz mondatban – például: „*A* azt mondja, hogy *p*” – forduljon elő. Az elemi kijelentések és az őket potenciálisan tartalmazó, propozíciós attitűdöt kifejező mondatok egymástól független igazságértékéből adódó szemantikai feszültségnek komoly szerepe van abban a gondolatban, hogy „[a] mit mutatni *lehet*, azt nem *lehet* mondani”, vagyis az igazságértékek tranzitivitásának elengedhetetlen feltétele ez a korlátozás.¹⁷ A distinkció gyakorlati működésére – még explicit kimondása előtt – a 3.1432-ben találunk egy szemléletes példát:

Helytelen azt mondani: „Az »*aRb*« összetett jel azt mondja, hogy *a* az *R* viszonyban áll *b*-vel.” Helyesen: *A*z, hogy „*a*” meghatározott viszonyban áll „*b*”-vel, mondja azt, hogy *aRb*. (Kiemelések az eredetiben.)

Az első esetben arról van szó, hogy mit mond az „*aRb*” viszonyra utaló jelkapcsolat – azaz, hogy mi a jelentése –, a másodikban *a* és *b* referenciája szerepel, amelyek

16 Ha tegyük fel azt mondom, hogy „esik az eső”, annyi mindenképpen igaz, hogy ezt mondtam, még akkor is, amikor *c* kijelentés történetesen éppen nem fedi a valóságot.

17 A szóban forgó wittgensteini distinkció (Wittgenstein 1989, 4.1212.) és a propozicionális attitűdöt kifejező mondatok talányos interpretációjának (Wittgenstein 1989, 5.542.) összekapcsolásakor Anscombe elemzésére támaszkodtam. (Anscombe 1965.)

egymással az *R* viszonyban mutatkoznak meg. A két megfogalmazás azért nem kommutatív, mert az első tautologikus: akkor is igaz, hogyha *a* éppen nem áll semmilyen kimutatható viszonyban *b*-vel.

2.3. A megkülönböztetés értelmezése

„Minden kijelentés az elemi kijelentések igazságfüggvénye [...]” (Wittgenstein 1989, 5.) és „[a]z általános kijelentésformában kijelentés csak igazságműveletek bázisaként fordulhat elő kijelentésben” (Wittgenstein 1989, 5.54.). Wittgenstein logikája extenzionális, tehát „[a] logikai szintaxisban a jel jelentésének sohasem szabad szerepet játszania. A logikai szintaxisnak felépíthetőnek kell lennie anélkül, hogy a jel jelentéséről szó esnék, nem szabad mást feltételeznie, csak a kifejezések leírását” (Wittgenstein 1989, 3.33.). A filozófiával azonosított logika az említésre kerülő filozófiai problémákkal kapcsolatban gyakorlatilag általában csupán a demarkáció negatív következményeinek szükségzavú rögzítését jelenti. (például Wittgenstein 1989, 6.521.)

Az értelmesen kimondhatónak tekinthető elemi kijelentések meghatározásán keresztül a logika egy sajátos értelemben előírja a lehetséges tényeket, mert „[a]zt, ami »ellentmond a logikának«, éppoly kevésbé lehet a nyelvben kifejezni”, mint ahogyan például nem lehetséges olyan alakzatot ábrázolni, amely ellentmondana a geometria törvényszerűségeinek. (Wittgenstein 1989, 3.032.) Alogikusan gondolkodni, Wittgenstein szerint, fogalmi ellentmondást takar. Konceptiója élesen szembeállítható Friedrich Nietzsche – életművében többször is felbukkanó – elméletével a logika eredetéről,¹⁸ mely szerint a genealógiai szempontú megközelítés érvényesítése kimutatja, hogy a logika fogalma természetesen a „logikátlanság”-ból jött létre, hiszen a logika kialakulása előtt az emberiség de facto nem rendelkezett a logika fogalmával. Ezt valószínűleg Nietzsche sem úgy érti, hogy Arisztotelész előtt az emberiség egyedei a logika fogalmának hiányában szükségszerűen alogikusan gondolkodtak, csupán a kérdés történeti perspektívájára hívja fel a figyelmet. Világos, hogy nem egészen pontosan ugyanarra gondol, amikor a logika kifejezést használja, mint Wittgenstein, aki a logikát a priori rendként határozza meg. (Wittgenstein 1989, 5.4731.)

A látóhatár analógia (Wittgenstein 1989, 5.6331.) a demarkáció metaforája, amely az etika–esztétika (Wittgenstein 1989, 6.421.) és a metafizika területén kívül az ismeretelmélet gyanús kijelentéseit is megfosztja értelmességüktől. (Wittgenstein 1989, 5.542.) A látóhatár fogalmának szemléletes alkalmazása hatásos érv Hegel Kant-kritikájával szemben, mely *A szellem fenomenológiájának* bevezetésében olvasható. Hegel lehetetlenségnek nyilvánítja Kant programját, miszerint határokat kell szabnunk a spekulatív

¹⁸ Nietzsche 2003, 111., 99. o.

ész jogos használatának, mert a határ megállapításához szükséges lenne, hogy képesek legyünk belátni a határ mindkét oldalát, ami Kant vállalásának természetéből adódóan nyilvánvalóan kudarcrá ítéltetett. Wittgenstein megoldása azért tekinthető – ha közvetlen is – az ellenvetésre adott válasznak, mert kiindulópontja logikai, nem pedig episztemológiai beállítottságú, nem a szubjektum észhasználatának pszichológiai, antropológiai vagy metafizikai megalapozottsága, hanem az értelmesen megszerkeszthető kijelentések érdeklik. A logika transzcendentális (Wittgenstein 1989, 6.13.) akárcsak az etika (Wittgenstein 1989, 6.421.), de az előbbi az utóbbival ellentétben legalább kimondható. (Igaz csupán értelemnélküli tautológiáiban.)

6.113 A logikai kijelentések sajátos ismertetőjele, hogy *igazságuk egymagából a szimbólumból felismerhető*, és ez a tény a *logika egész filozófiáját magában rejt*. És így a legfontosabb tények egyike az is, hogy a nem-logikai kijelentések igazságát vagy hamisságát *nem* lehet egymagából a kijelentésből felismerni. (Kiemelések nem az eredetiben.)

Zavarba ejtő kérdés, hogy a „mutatni–mondani”, mint az értelmesség kritériuma szigorúan nézve nem fosztja-e meg értelmességétől az *Értekezés* egészét. Wittgenstein kétségkívül ezt sugallja, amikor művét egy létrához hasonlítja, melyet el kell dobni, miután felmáztunk rajta. (Wittgenstein 1989, 6.54.) Ennek az az egyik könnyen belátható oka, hogy a kifejtés során számos alkalommal maga is olyan tételek megfogalmazására kényszerül, amelyeket a demarkációs kritérium elfogadása nem engedne kimondani. A másik ok pedig éppen abban nyilvánul meg, hogy a logika kijelentései tautológiák, tehát a szó szoros értelmében nem lehetnek értelmesek – azaz tudományosak –, hiszen a tapasztalati valóságnak nincsen velük semmi dolga. A normatív logika (Wittgenstein 1998, 81.) fogalmának boncolgatása után, a *Vizsgálódások*ban Wittgenstein szintén leszögezi, hogy elmékedései semmiképpen sem tudományos, hipotetikus, magyarázó vagy empirikus elmékedések. (Wittgenstein 1998, 109.)

Sokan vélték ezért úgy, hogy az *Értekezés* tulajdonképpen saját magát is hallgatásra ítéli.¹⁹ Lukács György *Az ész trónfosztása* című könyvében egészen odáig megy, hogy e demarkációs kritérium – mint centrális módszertani elv – alkalmazása miatt²⁰ irracionalistának tartja Wittgensteint (s vele együtt mellékesen – teljesen alaptalanul egy kalap alá véve – egész „irányzatát” is). Bár az igazság szó relativizálásának vádja az analitikus igazságtáblázatok kidolgozójával szemben erős túlzásnak tűnik, az *Értekezés* kétségtelenül szép számmal tartalmaz makacsul nem logikai, azaz racionálisan bajosan eldönthető igazságértékű – például ontológiai vagy metalogikai – kijelentéseket is.

19 Például: Popper 1997, 43. o.

20 Lukács 1954, 624. o.

2.4. Wittgenstein naiv metafizikája

Az *Értekezés*ben hangsúlyozott demarkációs határ, már említett, megvonása csak a nyelvben történhet meg (Wittgenstein 1989, 5.5561.), hiszen a gondolható direkt, episztemológiai elhatárolása azt implikálja, hogy a gondolható és nem gondolható határát mindkét oldalról érinteni kellene. Ez azonban fogalmi ellentmondást rejt magában, mert a logika Wittgenstein felfogása szerint betölti a világot, és maga a logika jelöli ki annak határait. (Wittgenstein 1989, 5.61.) Ezt erősíti meg az is, hogy a szolipszizmus értelmese kimondhatatlan gondolatát a megmutatkozás szintjén tautologikusnak tartja: A metafizikai szubjektum számára, amely a világon kívül van, saját nyelvi kompetenciájának és fantáziájának határai egyúttal a világ határait is jelentik. (Wittgenstein 1989, 5.62-5.633.) Ami esetleg ezen a határon kívülre szorult, az a szubjektum részéről már kimondhatatlan, azaz eleve értelmezhetetlen.

A világ az *Értekezés* főszövegének első mondata szerint „mindaz, aminek esete fennáll”,²¹ más szavakkal: a valóságosan fennálló körülmények összessége. (Wittgenstein 1989, 2.06, 2.04.) A nyelvben ennek az általánosításnak – mely képlet formájában is kifejezhető (Wittgenstein 1989, 4.27.) – az igaz kijelentések konjunkciója felel meg (Wittgenstein 1989, 4.001.), vagyis ennyit lehet a világról a nyelv, illetve a logika szemzőgéből értelmese elmondani anélkül, hogy ezzel érintenénk a logika számára irreleváns, konkrét tényeket. Tehát a világ leírása az igaz elemi kijelentések összességében a nyelv felől nézve – a nyelv és a világ izomorf logikai szerkezetéből kiindulva szükségszerűen – teljesen ki is merül. (Wittgenstein 1989, 4.26.) Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az általános kijelentésforma bármilyen módon *leírja* a világot, sokkal inkább *előírja*, hogy a körülményeknek mely konstellációi tekintendők egyáltalán – fennálló vagy fenn nem álló – tényeknek. A mondat általános formája („[a] dolog így és így áll”) a *Vizsgálódások*ban is szóba kerül (Wittgenstein 1998, 134.), de korántsem olyan kitüntetett ontológiai dimenzióban, mint az *Értekezés*ben. E kijelentés csupán hasonlítási objektum (Wittgenstein 1998, 131.), melyről értelmetlenség volna azt állítani, hogy „megfelel (vagy nem felel meg) a valóságnak”. Csak azért alkalmazhatjuk más kijelentések helyett álló mondatsemaként, mert úgy hangzik, mint egy mondat. Ráadásul „[m]inden további nélkül lehetne helyette azt is mondani: »ennek és ennek az esete forog fenn« vagy »ez és ez a helyzet« stb.” (Wittgenstein 1998, 134.), a fenti megfogalmazásban tehát nincsen semmi egyedülálló.

21 A *Vizsgálódások* fordítói utószavában (Neumer 1998, 336. o.) Neumer sorra veszi a kései mű azon megjegyzéseit, amelyekben Wittgenstein idéz az *Értekezés*ből (Wittgenstein 1998, 22, 114, 134.). Az *Értekezés* nyitányában szereplő („[...] was der Fall ist”) és az általános kijelentésformát (Wittgenstein 1989, 4.5.) érintő („[e]s verhält sich so und so”) megfogalmazás magyarul – Márkus György fordításában – egyaránt: „aminek esete fennáll”. Az utóbbi fordítása a *Vizsgálódások*ban (Wittgenstein 1998, 114.): „[...] a dolog így és így áll.”

Wittgenstein az *Értekezésben* – a radikális demarkáció dacára – kénytelen feltérképezni a logika metafizikáját is, hiszen például a logikai atomizmus ontológiája vagy a kép és a leképezett egymásnak való megfelelését megkövetelő igazságkritérium egyáltalán nem *következménye*, hanem sokkal inkább alapja logikájának. Természetesen az értelmesen elgondolható vagy kimondható kijelentések között, ha a logika kitölti a világot, és mindent lefed, elvileg nem szerepelhetnek metafizikai, azaz a common sense-re támaszkodva eldönthetetlen igazságértékű mondatok, ezért nevezhetjük a korai Wittgenstein metafizikáját naivnak. Hume metafizika-kritikájának recepciója óta világos, hogy a metafizika elutasítása maga is egyfajta metafizikai álláspont kifejezése, hiszen a puszta elvetés nem képes egyúttal eltörölni a metafizika fogalmát is, ezért óhatatlanul a metafizika perspektíváján belül kell maradnia.

A nyelv és a világ izomorf logikai szerkezetének elfogadása is egyértelműen metafizikai elmélet, mely csak a nyelv szempontjából értelmezhető, és – figyelembe véve a logikai forma gondolatának későbbi elvetését vagy a misztikum kérdését az *Értekezésben* – önmagában sem problémamentes. A misztikum nem abban áll, hogy milyen a világ, hanem abban, hogy van (Wittgenstein 1989, 6.44.), de ez megmutatkozik, ezért kimondhatatlan kell, hogy legyen. (Wittgenstein 1989, 6.522.) A logikai pozitivisták számára a misztikum interpretációja nem volt kielégítő. A világ létezésére irányuló teljesen hétköznapi rácsodálkozás a létezés általános filozófiai kérdésének felületes felvetéséhez vezet. Nos, amennyiben „rejtély [valóban] nem létezik” (Wittgenstein 1989, 6.5.), mert minden értelmes kijelentést a hozzájuk tartozó kérdésekkel együtt – az *Értekezés* előszavának szellemében – világosan meg lehet fogalmazni, a „mutatni–mondani” szembeállítás érvényesítése a misztikum problémájára több ponton is kifogásolható. Minden valószínűség szerint élettrajzi okai is vannak annak, hogy a szolipszizmus és a misztikum kérdését egyaránt a világ kétségkívül létező, ám kimondhatatlan szférájába sorolja. Az első világháború végigharcolt éveinek gazdag élményanyaga bizonyára nagyban hozzájárult az *Értekezés* sokszor már-már profétaiian homályos, antiszubjektivist hangneméhez. Nem meglepő a Bécsi Kör tagjainak értetlensége: egyrészt a misztikum megnyilatkozásáról éppen a demarkációs kritérium értelmében nem lehetne értelmesen beszélni, másrészt a kimondhatatlan megmutatkozásának a megengedése a nyelv és a világ izomorfijának aszimmetriájára utal.

A szkepticizmus kérdését Wittgenstein lényegében egyetlen velős megjegyzéssel, végérvényesen elintéztnek tekinti (Wittgenstein 1989, 6.521.): Méregfogát a cáfolatára irányuló elvi lehetőségre való rámutatással húzza ki, hiszen az csupán a túlzott, s ezért értelmetlen kétely kifejeződése, amely ott is bizonyítást szeretne megkövetelni, ahol ez nem szükséges vagy egyáltalán nem lehetséges. Ez a megoldás ma is népszerű a szkepticizmus semlegesítésére, maradéktalan elfogadása azonban mégis nehézséget jelent: nem egyértelmű, hogy konkrétan a szkepticizmus melyik irányzatára vagy képviselő-

jére gondol. Az *Értekezés* is tartalmaz olyan elemeket (Wittgenstein 1989, 6.36-6.37.), amelyek például a nyíltan szkeptikus Hume-nál is megtalálhatók, nem is szólva a *Vizsgálódások*ban előtérbe kerülő szabálykövetés fogalmának szkeptikus konnotációjáról.

3.1. A privátnyelv-kritika jelentősége

Egy logikailag tökéletes nyelvben nem lesz több egyetlen szónál minden egyszerű tárgyra, és minden, ami nem egyszerű, ezeknek a szavaknak az összekapcsolásával kerül kifejezésre, olyan összekapcsolásával, mely természetesen az egyszerű dolgokra bevezetett szavakból ered; egy szó minden egyes egyszerű elemre. Egy ilyen nyelv tökéletesen analitikus lenne, és egy szempillantás alatt megmutatná, hogy állítja, avagy tagadja a tények logikai szerkezetét. [...] Egy logikailag tökéletes nyelv – amennyiben megalkotható – nemcsak elviselhetetlenül szószátyár, de a szókincséből adódóan egy bizonyos beszélő számára döntően magántermesztű [largely private] lenne. Azt kell mondanunk, hogy az összes név privát, annak számára, aki kiejti őket, és nem illeszkedhet bele egy másik beszélő nyelvébe.²²

Russell az idézett tanulmány 1918-as publikációjához írt rövid előszóban a terítékre kerülő gondolatok inspirációjáért köszönetet mond éppen hadifogságban sínylődő barátjának és volt tanítványának. Egy füst alatt ugyanakkor azt is hozzáteszi, hogy tekintettel arra, hogy a háború miatt évek óta nem volt alkalmuk személyesen találkozni és eszmecserét folytatni egymással, Wittgenstein mégsem vonható e gondolatokért felelősségre. Érdekes, hogy Russell a privátnyelvnek a bevezetőben már nagy vonalakban említett alapgondolatát – melynek kritikája a *Vizsgálódások*ban centrális szerepet játszik – éppen az *Értekezés*ben kitüntetetten fontos logikailag tökéletes nyelv fogalmával hozta kapcsolatba. „Vajon nem felel-e meg a szimbolika általam végzett vizsgálata a gondolatfolyamatok ama vizsgálatának, amelyet a filozófusok oly fontosnak tartottak a logika filozófiája számára? Csakhogy ők többnyire lényegtelen pszichológiai vizsgálódásokba bonyolódtak bele, és hasonló veszély fennáll az én módszerem esetében is” (Wittgenstein 1989, 4.1121.). A privátnyelv elfogadása a filozófusok körében nem volt szokatlan, Alfred Jules Ayer például Wittgenstein megsemmisítő ellenérvei után is kitartott a koncepció mellett. Az érvelés tehát számos filozófussal vitatkozik beleértve az érzetadat-elmélet képviselőit is.

Wittgenstein a privátnyelvvel vagy nyelvekkel kapcsolatban több problémát is érint. A legsúlyosabb ezek közül a bevezetőben már szóba került, nevezetesen az, hogy belső, fogalmi ellentmondás van a természetes nyelvek hangsúlyosan publikus, és a privát-

²² Russell 1998, 58. o.

nyelv csak a beszélő számára érthető természete között. (Wittgenstein 1998, 244-255.) Az, hogy a nyelv publikus – „[h]ogyan is akarhatok a nyelvvel [például] a fájdalom kinyilvánítása és a fájdalom közé becsúszni?” (Wittgenstein 1998, 245.) –, illetve hogy az „érzetek privátak” – egy másik embernek az én mentális állapotaim csak az enyémtől radikálisan eltérő perspektívában férhetők hozzá, hiszen a tudat önmagába zártságának következtében logikailag kizárt, hogy számára verifikálhatók legyenek (Wittgenstein 1998, 253.) – egyaránt tautológia. (Wittgenstein 1998, 252.) Az első logikai igazság a nyelv céljának és szintaktikai szabályainak, a második a szolipszizmus az *Értekezés*ben már érintett „igazságának” (Wittgenstein 1989, 5.62.) konzekvenciája. Az üvöltés és a fájdalom viszonyáról alkotott behelyettesítési elmélet (Wittgenstein 1998, 244.), mintha az *Értekezés*ben a nyelv és a világ izomorfiájáról szóló – a kései művekben formálisan feladott – tétel visszhangja lenne. Ezt erősíti az a korábban a *Vizsgálódásokkal* kapcsolatban már említett elképzelés, hogy legalább egy nyelv megtanulása logikailag szükségszerű feltétele a nyelvi formát öltött mentális állapotok kifejezésének (Wittgenstein 1998, 649.), hiszen „[a] 'fájdalom' fogalmat a nyelvvel együtt tanult meg” (Wittgenstein 1998, 384.).

A nyelv reprezentációs felfogásától való eltávolodás, a logikailag tökéletes nyelv megteremtésének eszméjétől a mindennapi, természetes nyelvek gyakorlati működésére irányította Wittgenstein figyelmét, melyek célja – használatuk a priori feltérképezése alapján – nem merül ki pusztán a kommunikációban. A szavaink kimondását motiváló vagy kísérő élmények, azaz mentális jelenségek fontossága jelentésük szempontjából a filozófus egyik visszatérő témája volt, amellyel kapcsolatban nem sikerült végérvényesen dűlőre jutnia. A fiatalkori főmű az eliminativizmus álláspontjához hasonlóan a „felszínes” pszichológia lélek- és szubjektumfogalmát értelmetlenségnek minősítette. (Wittgenstein 1989, 5.5421.) A *Vizsgálódások* első részéből kiókumlálható standard koncepció korántsem ennyire radikális, de a publikus nyelvjátékokhoz képest periférikus szerepet tulajdonít a pszichikumról szóló verbális megnyilvánulásoknak. „[A] közismert [álláspont]” – Neumer Katalin szavaival – „rendkívül egyszerű és megsemmisítő: semmi olyasmi nem lehet érdekes számunkra, ami szavaink mögött van, ami szavainkat pusztán kíséri. Az ilyesfajta élmények legfeljebb ha a pszichológust érdekelhetik, a jelentést magát azonban nem magyarázhatják, illetve befolyásolhatják. Ha valakinek vannak is a jelentést kísérő vagy azt létrehozó, okozó élményei, ezeknek legfeljebb az ő számára lehet jelentőségük, már csak azért is, mert kapcsolatuk a jelentéssel csupán kauzális, extern, azaz véletlenszerű. Az ilyen élmények elmaradása tehát nem akadályozhatja meg a jelekkel való operálást – teszem azt, a számolást – magát. Ugyanez az élményem kísérhetne más szót is, valaki másnál pedig az adott szó akár más élményekkel is együtt járhatna. Így a mi szemünkben az illetőt nem ezek az érzések jogositják fel arra, hogy épp ezt a

szót használja, hanem a megfelelő körülmények.”²³ A *Vizsgálódások* Wittgensteinja szerint: „[A] lélek, a benső nem kimondhatatlan. Ilyen állítás sem arra hivatkozva nem tehető, hogy a benső fogalma szerint nem nyilvánulhat meg a külsőben, sem pedig arra nem, hogy a benső egvedisége akadályozza meg, hogy megnyilvánuljon. Az első típusú állításnak nincsen helye egy olyan filozófiában, amely már a kezdetektől fogva azt állította: »minden egy szinten van« (MS 106: 163, TS 208: 41, TS 209: 122, TS 213: 750), és ebben az értelemben minden a felszínen van, és semmi sem rejtekezik a mélyben.”²⁴

A bevezetőben már érintett – a *Vizsgálódások* 256. pontjánál kezdődő – gondolatkísérletekben Wittgenstein maga próbálja meg elképzelni, hogy gyakorlatilag mégis miképpen lehetne privátnyelvet létrehozni. A kísérlet lényege természetesen nem pszichológiai, azaz nem Wittgenstein fantáziájának potenciális korlátaira, hanem – a *reductio ad absurdum* módszerével élve – a privátnyelv fogalmának logikai elemzésén keresztül arra irányul, hogy lehetséges-e a fenti definíciónak megfelelő privátnyelvet konstruálni a valóságban. A szabály fogalmában egyértelműen benne van, hogy nem vonatkozhat csupán egyetlen esetre, és „mindenki azt mondja önmagáról, hogy csak a saját fájdalomából tudja, mi a fájdalom” (Wittgenstein 1998, 295.). A kritériumok, amelyeket a privátnyelvet megvalósítani szándékozó érzetnaplóval (Wittgenstein 1998, 258–261.), fejben végzett szótárazással, kísérlettel és órára nézéssel (Wittgenstein 1998, 264–267.) szemben megfogalmaz, az értelmes nyelvjátékok családi hasonlóságain alapulnak. Ha privátnyelvem nem felel meg ezeknek a követelményeknek, akkor nem tarthat igényt a nyelv elnevezésre, ami azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy a fájdalom szót a megfelelő körülmények között jogosulatlanul használom. Logikailag egyáltalán nem kizárt, hogy a különböző individuumoknak egymástól esetleg merőben eltérő minőségű fájdalomérzetük legyen, az azonban már nagyon is, hogy ennek valaha is utána járjanak, hiszen nem a fájdalom fiziológiai működéséről van szó, hanem a fájdalom fogalmának grammatikájáról. A privátnyelvben az érzetet összekeverjük az azt kifejező fogalommal.

Tegyük fel, hogy mindenkinek van egy saját bogara a skatulyájában (a fájdalom szemléltetése). Lehet, hogy mindenkinek más tárgy van a skatulyában, vagy semmi sincs. „A skatulyában lévő dolog egyáltalán nem tartozik a nyelvjátékhoz.” Ha „tárgymegjelölés” mintára konstruáljuk az érzetek grammatikáját, akkor a tárgy, mint irreleváns kihullik. (Wittgenstein 1998, 293.) Az elgondolás hasonló ahhoz, amelyet Ryle javasol.²⁵ Az „egy tánc eltáncolása” mondatban a „tánc” és az „eltáncolás” szavak ontológiai szempontból nézve ugyanarra referálnak.

23 Neumer 2006, 67–68. o.

24 Neumer 2006, 128. o., vö. „[...] A rejtély nem létezik.” (Wittgenstein 1989, 6.5.)

25 Ryle 1999, 126. o.

Az analitikus filozófia történetében mérföldkönek számított a mindennapi nyelv iránti érdeklődés felerősödésével együtt járó paradigmaváltás, melynek kapcsán a kései Wittgensteinén kívül főképp még Gilbert Ryle és John Langshaw Austin nevét szokás megemlíteni.²⁶ Wittgenstein filozófiáról alkotott felfogása azonban szinte egész, rendkívüli hatást gyakorló filozófiai pályája során változatlan maradt: a filozófiában csak a logika írhatja elő a tényeket, önálló filozófiai problémák pedig nem léteznek.

3.2. „Kimondhatóság” a nyelvjátékokban

A privátnyelv koncepciója elleni érvelés célja, hogy rávilágítson a példában szereplő fájdalomérzet és a fájdalmat kifejezésre juttató nyelvi fogalmak összetévesztésére. Az előbbi maga nem válhat egy nyelvjáték részévé, hiszen az érzetek természetük szerint privátak, és e tulajdonságuk miatt képtelenség őket összeegyeztetni a szükségszerűen nyilvános nyelvjátékokkal.²⁷ Az érvelés konklúziójának belátásához nem szükséges Wittgenstein gondolatkísérétét az érzetnaplóról (Wittgenstein 1998, 258-263.) – Kripkéhez hasonlóan – az emlékezőtehetséggel szembeni szkepszis eseteként felfogni, hiszen akkor a privátnyelvhez hasonlóan az is lehetetlen kellene legyen, hogy például két ember megegyezés szerint kitaláljon magának egy – a többiek számára aktuálisan ismeretlen – saját nyelvet, ami elvileg nyilvánvalóan lehetséges. Elég a skatulyában lévő bogár analógiájára gondolni. (Wittgenstein 1998, 293.) Ugyanúgy, mint a fájdalom esetében, mindenki „csak a saját bogarának látványából tudja, hogy mi egy bogár”, mert „[s]enki sem tud a másik skatulyájába bepillantani”. A fájdalom és a nyelvjáték-fogalmak mondhatni kategoriális diszkrepanciájának hangsúlyozása az *Értekezés* „mutatni–mondani” distinkciójára emlékeztet. Jelen esetben a fájdalom az, ami a fájdalmat átélő szubjektum számára megmutatkozik, de magát a fájdalmat a nyelvben logikai képtelenség lenne kimondani. (Wittgenstein 1998, 245.) A nyelvi megfogalmazás – a fájdalom verbális kinyilvánítása –, amely az érzetet a nyelvben helyettesíti (Wittgenstein 1998, 244.), mindenki számára érthető lesz, aki beszél az adott nyelvet, természetesen anélkül, hogy ezt a bizonyos fájdalmat egyúttal maga is érezné.

Wittgenstein konzervatív – közvetetten – metafizikai álláspontja Strawson kifejezésével élve egyfelől revizionista, hiszen meghatározott alapelvekből kiin-

26 A mindennapi nyelv tökéletes rendezettségének gondolatát Wittgenstein már az *Értekezés*ben bevezeti (Wittgenstein 1989, 5.5563.), de a *Vizsgálódások*ban játszik igazán központi szerepet.

27 Természetesen a fájdalom kinyilvánítására a verbális megfogalmazáson kívül alkalmas lehet még a pusztá üvöltés is. Abból a szempontból azonban, hogy mind a kettő publikus természetű, nincsen közöttük lényegi különbség.

dulva értelmezi újra a filozófiai nyelvhasználatot.²⁸ A *Vizsgálódások* célja ebből a szempontból szinte tökéletesen megegyezik az *Értekezés* vállalásával, de az eszköz, amely a tradicionális filozófiai problémákat hivatott eltüntetni, a kései műben immár nem a logika, hanem a mindennapi nyelvhasználat grammatikája. Ugyanakkor „[a] filozófiának a nyelv tényleges használatát nem szabad érintenie, tehát végső soron csak leírhatja [...]” (Wittgenstein 1998, 124.), ezért Wittgenstein gondolatai legalább ennyire megalapozottan tekinthetők deskriptív metafizikának is.²⁹ Ez a kettősség azért fér meg jól egymás mellett a *Vizsgálódások*ban, mert szerzőjének egyáltalán nem áll szándékában explicit módon metafizikával foglalkozni, sőt a szavak metafizikai használatát éppen a mindennapi nyelvhasználatra való visszavezetés segítségével igyekszik helyretenni. A negatív törekvéseken kívül, a filozófia értelméről szóló felfogás is hasonló a két könyvben. Annak ellenére, hogy maga a filozófia Wittgenstein szerint nem tudomány, a tudomány vitatható területeinek elkülönítésére szolgál, azaz tudományfilozófia.

A kortárs pszicholingvisztika bizonyos elméleti eredményei – elsősorban Király Ildikó beszédtanulással kapcsolatos kutatásai –, érdekes módon, meglehetősen jól konfirmálják Wittgenstein nézeteit nyelv, megismerés és világ kapcsolatáról.³⁰ Az *Értekezés*ben a nyelv és a világ izomorfiáját azonos logikai formájuk biztosította. A *Vizsgálódások*ban a logikai forma fogalma már nem szerepel, de „annak, aki egy nyelvet sem tanult meg [...], nem lehetnek [például] nyelvi formát öltött emlékei, kívánságai vagy félelmei [...]” (Wittgenstein 1998, 649.) sem. Király Ildikó munkája annyiban mindenképpen szolgáltat empirikus adatokat Wittgenstein megfogalmazásának alátámasztásához, hogy a kutatásaiban részt vevő gyermekek nem voltak képesek körülbelül három éves koruknál korábbi emlékekről beszámolni, s ez az életkor egybeesik azzal, amikor általában megtanulták valamennyire használni anyanyelvüket.

Konklúzió

A bevezetésben abból indultam ki, hogy a *Logikai-filozófiai értekezés* és a *Filozófiai vizsgálódások* értelmezhetőek egymás folytatásaként, mert egyszerűen hasonló problémákat tárgyalnak, másrészt tartalmaznak hasonló metodológiai szempontokat. Az előbbit a dolgozat során azzal igyekeztem alátámasztani, hogy az *Értekezés* ma-

28 Strawson 1996, 9. o.

29 „Most az ember természettörténetéhez szolgáltatunk tulajdonképpen megjegyzéseket; de ezek nem kuriózumok, hanem olyan megállapítások, amelyekben senki sem kételkedett, s amelyek csak azért kerültek el a figyelmünket, mivel folyton a szemünk előtt vannak.” (Wittgenstein 1998, 415.)

30 Király 2002.

gyarázatához igénybe vettem a *Vizsgálódások* megfelelő pontjait, az utóbbit pedig azzal, hogy kiemeltem a – sajtáságosan wittgensteini – „mutatni–mondani” oppozíciós párt.

Ez a distinkció, ontológiai összefüggéseiből kiragadva – lehántva róla a logikai formával kapcsolatos spekulációkat –, eltérő megfogalmazásban, de mindkét könyvben megtalálható. A *Vizsgálódások*ban például: „Nem olyan látszatot kelt, mintha [a nyíl] eleve magában hordozna önmagán kívül is még valamit? [...] A nyíl csak az alkalmazás során mutat, s az élőlény alkalmazza. A mutató itt nem valami hókuszpókusz, amit csak a lélek tud véghezvinni” (Wittgenstein 1998, 454.); „Nem szoktam meg, hogy a hőmérsékletet Fahrenheit-fokokban mérjem. Ezért nem *'mond'* az így megadott hőmérséklet semmit nekem” (Wittgenstein 1998, 508. Kiemelés az eredetiben). A *Vizsgálódások* tehát ennek alapján sokkal inkább tekinthető az *Értekezés* továbbgondolásának, mintsem teljes visszavonásának, s ezzel együtt egy egészen új filozófia kezdetének. Ennek ugyanis ellentmond, hogy a terítékre kerülő problémák hasonlósága miatt a gyakorlatban számos ponton fedésbe hozhatók, és egyáltalán nem úgy fest, hogy tökéletesen összeegyeztethetetlenek.

A folytonosság szempontjának hangsúlyozása azonban nem jelenti feltétlenül azt, hogy nincsenek alapvető tartalmi eltérések a két szövegben, csupán annyit, hogy nem beszélhetünk „két [markánsan] különböző filozófiáról” Wittgenstein életművével kapcsolatban. A nyelv reprezentációs felfogása – vagyis az *Értekezés*ben a képelmélet – valóban a *Vizsgálódások* kritikájának céltáblája, hiszen a kései Wittgenstein szerint a nyelv lehetséges céljai és alkalmazásai ennél jóval gazdagabbak. A „kép” kétségtelenül benne rejlik a nyelvben (Wittgenstein 1998, 115.), de ebből önmagában még nem feltétlenül tudjuk meg, hogy „[...] *mi* a használata?” (Wittgenstein 1998, 424. Kiemelés az eredetiben).

Irodalom

- Ambrus Gergely 2007. „Wittgenstein és a *Filozófiai vizsgálódások*.” (szócikk) In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Akadémiai Kézikönyvek, Akadémiai Kiadó, 1086-87. o.
- Anscombe, G. E. M. 1965. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. Harper and Row
- Black, Max 1964. *A Companion to Wittgenstein's „Tractatus”*. Cambridge University Press
- Burkard, F-P, Kunzmann, P, Wiedmann, F. 1993. „Wittgenstein I.” (szócikk) In *SH Atlasz Filozófia*, Springer-Verlag, 213. o.
- Frege, Gottlob 1980. *Logika, szemantika, matematika*. (szerk. Ruzsa Imre, ford. Máté András), Gondolat
- Frege, Gottlob 2000. „A gondolat” In *Logikai vizsgálódások*. (ford. Máté András, Bimbó Katalin), Osiris. 191-217. o.

- Hegel, G. W. F. 1961. *A szellem fenomenológiája*. (ford. Szemere Samu), Akadémiai Kiadó
- Hume, David 2006. *Értékezés az emberi természetről*. (ford. Bence György), Akadémiai Kiadó
- Huoranszki Ferenc 2005. „Russell leíráselmélete mint metafizika.” *Világosság* 2005/12., 73-81. o.
- Husserl, Edmund 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. (ford. Baránszky-Jób László), Kossuth Könyvkiadó
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. (ford. Kis János), Atlantisz, Budapest
- Kenny, Anthony 1973. *Wittgenstein*. Penguin Books
- Király Ildikó 2002. *Az emlékezet fejlődése kisgyermekkorban: utánpótlás és eseményemlékezet*. Gondolat Kiadói Kör
- Kripke, Saul A. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: an Elementary Exposition*. Harvard University Press
- Locke, John 2003. *Értékezés az emberi értelemről*. (ford. Vassányi Miklós, Csordás Dávid), Osiris
- Lukács György 1954. *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó
- Moore, G. E. 1981. *A józan ész védelmében*. (szerk., vál. Lónyai Mária, ford. Vámosi Pál), Magyar Helikon
- Neumer Katalin 1998. „A fordító utószava.” In *Filozófiai vizsgálódások* (ford. Neumer Katalin), Atlantisz, 335-344. o.
- Neumer Katalin 2006. *A lélek aspektusai*. Gondolat
- Nietzsche, Friedrich 2003. *A vidám tudomány*. (ford. Romhányi Török Gábor), Szukits Könyvkiadó
- Nyíri J. Kristóf 1983. *Ludwig Wittgenstein*. Kossuth Könyvkiadó
- Nyíri J. Kristóf 2002. „Képek mint eszközök Wittgenstein filozófiájában.” *Világosság* 2002/1. 5-21. o.
- Pléh Csaba 1980. *A pszicholingvisztika horizontja*. Akadémiai Kiadó
- Popper, Karl 1997. *A tudományos kutatás logikája*. (ford. Petri György, Szegedi Péter), Európa Könyvkiadó
- Russell, Bertrand 1976. *Miszticizmus és logika*. (ford. Márkus György), Magyar Helikon
- Russell, Bertrand 1985. „A denotálásról.” In *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről* (szerk. Copi, Irving M., Gould, James A., ford. Bánki Dezső et al.), Gondolat, 143-166. o.
- Russell, Bertrand 1998. *The Philosophy of Logical Atomism*. Chicago: Open Court
- Ryle, Gilbert 1999. *A szellem fogalma*. (ford. Altrichter Ferenc), Osiris
- Schlick, Moritz 1972. „A filozófia fordulata.” (ford. Fehér Márta) In *A Bécsi Kör filozófiája* (vál. Altrichter Ferenc, ford. Altrichter Ferenc, Fehér Márta), Gondolat, 51-60. o.
- Strawson, Peter Frederick 1996. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Routledge
- Waismann, Friedrich 1979. *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*. (ford. Joachim Schulte, Brian McGuinness), Barnes and Noble, New York
- Wittgenstein, Ludwig 1929. „Some remarks on logical form.”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 9, 162-171. o., [http://www.geocities.jp/mickindex/wittgenstein/witt_SRoLF_en.html] (2008. 04. 09.)

Wittgenstein, Ludwig 1989. *Logikai-filozófiai értekezés.* (ford. Márkus György), Akadémiai Kiadó, Budapest

Wittgenstein, Ludwig 1998. *Filozófiai vizsgálódások.* (ford. Neumer Katalin), Atlantisz, Budapest

Zágoni Rita

1985-ben születtem Budapesten. 2003-ban érettségiztem a Toldy Ferenc Gimnáziumban, ez évtől az ELTE szociológia, 2005-től pedig filozófia szakának hallgatója vagyok. Érdeklődési területem a modern társadalom-, és politikai filozófia, ezen belül különösen az igazságosságelméletek. Jelen dolgozat korábbi változata a XXIX. OTDK-n került bemutatásra. Elkészítésében Orthmayr Imre nyújtott segítséget témavezetőként.

Zágoni Rita

◀ Fatalizmus vagy tervezés: Hayek kulturális evolúciós elméletei

Friedrich A. von Hayek munkáiból kiindulva különböző szerzők különböző következtetéseket vontak le azt illetően, hogy mennyire lehetséges és indokolt a társadalmi tervezés. Úgy tűnik, írásai alapján az a következtetés, hogy teljesen ki vagyunk szolgáltatva a társadalmi változásoknak, éppúgy levonható, mint az, hogy a racionális társadalmi tervezés bizonyos tág határok között lehetséges és kívánatos. A dolgozatban megpróbálom megmutatni, hogy attól függően, hogyan értelmezzük Hayek kulturális evolúcióra vonatkozó gondolatait, valóban különböző válaszok következnek erre a kérdésre. A rekonstrukció során kurrens evolúciós elméletek eredményeit, szempontjait, módszereit használom fel. Hayek kulturális evolúcióelméletének három lehetséges rekonstrukcióját és ezeknek a tudatos beavatkozásra vonatkozó következményeit mutatom be, majd kitérek az elmélet egyes verzióinak kritikájára is.

I. A kulturális evolúció szerepe Hayeknél

Ha körbenézünk társadalmunkban, rengeteg olyan intézményt, szokást, gyakorlatot látunk, amelyek hatékonyan működnek, sikerrel oldanak meg feladatokat: kifinomult nyelv használatával kommunikálunk, a pénz segítségével képesek vagyunk kiterjedt kereskedelmet folytatni, a piac közvetítésével találkozik az egyes javak iránti kereslet és kínálat. Annak magyarázatára, hogyan jöttek létre a hasonló intézmények, sokáig csak két magyarázat állt rendelkezésre: az egyik szerint valamilyen természetfeletti erő hozta létre, míg a másik szerint az emberi ész gondolta ki és valósította meg őket. Ez utóbbi, a Hayek által konstruktivista racionalizmusnak nevezett nézet képviselői szerint minden hasznos intézményt szándékosan hoztunk létre, és csak ilyen intézmények szolgálhatják az ember érdekét. Az emberi racionalitás képes arra, és szükséges is arra használnunk, hogy megtervezzük a legmegfelelőbb intézményeket, megalkossuk a leghasznosabb szokásokat, és egyáltalán: megtervezzük a legjobb társadalmat. Ezt a gondolkodási hagyományt a francia felvilágosodás és a szerződéselméletek példázzák.

Egy ettől alapvetően eltérő hagyomány jött létre Nagy-Britanniában, amely szerint intézményeink, szokásaink évszázadok alatt jöttek létre, fokozatos fejlődéssel¹. Amelyek megmaradtak, azok kiállták az idő próbáját, valamilyen szempontból hasznosnak

¹ Hayek 1960, 55. o.

bizonyultak² – még ha nem is tudjuk, miért. Ezzel a nézetel „a megelőző korok emberének az emberinél nagyobb bölcsességet tulajdonítunk”.³ Eszerint olyan intézmények stb. jöttek létre, amelyeket az emberi ész magában nem képes megtervezni. Az a feltételezés tehát, hogy a ráció segítségével képesek volnánk jó intézmények létrehozására: hübrisz. Mindez nem azt jelenti, hogy a rációnak semmilyen szerepet nem szánhatunk, de ahhoz, hogy valójában hasznát vegyük, és ne károkat – a szocializmus esetében óriási károkat – okozunk vele, fel kell ismernünk a korlátait. Hayek alapvető problémáját tehát az adja, hogy a korlátozott egyéni racionalitás mellett hogyan magyarázható a különféle hasznos intézmények léte. A választ pedig az evolúciós racionalizmusnak nevezett megközelítésben találja meg. Ezen megközelítés alapján alkotja meg kulturális evolúciós elméletét – pontosabban ezen elmélet különféle változatait. Az elméletek közös alapja tehát az, hogy a kulturálisan átadott jegyek fokozatosan fejlődnek: amikor létrejön valamilyen új kulturális jegy, az vagy hasznosnak bizonyul, és megmarad, vagy nem bizonyul annak, és a szelekciós folyamat során eltűnik. Azzal kapcsolatban, hogy milyen típusú ez a jegy, kinek/minek hasznos, és milyen módon tűnik el, az egyes rekonstruált elméletek különbözni fognak.

II. A csoport szelekció elméleti lehetőségessége

Mivel Hayek kulturális evolúciós elképzelései jelentős részben a csoport szelekció gondolatára épülnek, elsőként azt a kérdést kell megvizsgálnunk, hogy az evolúció fogalma értelmezhető-e egyáltalán csoportokra, és ha igen, miként. Elliott Sober és David Sloan Wilson „Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior” című könyvükben amellet érvelnek, hogy a csoport szelekció gondolata plauzibilis, és ez a mechanizmus jelentős szerepet játszhatott az emberi evolúció során.

A természetes szelekciónak három alapvető összetevője van: szükséges, hogy legyen fenotipikus variáció az egyedek közt, örökölhetőek legyenek a jegyek, és legyenek olyan különbségek a túlélési és reprodukciós képességben, amik a fenotipikus különbségekkel állnak kapcsolatban.⁴ Itt az örökölhetőség tágran értelmezhető: nem csak genetikai öröklést, hanem kulturális átadást is magában foglal, tehát a kulturális különbségek is szolgálhatnak természetes szelekció anyagául⁵.

Kérdés viszont, hogy az örökletesség fogalma hogyan alkalmazható csoportokra. A kulturális jegyek esetében ez nem nehéz feladat: társadalmi szokások, normák, tehát a viselkedést szabályozó minták fennmaradnak egy csoportban akkor is, ha a csoport tagjai

2 Hayek 1967, 111. o.

3 Hayek 1960, 62. o.

4 Sober és Wilson 1998, 104. o.

5 Sober és Wilson 1998, 105. o.

folyamatosan változnak. Úgy tűnik tehát, hogy az evolúció fogalmai alkalmazhatóak csoportszinten is. Az elképzeléssel kapcsolatban azonban felmerülnek további problémák.

A biológiai evolúció elméleteiben a csoportselekciónak a gondolata az altruista magatartás magyarázatára hivatott: egyéni szelekciós alapon nem érthető meg az altruista magatartás léte, hiszen a nem-önérdekű cselekvés az egyedek reprodukációs képességét rontja, így az altruista módon viselkedő egyedek eltűnnek a természetes szelekció során. Viszont ha a fajt tekintjük a szelekció egységének, az altruizmus magyarázhatóvá válik: az önfeláldozásra kész egyedekből álló faj kisebb valószínűséggel hal ki.⁶ Ez a megközelítés a következő problémát veti fel: „Még egy önzetlen tagokból álló csoportban is szinte biztosan lesz egy engedetlen kisebbség, amely megtagadja, hogy bárminemű áldozatot hozzon. Ha csak egyetlen önző lázadó is van, aki kész arra, hogy kihasználja a többiek önzetlenségét, akkor ő definíció szerint nagyobb valószínűséggel marad fenn és nemz utódokat. Utódai többnyire öröklik önző jegyeit. Több nemzedék után az önző egyedek kerekednek felül az 'önzetlen csoportban', és az megkülönböztethetetlen lesz egy önző csoporttól”⁷.

Ennek a jelenségnek kulturális szinten a potyautas-magatartás elterjedése felel meg. Ugyanez a probléma fennáll a kulturális csoportselekciónak esetében is, mint azt Vanberg bemutatja:⁸ bár a csoportelőnyt eredményező szabályokat fenntartó csoport előnyben lesz a rivális csoportokkal szemben, mégis, ha az ilyen szabályok követése nem előnyös az egyének számára, akkor a szabályt áthágók fognak előnybe kerülni a csoporton belül. Kifizetődőbb lesz a potyautas-magatartást választani, így részesülve a szabály fenntartásából adódó csoportelőnyből a szabály betartásából fakadó egyéni költségek nélkül. Vanberg megjegyzi, hogy tudatos beavatkozással (a szabályt áthágókra kirótt büntetéssel) az egyének érdekeltté tehetőek a szabálykövető magatartásban – de egy ilyen magyarázat a politikai folyamatokra helyezné a hangsúlyt, átvéve a magyarázat terhére a csoportselekciónak elméletétől, amelyre ily módon nincs is szükség.

Sober és Wilson elmélete szerint a potyautas magatartás kezelhető: nem szükséges (és nehezen lehetséges) teljesen nullára csökkenteni az arányát a csoporton belül, elég, ha bizonyos jelentős kisebbségben van. Ennek elérése a társadalmi normák által lehetséges. Azt, hogy ez elérhető, Robert Boyd és Peter Richerson egy fontos megállapítására alapozzák: „A büntetés lehetővé teszi a kooperáció (vagy bármi más) evolúcióját nagyobb csoportokban.”⁹ A társadalmi normákat azért követik az emberek, mert a jutalmak és büntetések egy kiterjedt rendszere kapcsolódik hozzájuk: aki eltér a normától, megbüntetik, aki követi, megkapja a közösség elismerését. A norma, és a hozzátartozó büntetések és jutalmak rendszere lehet

6 Dawkins 1986, 18. o.

7 Uo.

8 Vanberg 1993, 493. o.

9 Boyd–Richerson 1992.

spontánul kialakult vagy tervezett is. A norma pedig tulajdonképpen bármilyen tartalmú lehet – például lehet a kooperatív, altruista magatartás követelménye is.¹⁰

Hayek megoldása szerint az ember természeti és társadalmi környezetének terméke, ehhez adaptálódott. „Ezek a genetikailag örökölt ösztönök azt a célt szolgálták, hogy a hor- da tagjainak együttműködését irányítsák”,¹¹ illetve: „Az emberiség úgy érte el a civilizációt, hogy szabályokat fejlesztett ki, és megtanulta azokat követni, (...) mely szabályok megtiltot- ták neki azt, amit az ösztönei megkívántak volna”.¹² A csoportszelekcióval kapcsolatos fej- tegetéseiben ennek alapján mindig adottnak veszi, hogy a csoport tagjai alapértelmezetten követik a szabályokat, folytatják a hagyományos gyakorlatokat stb. Néha ugyanakkor eltér- nek tőlük, elkezdenek új szabályokat követni, és ezek a „történelmi véletlenek által kiváltott szabályváltozások”¹³ biztosítják, hogy néha megváltozzanak a szabályok, vagyis megjelen- jenek „mutációk”. Ez szakítja meg az esetleges stagnálást, és teszi lehetővé az evolúciót.

Biológiai és kulturális evolúció

Mielőtt továbbmenék, megvizsgálók néhány fogalmat, amelyeket az evolúció bioló- giai és kulturális elmélete is alkalmaz, és szükségesek lesznek Hayek elképzeléseinek részletes elemzése során. A kulturális evolúciós elméletek a variáció, a fejlődés és az alkalmazkodás fogalmát is az evolúciós biológiából kölcsönzik. Ezek használatakor ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy a biológiai elmélet sem egyértelmű számos kérdésben, illetve e fogalmak alkalmazása is körültekintést igényel.¹⁴

Vizsgáljuk meg elsőként a természetes szelekció fogalmát. Ennek összetevői a kul- turális evolúcióra vonatkoztatva Donald Campbell szerint a következők: a véletlen va- riáció, a variációk eltérő túlélését meghatározó kritérium, és egy mechanizmus, amely a fennmaradó variációk szaporodását és elterjedését határozza meg. Mind Campbell, mind például John Langton úgy gondolja, hogy a változások mindenképpen vakon, véletlenszerűen következnek be. Langton véletlen mutációként értelmezi például Sem- melweis felfedezését: az új felfedezés iránti szükséglet csupán az orvos magatartását, a kutatás tényét magyarázza, de azt, amit talált, nem.

Sanderson szerint ha ezt az érvelést el is fogadjuk, akkor is el kell ismernünk, hogy számos újdonság az emberek tudatos erőfeszítéseinek az eredménye. Tipikusan ilyen felfedezések a technológiai innovációk, de a vallási és politikai intézmények is hason- lóan jönnek létre.

10 Sober és Wilson 1998, 152. o.

11 Hayek 1992, 18-19. o.

12 Hayek 1992, 19. o.

13 Hayek 1992, 27. o.

14 Sanderson 1990, 169. o.

Hayek nem következetesen használja a variáció fogalmát: egyes helyeken vak mutációról, máshol tudatosan létrehozott újításokról beszél. Mint látni fogjuk, az evolúció csoportszelekciós elméletei esetében véletlenszerűnek tételezi a variációt, a csoporton belüli evolúcióról írva pedig a tudatos tervezésre helyezi a hangsúlyt.

A másik kérdéses fogalom a fejlődésé: vajon az újabb formák jobbak valamilyen szempontból a megelőzőeknél, vagy csupán különbözőek? Mind a biológiai, mind a kulturális evolúció teoretikusai között szép számmal akadnak olyanok, akik fejlődésnek tekintették a változást. Ezen elméletek egy része szubjektív kritériumot választ a fejlődés mércéjéül („az élet kiterjedése” Simpson és Ayala elméletében¹⁵), más részük pedig olyat, amely csak közelítően hozható kapcsolatba a fejlettségi fokkal.¹⁶ A legmeggyőzőbb érv a fejlődési elmélet ellen mind a biológia, mind a kultúra területén az, hogy az „alacsonyabbrendű”, azaz a régebbi formák is fennmaradnak és együtt léteznek az újabb és „magasabbrendűekkel”. A régebbieknek is megvannak a maguk előnyei, az újabbaknak is a költségei – ezek az előnyök vagy hátrányok nem univerzálisak és kumulatívak, hanem pusztán lokálisak és helyzetfüggőek. Elmondható ez például a vadászó-gyűjtögető és a földművelő társadalmak különbségéről: az előbbinek számos előnye van az utóbbival szemben, és a váltás csak olyan lokális körülmények között következett be, mint például a népességnövekedés miatti nyomás vagy a környezet pusztulása.

III. A fennálló adaptív volta

A harmadik, részletesebben elemzendő fogalom az adaptációé: a dolgozatban az egyik alapkérdés az, hogy az egyes evolúciós elméletek esetében mit mondhatunk a létrejött formák adaptivitásáról, sikerességéről. Számos szerző kritizálta Hayekot, hogy feltételezi: azáltal, hogy a kulturális evolúciónak köszönhetően a lehetséges világok legjobbjában élünk, minden, ami fennáll, hatékony.¹⁷ D. G. Whitman „Hayek Contra Pangloss on Evolutionary Systems” című tanulmányában számos érvet mutat be ezzel az értelmezéssel szemben, és amellett foglal állást, hogy Hayek nem vádolható panglossianizmussal, vagyis azzal, hogy úgy tartaná: mivel a nem hatékony szokások/rendek kiszelektálódtak, eltűntek az evolúciós folyamat során, minden gyakorlatunk a fennmaradásunkhoz járul hozzá.

Hayek számos helyen érvel az intézményes reformok szükségessége mellett. Például: „Helytelen volna azonban olyan következtetésre jutni kizárólag ilyen evolúciós premisszákból, hogy a kialakult szabályok mindig vagy szükségszerűen elősegítik az emberi túlélést és népességnövekedést. (...) Az a felismerés, hogy a szabályok általában

15 Sanderson i. m. 201. o.

16 Uo.

17 Whitman 1998, 45. o.

verseny révén, az emberi túlélés szempontjából való értékük alapján választódnak ki, semmiképpen sem védi meg ezeket a szabályokat a kritikus vizsgálatról”.¹⁸ „Az a tény, hogy az ilyen módon fejlődött jognak vannak bizonyos előnyös tulajdonságai, nem biztosítja azt, hogy ez mindig jó jog lesz, sem azt, hogy egyes szabályai nem nagyon rosszak. Tehát nem jelenti azt, hogy teljességgel el kell tekintenünk a törvényhozástól”.¹⁹ Vagy: „a növekedés spontán folyamata olyan zsákutcába vezethet, amelyből a saját erejéből nem tud kijutni”.²⁰ De vajon maga az az elképzelés, hogy intézményeink evolúciós folyamat termékei, nem implikál-e panglossianizmust?

Whitman szerint ahhoz, hogy elkerüljük a pan-adaptacionista következtetéseket, meg kell szabadulni két előfeltevéstől: egyrészt attól, hogy az evolúció folyamata létrehozta mindazt, ami egy végtelen ideig tartó alkalmazkodási folyamat eredményeképp létrejöhet: vagyis, hogy az evolúció a „végére ért”, így minden, ami ennek eredményeként fennmaradt, tökéletes.²¹ A másik a változatlan környezet feltevése, amely szintén hamis: az egyedek valójában csak némileg lemaradva követnek egy állandóan változó környezetet.²² Ezekről a feltevésekről megszabadulva már elemezhetjük, hogy az egyes jegyek, bár adaptáció eredményei, valóban adaptívak-e. A nem-adaptív jegyek fennállásának a következő okai lehetnek:

1. A jegy valaha adaptív volt, és egyszerűen nem törlődött el az evolúció során.
2. Bizonyos jegyek „csoportosan”, „egymáshoz kötve” járnak: együtt szoktak megjelenni. Ezek a csoportok is lehetnek adaptívak, amíg a „jó” részeik túlsúlyban vannak a „rosszak” felett.
3. A mutációk, így az adaptívak is, véletlenül is eltörölődhetnek.
4. A szelekciós folyamatok „ráségíthetnek” egy mutáció gyakoribb, trendszerű kialakulására, amelynek tehát nagyarányú fennállását nem adaptív volta magyarázza.
5. Az evolúciós folyamat „útfüggő”: a mutációk bekövetkezésének ideje és sorrendje befolyásolja, hogy a szervezet milyen evolúciós utat jár be; ezen utak legadaptívabb pontjai nem feltétlenül esnek egybe.²³

Általában tehát elmondható, hogy az, hogy valami evolúciós folyamat eredményének tekinthető, nem jelenti azt, hogy aktuálisan adaptív, a szelekciós kritérium szempontjából hatékony is. Az egyes hagyományokról minden esetben külön elemzéssel kell el-

18 Hayek 1992, 27-28. o.

19 Hayek 1973, 88. o.

20 Uo.

21 Whitman 1998, 49. o.

22 Whitman 1998, 50. o.

23 Whitman 1998, 51-55. o.

dönteni, hogy egyrészt evolúciós folyamat terméke, adaptációs folyamat eredménye-e, másrészt, hogy valójában és aktuálisan adaptív-e.

Erre a következtetésre jut S. K. Sanderson is a biológiai és a kulturális evolúció különbségeit és hasonlatosságait vizsgálva. Részletesen elemzi azokat a kritériumokat, amelyek figyelembevételével az adaptáció fogalma alkalmazható a társadalmi evolúció területén.

Egyrészt amikor kialakul egy új intézmény, gyakorlat, ami az azt követő egyének számára hasznosnak bizonyul, az elterjed a csoporton belül, de az, hogy az egyes, kisszámú egyén számára hasznos volt, nem biztosítja azt, hogy akkor is az lesz, ha sokan követik – tehát nem biztos, hogy aggregáltan, csoportszinten is hatékony lesz. Sanderson a Harmadik Világbeli földművelők példáját említi: ők nagy létszámú családokat tartottak fenn, hogy olcsó munkaerőként alkalmazhassák őket, így próbálva küzdeni a szegénység ellen és javítani a helyzetükön; de ennek a csoportszintű, aggregált hatása az lett, hogy területükön megnőtt a népsűrűség, még kevesebb földhöz juthattak, és ez hosszú távon rosszabb életkörülményekhez vezetett.²⁴

Másrészt azt is figyelembe kell venni, hogy a evolúció eredménye nem feltétlenül ugyanolyan hatású az egész csoport számára, illetve minden időben: tisztázni kell, hogy a csoport mely részcsoportjai számára hasznos, és melyek számára káros az adott magatartásminta, illetve milyen időpontban.²⁵

Harmadrészt az is könnyen előfordulhat, hogy az egyéni sikeresség valamilyen elősködő magatartásminta következménye. Ebben az esetben nemhogy nem aggregálódik csoportelőnyé, hanem kifejezetten káros a csoportra nézve, ha általánosan követetté válik.²⁶

Az adaptáció folyamatából tehát nem következik, hogy a létrejött gyakorlatok feltétlenül adaptívak, hatékonyak lesznek

IV. A csoportselektív evolúció

1. A csoportrenden működő selektív

Hayek a „Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct” című tanulmányában azt mondja, hogy az emberek csoportban való viselkedésének vizsgálatakor fogalmilag meg kell különböztetnünk egyrészt azokat a szabályokat, amelyek a viselkedésüket irányítják, másrészt a cselekvéseknek azt a rendjét, mintázatát, ami ezen szabályok követésének eredményeképpen a csoportban mint egészben előáll.²⁷ Azaz adottak bizonyos

24 Sanderson 1990, 188. o.

25 Uo.

26 Kley 1995, 163. o.

27 Hayek 1967, 66. o.

magatartási szabályok, amelyeket az egyének követnek. Azáltal, hogy viselkedésüket ezek a szabályok orientálják, létrejön egy mintázat, amit az egyéni cselekvések adnak ki: ezt a nagyléptékű mintát nevezi Hayek csoportrendnek. Ez a létrejövő rend egy, a szabályok rendszeréből kinövő emergens tulajdonság. A cselekvéseknek ugyanaz a rendje elvileg szabályok különböző rendszereiből is létrejöhet; a szabályoknak ugyanaz a rendszere eltérő környezetben működve különböző cselekvési rendekhez vezethet. Az, hogy ez a rend nem pusztá tükröképe a szabályoknak, annak a következménye, hogy az egyének különbözőképpen viselkednek a szabályok keretein belül. „A csoport fennmaradásának szempontjából a cselekvések kialakuló, átfogó rendje, és nem az egyes egyének cselekvéseinek szabályossága, mint olyan, fontos; és egy bizonyos típusú átfogó rend ugyanúgy hozzájárulhat a csoport tagjainak fennmaradásához, bármilyen is legyenek azok az egyes magatartási szabályok, amelyek létrehozzák”.²⁸

Az egyes szabályoknak funkcionális szerepük van a rendszerben: a csoportrend szempontjából az az érdekes, hogy milyen viszonyban vannak egymással, és hogyan járulnak hozzá ahhoz a rendszerhez, amelyet alkotnak. Úgy tűnik, hogy ez bármely szabályra, intézményre stb. érvényes, tehát minden fennálló szabály, intézmény hozzájárul a rendhez, amely mint egész határozza meg a csoport sikerességét. Ezért az elmélet holista funkcionista elméletnek nevezhető.²⁹

A rendszer, a csoport meghatározó jellegét tehát a cselekedetekből kinövő rend adja. Ebből az következik, hogy az emberi csoportok különféle jellemzőit is a csoportrend hordozza, ennek milyenségétől függ. Ide tartozik a számunkra érdekes jellemző is: az egyes embercsoportok „sikeressége”, működésük hatékonysága, ami ezek szerint szintén az egész rendre (és nem az egyes szabályokra) vonatkoztatva értelmezendő. Mivel, mint láttuk, Hayek számára alapvető premissza, hogy az emberi elme racionalitása korlátozott, ugyanakkor az együttélési rendszerek az említett értelemben komplexek, rendjük absztrakt, így a csoportrend hatékonysága nem magyarázható tudatos tervezés eredményeként. Tehát a megmagyarázandó probléma az, hogyan jönnek létre hatékony rendek. Hayek válasza az, hogy létezik egy *rendeken működő* csoportszelekció³⁰. „A magatartási szabályok rendszerei egészként fejlődnek, illetve (...) az evolúció szelekciós folyamata a renden mint egészen működik; és az, hogy egy új szabály, a csoport többi szabályával összefüggésben, és abban a bizonyos környezetben, amelyben fennáll, növelni vagy csökkenteni fogja a csoport mint egész hatékonyságát, attól a rendtől függ, amelyhez az ilyen egyéni magatartás vezet”³¹. A sikeresség tehát azzal egyenlő, hogy a csoport fennmarad, illetve képes nagyobb populációt létrehozni. Mindez tehát azt jelenti, hogy a csoportnak ez, a szabályok

28 Hayek 1967, 68. o.

29 Kley 1995, 170. o.

30 Hayek 1967, 72. o.

31 Hayek 1967, 71. o.

alapján történő cselekvések által meghatározott rendje az, ami egyedül kauzálisan meghatározza a csoport sikerességét.³²

Nézzük meg, hogy evolúcióelméleti szempontból hogyan értékelhető ez az elképzelés. A fenotipikus variáció nem egyes jegyek különbözőségét jelenti, mivel nem a kultúra egyes elemei járulnak hozzá a csoport hatékonyságához, hanem az ezekből összeálló rendszer. Tehát magát ezt a rendszert, a csoportrendet kell az evolúcióban „érintett” fenotípusnak tekintenünk. Ez az, amiben eltérnek a különböző egységek, és ennek kell öröklődnie, fennmaradnia, miközben a csoportot alkotó egyének változnak. Ezt a tényt nem kell az evolúcióelmélet alkalmazhatóságának szempontjából problémának tekintenünk: „(...) annak ellenére, hogy a csoportfenotípust létrehozó kulturális mechanizmusok komplexek, a fenotípus maga értelmezhető funkcionális fogalmakban”.³³

Az evolúciós mechanizmus működése számára szükséges variációt az biztosítja, hogy néha az egyének eltérnek az aktuális szabályok követésétől, változtatnak egyes szabályokon, ami a rend megváltozását vonja maga után.³⁴ Az újabb csoportrend pedig vagy hatékonyabbá teszi a csoport működését, s ekkor evolúciós előnyt szerez a többivel szemben, vagy kevésbé hatékonyvá válik tőle és lehanyaglik, végül lehet, hogy nem lesz hatással erre az attribútumra a variáció.

A szelekciós mechanizmus mibenléte nem egyértelmű: Hayek három mechanizmusra utal különböző helyeken: egyrészt azt mondja, hogy a sikeres társadalom onnan ismerszik meg, hogy nagy populációt képes fenntartani, ezáltal kiszorítja a kevésbé sikeres társadalmakat. Másrészt azt is említi, hogy hódítással kerekedik felül a sikeresebb. Végül lehetséges szelekciós mechanizmusként említi a szokások utánzásos átvételét is. Működhet-e az evolúciós elmélet bemutatott verziójában az imitáció mint szelekciós mechanizmus?

Láttuk, hogy egy bizonyos szabály csak egyéb szabályok megfelelő rendszerében tudja betölteni az egész fenntartásában játszott szerepét. Imitációval átvenni pedig csak egyes szabályokat, gyakorlatokat lehet, egész csoportrendet viszont nem: ennek főleg az az oka, hogy ez utóbbi esetben nem „csupán” az összes magatartási szabályt kellene „átvennie” a másik csoportnak, hanem arra is szükség lenne, hogy a szabályokat követő egyének ugyanolyan környezetben cselekedjenek – csak ebben az esetben lenne a kialakuló csoportrend is megegyező. Ez azonban teljesíthetetlen követelménynek tűnik. Mivel pedig egyes szabályok csak meghatározott más szabályokkal összekapcsolódva hoznak létre egy bizonyos rendet, ezért egy-egy szabály átvétele nem vezet sikerre. Az imitáció tehát nem lehet a szelekció módja.

32 Kley 1995, 171. o.

33 Sober - Wilson 1998, 190. o.

34 Hayek 1992, 27. o.

Lássuk, mit von maga után az elmélet a rendszerbe való racionális beavatkozás tekintetében: szükséges-e beavatkozás, és lehetséges-e. A dolgozat elején kifejtett tétel, amely szerint az evolúciós folyamat eredményeként létrejött jegyek nem feltétlenül mind adaptívak egy adott időpontban, ebben az esetben is érvényes, tehát nem állíthatjuk, hogy egy adott csoportrend biztosan adaptív, hatékony.

Mennyi tere van egy esetleges beavatkozásnak? Megállapítottuk, hogy az elmélet szerint nem az egyes szabályok hatékonysága, adaptív érteke a kérdés, hanem az előálló rendé: egy szabály, amely hozzájárul a csoport hatékony működéséhez a szabályok egyik rendszerén belül, ezzel ellentétes hatást érhet el egy másik szabályrendszerbe helyezve. Az egyes szabályok és a létrejött rend viszonyát vizsgálva kiderült, hogy az egyes szabályok tulajdonságaiból nem következtethetünk egyértelműen a rendére, ezek viszonyai számítanak. Az egyes szabályok, viszonyaik és a környezettel való kapcsolatuk pedig komplex rendszert alkot. Mindebből az következik, hogy nem tudhatjuk, vagy csak részleges ismeretünk lehet arról, hogy melyik szabály milyen szempontból, milyen mértékben járul hozzá a rendhez. Ha tehát a csoport tagjai úgy látják, hogy nem működik megfelelően a társadalmuk, nem érdemes beavatkozniuk: tudásdeficitjük miatt csupán a véletlen eredménye lehet, hogy „eltalálják” azt a megfelelő változtatást a szabályrendszerükben, ami számukra kedvező eredménnyel jár. Nem tehetnek mást, mint hogy kívárlják, milyen sorsot hoz számukra az evolúciós folyamat. Ebben az esetben tökéletesen helytálló David Miller azon következtetése, hogy a csoportselektációs elméletek fatalizmust vonnak maguk után: ha azt, hogy egy csoport sikeres-e, a selektációs mechanizmus végeredményéből tudhatjuk csak meg, ugyanakkor nem tudjuk, hogy az egyes szabályok hogyan járulnak ehhez hozzá, mindebből következően pedig semmi támpontunk nincsen azzal kapcsolatban, hogy milyen esetekben sikeres egy csoport, akkor valóban „a legjobb tanács, amit adhatunk, hogy várjunk és lássuk meg, mi történik”.³⁵

2. Az egyes szabályokon működő csoportselektáció

Ezek az új szabályok nem azért terjedtek el, mert az emberek megértették, hogy hatékonyabbak, vagy mert kiszámították volna, hogy növekedéshez vezetnek, hanem egyszerűen azért, mert e szabályok lehetővé tették az őket követő csoportok számára, hogy sikerebben szaporodjanak és hogy kívülállókat is magukba olvassanak.³⁶

Ezen megfogalmazásból kiindulva rekonstruálható egy, az előzőtől különböző csoportselektációs elmélet. Eszerint az elmélet szerint kialakulnak bizonyos szokások, sza-

³⁵ Miller 1989, 314. o.

³⁶ Hayek 1992, 23. o.

bályok, intézmények, amelyek, bár nem feltétlenül előnyösek az őket követő egyének számára, azt a csoportot, amelyben az egyének ezt a szokást követik, előnyhöz juttatja a többi versengő csoporttal szemben. Ezek eredeti bevezetése vagy módosulása éppúgy, mint az előző változat esetében is láttuk, lehet véletlen eredménye.

Ez az evolúciós elmélet azt állítja, hogy az egyes szabályok, intézmények, gyakorlatok önmagukban bizonyos célt szolgálnak, egyenként funkcionálisak a csoport számára. Ezért jelentenek evolúciós előnyt, biztosítanak nagyobb hatékonyságot a csoportnak (szemben az előző elmélettel, amelyben pusztán mint egy rendszer részeit kellett tekintenünk őket, függetlenül a konkrét tartalmuktól). A funkcionalitás csupán a szabályok, gyakorlatok egy részére igaz, nem feltétlenül az összesre, mivel nem rendszerként, hanem önmagukban funkcionálisak, ha azok. Ezt az elképzelést korlátozott funkcionalizmusnak nevezhetjük.³⁷ Hayeknél számos példát olvashatunk ilyen intézményekre, normákra: ilyenek az erkölcsök,³⁸ a csere, a nyelv, a pénz, a magántulajdon, a család intézménye.³⁹ „Az egyéni tulajdon tiszteletének, és az árak piaci versenyben való meghatározása konvencióinak alkalmazása volt az egyetlen mód, ahogy az ember képessé válhatott arra, hogy olyan intenzíven használja ki a felfedezhető erőforrásokat, hogy egyre nagyobb számú népességet tartson fenn.”⁴⁰ A pénz, a csere és a magántulajdon az erőforrások hatékonyabb elosztását és felhasználását, egyes normák a cselekvések hatékony koordinációját, bizonyos erkölcsök kooperációt tesznek lehetővé. Ezek nem feltétlenül jelentenek közvetlen hasznot azok számára, akik követik őket. A csoportot viszont képesek előnyhöz juttatni a többi csoporttal szemben.

Ezt az előnyt felismerhetik az egyének: rájöhetnek egyes szabályok esetében, hogy azok hozzájárulnak a csoport sikerességéhez. De ez egyáltalán nem szükséges ahhoz, hogy a kifejtésük jótékony hatásukat. Ha semmit nem tudnak ezekről a hatásokról, az nem változtat a végeredményen: a csoportselektív mechanizmus mindenképpen „teszi a dolgát”, és valamilyen módon fenntartja ezeket a szabályokat, gyakorlatokat, intézményeket követő csoportokat. Ugyanakkor alapvető Hayek írásaiban, hogy úgy gondolja, nem jellemző, hogy felismerik az egyének ezt az összefüggést a szabályok és a csoport siker között. Ha némileg meg is értik, hogy az egyes szabályok miért hasznosak, az összes szabály teljes átlátására nem képesek.

Az elmélet érvényének megállapítása ebben az esetben is nehéz. Mivel a dolgozatban rekonstruált elméletek Hayek munkáiban csak nehezen választhatóak szét, azokat az intézményeket, amelyeket egy helyütt csoportselektív módon magyaráz, máshol a tudás próba-szerencse módszerrel való akkumulációjának és imitációs terjedésének példaként mutatja be. Konkrét példái viszont kisszámúak és ismétlődőek: főként a nyelv,

37 Kley 1995, 170. o.

38 Hayek 1984, 319. o.

39 Hayek 1984a, 321. o.

40 Hayek 1984a, 322. o.

pénz, magántulajdon, erkölcsök, jog. Ez a felsorolás az erkölcsök és a jog esetében nem segít sokat a határok megvonásában.

Az evolúció ebben az elméletben nem csak a versengő csoportok kiszorításán alapulhat, hanem imitáción is: míg egész csoportrendet nem, egy szokást, intézményt egy csoport elvileg átvehet egy másiktól. De ebben az esetben a tudásunk korlátai szabnak határt: ugyanis, mint láttuk, az egyének a legtöbb gyakorlat esetében nem tudják, hogy az hozzájárul-e a csoport sikerességéhez, tehát semmi nem garantálja, hogy a megfélelőket fogják imitálni.

A beavatkozás szükségessége és lehetségsége tehát a következőképpen alakul. Az evolúciós folyamat nem garantálja, hogy minden aktuálisan követett szabály, intézmény, amely evolúcióval fejlődött, hatékony lesz. Ugyanakkor általában nem tudhatjuk, hogy mely szabályok azok, melyek nem, és pontosan miben áll hatékonyságuk. Ezért még ha szükséges is lenne a beavatkozás, hogy javítsunk a helyzetünkön valamilyen tekintetben, egyáltalán nem tanácsos. Ebben az esetben is akkor döntünk a legbölcsebben, ha megvárjuk, hogy a csoportszelekcióval működő evolúció tegye a dolgát. Tehát, bár látszólag több teret hagy az egyéni megismerés és ráció számára, mivel lehetővé teszi, hogy egyes szabályok szerepét bizonyos mértékig felismerjük, ez az elmélet is fatalizmushoz vezet.

V. A csoporton belüli evolúció

1. Az elmélet

A civilizáció a próba-szerencse felhalmozódott, nehezen elért eredménye volt (...) Az összegzett tapasztalat (...) ami olyan eszközökben és intézményekben testesült meg, amelyek felsőbbrendűnek bizonyultak.⁴¹

E megfogalmazás alapján egy, az előzőektől több szempontból különböző evolúciós elmélet rekonstruálható. Egyrészt, itt az egyes gyakorlatok, intézmények, bizonyos célok elérésére alkalmas eszközök a csoporton belül válogatódnak ki. Másrészt az egyének a hajtóerői az evolúciónak: ők alkotják meg, próbálják ki és fejlesztik tovább vagy vetik el azokat: különböző társadalmi körülményekkel, különböző problémákkal kerülnek szembe, és különböző megoldásokkal próbálkoznak; kis lépésekben, a próba-szerencse módszerével változtatgatják a szabályokat, intézményeket: követik őket, amíg elégedettek azzal, ahogy működnek, és változtatnak rajtuk, ha nem. Az egyes megoldás-kezdemények így fokozatosan és kumulatív módon fejlődnek generációkon

41 Hayek 1960, 60. o.

át. Az, hogy fennmaradtak, azt bizonyítja, hogy „kiállták az idő lassú próbáját”⁴²: vagyis azon hosszas folyamat során, amelyben próbák, hibák, és e hibák kiszűrése követi egymást, megtartásra érdemesnek bizonyultak: „Az evolúciónak ebben a folyamatában az, ami az ember erőfeszítéseit hatékonyabbá tette, fennmaradt, a kevésbé hatékony pedig ki lett szorítva”.⁴³ Ennek során olyan mennyiségű tapasztalat gyűlt össze és összegződött, amennyit egy ember nem képes felhalmozni.⁴⁴ Fogalmazhatunk tehát úgy is, hogy ez egy generációkon átívelő, próba-szerencse módszerrel működő tanulási folyamat.

A kulturális evolúciónak ebben az elképzelésében szelektációs mechanizmusként az eddigieknél sokkal nagyobb szerepet kaphat az imitáció, mivel az egyéneken múlik, hogy megtartják vagy elvetik az egyes intézményeket, gyakorlatokat: a megfelelőek az utánzásos átvétel miatt fognak fennmaradni és elterjedni. „Ahhoz, hogy legitimációt nyerjen, az új szabálynak el kell érnie, hogy a társadalom elfogadja (...) azáltal, hogy fokozatosan elismerést nyer.”⁴⁵

A kulturális evolúció e verziójának háttérében levő, egyéni tudással kapcsolatos aspektust jobban megérthetjük, ha a tudás társadalmi használatának hayeki elemzését hívjuk segítségül. Ennek az elképzelésnek a magja az, hogy a tudás a társadalomban mindig csak szétaprózódott, elszórt formában létezik és létezhet: ez a speciális körülmények egyedi tudása: „a körülményeknek az az ismerete, amelyet gyakran felhasználunk, soha nem létezik koncentrált vagy egyesített formában, hanem kizárólag mint annak a nem teljes és gyakran ellentmondó tudásnak az elszórt darabjaként, amit minden különálló egyén birtokol”.⁴⁶ Mivel ezek a körülmények állandóan változnak, ezért ezt a tudást elsődleges ismerőik képesek a leghatékonyabban felhasználni: meg kell hagyni nekik a döntési lehetőséget.⁴⁷

A tudásfelhasználási folyamat elsődleges példája Hayeknél a piac, amely a változásokhoz való folyamatos alkalmazkodást jelent: „A társadalom gazdasági problémája főként az idő és a hely egyedi körülményeinek változásához való gyors alkalmazkodás problémája”.⁴⁸ A kulturális evolúciót értelmezhetjük ennek a problémának az analógiájára: a társadalomban az egyének számos problémával kerülnek szembe. Meg kell szervezni együttélésüket, képeseknek kell lenniük kooperálni, számtalan ember cselekvését koordinálni stb. Különböző emberek különböző körülmények között találkoznak ezekkel a problémákkal, és különböző válaszokat adnak. A piac esetében a válaszok állandóan változtak a változó körülményekkel együtt. A kulturális evolúció abban a tekintetben különbözik ettől, hogy itt a problémák visszatérőek, a

42 Hayek 1967, 111. o.

43 Hayek 1967, 111. o.

44 Hayek 1967, 88. o.

45 Hayek 1979, 167. o.

46 Hayek 1984b, 212. o.

47 Hayek 1984b, 217. o.

48 Uo.

körülmények hosszabb ideig hasonlóak maradnak – ezért lehetséges, hogy az egyes válaszokban kifejeződött tudás kumulálódik az idők során: egymás válaszait módosítják, fejlesztik, megtartva a hatékonynak bizonyulókat, elvetve a nem megfelelőeket. Ennek a folyamatnak a során olyan intézményesült válaszok, gyakorlatok jönnek létre, amelyeket egymaga senki nem tudott volna megalkotni; több generáció felhalmozódott tapasztalatát testesítik meg. Ily módon a piaci folyamat analógiájára értelmezhető a kulturális evolúció.

A kulturális evolúciós folyamat e felfogásában az emberi viselkedésről eltérő képet kapunk, mint a csoport szelekciós elméletek esetében. Ott a normakövető viselkedés volt hangsúlyos, mivel csoport szelekció csak akkor tud működni, ha a normák rendszerre meglehetősen stabil, állandó az idők során. A fentebb elemzett elmélet inkább a körülményeit folyamatosan, tudatosan a maga számára megfelelőbbé alakító, a normákat, szokásokat, gyakorlatokat változtatgató embert feltételez. Mint láttuk, az előbbi mellett Sober és Wilson voltak elkötelezettek; az utóbbi felfogásra Stephen K. Sandersonnál találunk példát: az egyének azért követnek bizonyos magatartási és gondolkodási formákat, mert úgy gondolják, hogy azok segítségével hatékonyan tudják kielégíteni a különböző vágyaikat és elérni céljaikat.⁴⁹ Az tehát, hogy milyen emberképpel dolgozunk, nagyban befolyásolja, hogy milyen evolúciós elméletet tekintünk plauzibilisnek. Feltehető, hogy helytől, időtől, kultúrától függ, hogy merre billen a mérleg a kettő között, és ettől függ, hogy mikor milyen evolúciós mechanizmus érvényesülhet.

Az individualista alapú kulturális evolúciós elméleteknek a létrejött formák adaptivitásával kapcsolatos következményeit a harmadik pontban külön áttekintem. Itt egyelőre azt vizsgáljuk meg, hogy lehetséges-e beavatkozni ennek az elméletnek az alapján? Láttuk, hogy a folyamat az egyének folyamatos „beavatkozásán”: intézmények, gyakorlatok értékelésén, változtatásán, elvetésén és megtartásán alapul. Tehát feltételezi, hogy (legalább bizonyos mértékig) értik az intézmények működését, tudják, hogy milyen célt szolgálnak, és meg tudják állapítani, hogy megfelelnek-e a feladatnak. Nem szükséges ugyanakkor, hogy a változtatás tudatos legyen: utólag felismerhetik egy variáns értékét, hasznát, hiszen az „intézmények (...) jelentőségét elemzéssel felfedezhetjük, de (...) úgy is szolgálják az emberek érdekeit, ha nem értik őket”.⁵⁰ Tehát semmi elméleti akadály nincs annak, hogy az egyének tisztában legyenek intézményeik értékével, jelentőségével. A semmiből ugyanakkor e szerint az elmélet szerint sem tudunk hatékonyan működő intézményeket létrehozni, hiszen nem rendelkezünk azzal az évszázadok alatt felhalmozódott tudással és tapasztalattal, amire szükség lenne. A meglévőket viszont képesek vagyunk továbbfejleszteni: ha értelmünk segítségével felfedeztük jelentőségüket, akkor képesek vagyunk tuda-

49 Sanderson 1990, 188. o.

50 Hayek 1960, 60. o.

tosan is javítani rajtuk. („Mindig törekednünk kell arra, hogy fejlesszük az intézményeinket”).⁵¹ Ennek a változtatásnak ugyanakkor van egy komoly korlátja: nem változtathatunk meg egész intézményrendszereket, mindig adottnak kell vennünk valamelyik részüket, amelyre támaszkodhatunk. „Mindig az értékek és intézmények egy olyan keretén belül kell dolgoznunk, amelyet nem mi hoztunk létre.”⁵² Az emberi tudásdeficit egy jóval kisebb területre szűkült, mint az eddigi elméletekben, és a ráció segítségével végrehajtott beavatkozás elfogadható, sőt kívánatos az említett korlátok között.

2. Viktor Vanberg interpretációja

Vanberg szerint lehetséges Hayek elméletét ennél is „racionalistább” módon értelmezni. Elemzése során a célja az, hogy oly módon interpretálja az elméletet, hogy az összeegyeztethető legyen Hayek munkásságának liberális lényegével.⁵³ Vanberg szerint az evolúciót, éppúgy, mint a piac működését, egy korlátok közt zajló folyamatnak kell tekintenünk: ahhoz, hogy tartalmilag mondani tudjunk valamit arról, hogy milyen értelemben „sikeresek” azok az intézmények, amelyek a kulturális evolúció következményeképp fennmaradtak, meg kell határoznunk, hogy milyen feltételek mellett, milyen korlátok között zajlik az evolúció. Ennek hiányában „a sikeres túlélésének” tétele pusztán tautológia marad. Vanberg szerint Hayek evolúciós elméletét ilyen, feltételes állításnak kell tekintenünk.⁵⁴ Az intézmények sikerességének tartalma, megítélésük normatív kritériuma az, hogy előnyös-e azok számára, akik bennük élnek.⁵⁵ Bizonyos körülmények között az evolúció ilyen értelemben hatékony intézményeket fog létrehozni. Egy ilyen típusú elmélet rekonstrukciójához az evolúciós folyamatot a piaci verseny folyamatának szoros analógiájaként kell értelmeznünk.⁵⁶ A piac lehetővé teszi, hogy kipróbáljuk, folyamatosan egymás ellen versenyeztessük problémák alternatív megoldásait, amelyek közül nem tudhatjuk előre, hogy melyik lesz a legjobb. A piac tehát az állandó felfedezés és tanulás terepe; a verseny eredményeit pedig a résztvevők szempontjából tekinthetjük előnyösnek: olyan rendszer, amelynek feltételei között „bármely tetszőlegesen kiválasztott egyén viszonylag nagy valószínűséggel valósíthatja meg hatékonyan a maga céljait”.⁵⁷

51 Hayek 1960, 63. o.

52 Uo.

53 Vanberg 1994, 179. o.

54 Vanberg 1994, 185. o.

55 Vanberg 1994, 186. o.

56 Vanberg 1994, 187. o.

57 Hayek 1995, 306. o.

Ugyanakkor ez nem minden körülmények között történik így: a piac jótékony működése annak a szabályrendszernek a jellegétől függ, amely meghatározza. E szabályokat (legalábbis részlegesen) feltárhatjuk, és javíthatunk rajtuk, hogy a magunk számára még hasznosabbá tegyük a piac működését. Sőt, „...legalább is elképzelhető, hogy a spontán rend kialakulása teljes egészében tudatosan létrehozott szabályokra támaszkodik. A létrejött rend spontán jellegét ezért meg kell különböztetni azoknak a szabályoknak a spontán eredetétől, amelyekben ez a rend nyugszik, és lehetséges, hogy az a rend, amelyet még mindig spontánnak tekintenénk, olyan szabályokon nyugszik, amelyek teljes egészében tudatos tervezés eredményei”.⁵⁸ A piaci mechanizmus kimenetelébe, a mintázatba nem célszerű beavatkozni, mert ez csorbítja a piac tudás-felhasználó funkcióját; de a *bemenetek*, ahogy a kereteit meghatározó szabályok is, lehetnek konstruáltak – Vanberg szerint nagyrészt azok is.⁵⁹ A meghatározó elem a verseny, az alternatívák összemérésének lehetősége, és az eredményesebbek kiválasztódásának folyamata.

Ezeknek a szempontoknak megfelelően kell elképzelnünk a kulturális evolúció folyamatát is. Ennek legfontosabb jellemzője a verseny: mivel nem tudjuk, hogy melyek lesznek a legjobb megoldások bizonyos problémákra, az evolúcióra kell hagyatkoznunk, mint felfedező folyamatra. A piac elemzésénél tett megkülönböztetések itt is alkalmazandók. Egyrészt el kell különítenünk a tervezésnek azt a fajtáját, amely az evolúció feltételeibe való beavatkozást jelent (ami egy olyan feltételrendszer, amelynek keretei között „a társadalom szabadon fejlődhet”⁶⁰) a működés végeredményeibe való „intervencionizmustól”. A feltételrendszer, melynek fennállása esetén az evolúcióra hagyatkozhatunk, abban áll, hogy a kísérletezés szabadságát garantálja: „A (...) szabályok rugalmassága az, ami a fokozatos evolúciót és spontán növekedést az erkölcs területén lehetővé teszi, ami lehetőséget ad arra, hogy a további tapasztalatok változtatásokhoz és javításhoz vezessenek”.⁶¹

Vanberg szerint mivel nem tudhatjuk, hogy mely szabályok lesznek a legalkalmasabbak erre a feladatra, ehhez is a kulturális evolúcióra kell hagyatkoznunk. Másfelől inputként itt ugyanúgy megjelenhetnek teljes mértékben tervezett intézmények, mint a piacon. Hayek érvelésének a lényege ezek alapján az, hogy a teljes rendszert nem szabad megpróbálnunk újratervezni, mert ahhoz nem lehet megfelelő tudásunk. Ehelyett lassú, kis lépésekben haladó reformokat kell végrehajtani.⁶²

Szempontunkból különösen fontos még a piaci folyamatoknak az a jellemzője, hogy nem vezet feltétlenül optimális eredményre. A szabadpiaci folyamatokban állandó szuboptimalitás van jelen, ez generálja a tanulási folyamatot. A piac hatékony-

58 Hayek 1973, 45–46. o.

59 Vanberg 1994, 190. o.

60 Hayek 1979, 152. o.

61 Hayek 1960, 63. o.

62 Vanberg 1994, 181. o.

sága tehát nem az optimális eredmény létrehozásában áll, hanem abban, hogy képes felhasználni a gazdaságban szétszórtnan jelen levő tudást.⁶³ Az analógia alapján ezt a megállapítást alkalmazhatjuk a kulturális evolúció működésére is: fő erénye nem az optimális eredmény „megtalálásának” képessége, hiszen ez – az új lehetőségek folyamatos szükségessége, a tanulás állandó folyamata miatt – nem is lehetséges.

VI. Az elméletek összeegyeztetése

Ha egyetlen elméletbe próbáljuk integrálni az evolúció csoport szelekciós és csoporton belüli szelekciót tételező elméleteit, az azt jelenti, hogy kettős szelekciós mechanizmust képzelünk el a gyakorlatokra vonatkozólag. Az, hogy milyen szabályokat követnek a társadalomban, két dologtól függ: egyrészt attól, hogy a csoport szintű szelekció során mely szabályt követő társadalmak választódnak ki, és attól, hogy az egyének melyeket tartják követésre érdemesnek. Aközött, hogy a belső evolúció eredményeként milyen gyakorlatok választódtak ki, és hogy ezek hasznosak-e a csoport szempontjából, nincs kapcsolat. Ezek tehát két különböző irányból érkező szelekciós nyomásnak vannak alávetve.⁶⁴

Gerald Gaus szerint némi összefüggés mégis lehetséges a két mechanizmus között. Ha a csoport tagjai úgy érzik, hogy nem működik hatékonyan a csoportjuk, akkor valószínűbben fogják megszegni a létező szabályokat, és kezdenek újabbakkal kísérletezni. Ebben az esetben tehát az új szabályok megjelenése nem teljesen véletlenszerű: gyakrabban jelennek meg olyankor, ha változásra van szükség.⁶⁵ Azt ugyanakkor, hogy a létrejövő mutáció milyen eséllyel lesz csoport szinten kedvező, nem lehet befolyásolni, mivel az egyéneknek a csoport szelekció egyik hayeki elméletében sincs érdemi tudásuk arról, hogy mely változás lenne csoport hatékony.

A két csoport szelekciós elmélet különböző módon egyeztethető össze a csoporton belüli evolúció elméletével. Ami a csoportrenden működő evolúció elméletét illeti, a következőket állapítottuk meg eddig: 1. Minden szabály hozzájárul a létrejövő csoportrendhez. 2. Egyedül ez a rend határozza meg a csoport hatékonyságát. Ebből következően minden csoporton belüli változás hatással van a csoportrendre, és ennek megváltoztatásán keresztül lehet hatással a hatékonyságra. Ezek a folyamatok tehát önmagukban, önállóan nem kapnak szerepet az elmélet szerint abban, hogy a csoport vagy a tagok milyen helyzetben vannak.

Az egyes szabályokra értelmezett csoport szelekciós elmélet ennél sokkal több teret és értéket ad a csoporton belüli folyamatoknak. A csoport számára előnyös, csoport sze-

63 Boettke 1990, 74. o.

64 Gaus 2006, 244. o.

65 Gaus 2006, 245. o.

lekció által kiválasztott szabályok, intézmények csak a fennálló gyakorlatok egy részét képezik. Az a számos gyakorlat tehát, amelyek nem ezek közé tartoznak, fejlődhetnek a belső evolúció során. Az a mechanizmus persze itt is megmarad, hogy a csoporton belüli evolúció során a csoport szelekció útján kialakult szabályok is változnak, ezáltal befolyásolva a csoport sikerességét.

VII. Az elméletek kritikája

1. Általános problémák

Van ugyanakkor egy probléma, ami az összes változatot érinti: az elméletek általánosságának problémája. Hayek sehol nem fogalmazza meg világosan, hogy a kulturális evolúció – bármelyik – elméletét milyen intézményekre, szabályokra, gyakorlatokra, szokásokra, megoldásokra gondolja alkalmazhatónak, nem határozza meg érvényességi körüket.⁶⁶ Hiszen egyes intézmények, szokások stb. fokozatos fejlődéssel jöttek létre, másokat viszont tudatos terv alapján hoztak létre. És még azt sem állíthatjuk, hogy bizonyos típusú rögzült társadalmi gyakorlatoknak bizonyos típusú keletkezés felel meg: „illemkódexek, vallási előírások, öltözködési szokások, nemzeti eposzok születhetnek a magatartásmintáknak és szövegeknek az egymást követő nemzedékek közötti apró módosításokat eszközölő áthagyományozás révén, de létrejöhetnek egyszeri kidolgozás, beiktatás vagy életbeléptetés során is”.⁶⁷ Azt tehát, hogy egy szokás, gyakorlat, intézmény evolúciós folyamat eredményeként jött-e létre, minden esetben külön elemzéssel kell megpróbálni megállapítani.

Ehhez kapcsolódó probléma a létrejött intézmények, gyakorlatok „sikerességének”, „hatékonyságának”, „adaptivitásának” meghatározatlansága. Hayek nem ad egyértelmű választ arra, hogy egyes, a kulturális evolúció folyamata során fennmaradt jegyek milyen szempontból teszik sikeresebbé az egyéneket/csoportokat, mihez adaptálják őket.⁶⁸ Hayek különböző helyeken három adaptációs lehetőséget említ: a természeti környezethez való alkalmazkodást segítik a szabályok,⁶⁹ a társadalom tagjainak általános jellemzőihez,⁷⁰ illetve az ismeretlenhez adaptálódunk velük.⁷¹

A természeti környezethez való alkalmazkodás elképzelésével az a probléma, hogy Hayek munkáiban nem említ olyan konkrét gyakorlatot, amely hasonló adaptációs folyamat eredménye lenne, pusztán általánosságban említi ezt a lehetőséget. Azok a példák viszont,

66 Orthmayr 2004, 5. o.

67 Uo.

68 Kley 1995, 175. o.

69 Hayek 1960, 33. o.

70 Hayek 1960, 157. o., illetve Kley 1995, 175-178. o.

71 Hayek 1992, 84. o.

amelyekkel visszatérően él, a csere, a pénz, a magántulajdon, vagy a piac, nem a természethez való alkalmazkodás, a természet feletti nagyobb kontroll elérésének az eszközei.

A következő lehetőség a társadalom tagjainak általános jellegzetességeihez való alkalmazkodás, amit Kley az emberi természethez való alkalmazkodásként értelmez.⁷² Hayek viszont számos helyen kijelenti, hogy ösztöneink, régi erkölcsünk a kiscsoportos, vadászó-gyűjtögető életmód során alakultak ki, ehhez való adaptációk,⁷³ amelyek a mai, modern, kiterjesztett társadalomban való életünkben nem megfelelőek, nem szabad rájuk hallgatni, el kell nyomni őket.⁷⁴ Ezekhez az ösztöneinkhez tehát nem adaptálódunk, hanem tudatosan nyomjuk el őket.

Az ismeretlenhez való adaptálódás elképzelése Hayeknél nem állít többet, mint amit már a kulturális evolúció általános megfogalmazásakor megtudtunk: az emberi ész korlátozott, a sikeres tervezéshez szükséges információmennyiség a társadalomban elszórtan van jelen, ezért evolúciós folyamatra kell hagyatkoznunk a szabályaink, intézményeink jellegének meghatározásakor.⁷⁵ Ez a megoldás sem segít tehát az adaptáció konkrét módjának, kritériumának meghatározásában.

Hayek ezeket a szempontokat nem köti hozzá módszeresen egyes szabályokhoz, intézményekhez, és ezek az általa felvetett adaptációs kritériumok is problematikusak.⁷⁶ Nem tudjuk tehát, hogy az egyes esetekben mit kell „hatékonyság”, „sikeresség” alatt értenünk. Annyit tudunk csupán, hogy az evolúciós folyamat során való fennmaradás az evolúciós folyamatban való fennmaradás szempontjából sikerességet jelent. Ráadásul Hayek azt is kijelenti, hogy kevés ismeretünk lehet az emberi történelem, ezáltal a kulturális evolúció korai szakaszairól.⁷⁷ Ez azt jelenti, hogy kulturális evolúciós elméletei sem empirikusan, sem elméletileg nem teljeseek, nem részletezettek. Az elméletek ezen meghatározatlansága komoly probléma, mivel „bármely hasonló evolucionista állítás teljes mértékben a részletes adaptációs leírástól függ”,⁷⁸ mivel a kulturális evolúciós elméletek általános állítása (az, hogy túlélőképességünk, reprodukciós képességünk az egymásnak átadott kulturális ismeretek, eszközök következtében nő), nehezen megkérdőjelezhető.⁷⁹

Szintén az általánosságához kapcsolódó probléma végül, hogy Hayek differenciálatlanul használja a hasznosság fogalmát: amikor azt állítja, hogy egy bizonyos szokás, gyakorlat hasznos, nem tesz különbséget abban, hogy *kik* számára az. Az elmélet pontosításához figyelembe kellene venni, hogy az emberi csoportok nem homogén egységek, és egyes tagok, alcsoportok számára hasznos gyakorlat lehet, ami mások számára nem az, vagy egyesek káros.

72 Kley 1995, 177. o.

73 Hayek 1979, 160. o.

74 Hayek 1979, 155. o., illetve 1992, 19. o.

75 Hayek 1992, 84-85. o.

76 Ld. Kley 1995, 175 skk.

77 Hayek 1979, 156. o.

78 Kley 1995, 180. o.

79 Lewens 2007.

2. A csoportrenden működő evolúció elméletének problémái

Ezt a változatot elemezve úgy találtuk, hogy az intézmények, szokások holista funkcionalista elméletét feltételezi: minden egyes fennmaradt gyakorlat valamilyen módon hozzájárul a csoport rendjéhez, funkcionális fennállása szempontjából. Ezt a felfogást nehéz plauzibilisként elfogadni, ha végiggondoljuk azt a számos értékkonfliktust, feszültséget, amely a valóságosan létező társadalmak jelentős részében fennáll. Ugyanakkor a funkcionalizmusnak ez a formája azt is feltételezi, hogy minden szabály szorosan összefűződik, nem történt egyben sem változás anélkül, hogy az a többire is hatással ne lenne. Ez szintén nagyon implauzibilis álláspont.

Szintén problematikus az a feltételezés, hogy egy társadalom helyzetének, hatékony vagy nem hatékony működésének az egyetlen oka az, hogy milyen a létrejött csoportrendje. Hayek nem enged be semmilyen más okot az elemzésbe. Márpedig egy társadalom felemelkedésének vagy lesüllyedésének rengeteg oka lehet, különféle kontingens tényezők befolyásolhatják: a legkézenfekvőbb talán a természeti kincsekkel való ellátottság, az erőforrások mennyisége. Az egyes esetekben külön történeti elemzéssel kell megállapítani a konkrét okokat, ezek viszonylagos súlyát, hatását.⁸⁰

Már említettük azt a problémát, hogy ez az elmélet nem engedi meg, hogy a csoporton belüli evolúció eredményeit tekintetbe vehessük a társadalom helyzetének értékelésekor. Mivel a belső evolúció eredményei csak annyiban játszanak szerepet, amennyiben (a csoport tagjainak tudtán kívül) valamilyen módon módosítják a csoportrendet, az egyéni törekvések, újítások stb. egyáltalán nem kapnak szerepet, értéket, nem is értelmezhetők önmagukban a társadalom állapotának okaiként. Az ilyen mindennapi folyamatokra való vakság teszi az elméletet végképp elfogadhatatlanná.

3. Az egyes szabályokon működő csoportselekcio elméletének problémái

Mivel ez az elmélet pusztán annyit állított, hogy az evolúció során azok a csoportok maradnak fenn, amelyek csoport számára előnyös szabályokkal, gyakorlatokkal rendelkeznek, a tartalmi kritikának nincs sok tere: mivel a csoportselekcio mechanizmusát plauzibilisnak találtuk, nem lehet kifogásunk ezzel az elmélettel szemben. Egy ilyen elmélet akkor lenne érdemben értékelhető, ha pontosítaná, hogy mikor, hol, mely szokások, mely csoportokban, milyen módon voltak hasznosak, és milyen mechanizmus során maradtak fenn. Ezek hiányában a hayeki elmélet pusztán egy általános váz marad, amely nem nevezhető sajátos elméletnek, mivel a csoportselekcio elméletek mind erre a sé-mára épülnek.

80 Kley 1995, 172. o.

Egy ilyen vázat tölt fel tartalommal például Joseph Soltis, Robert Boyd és Peter J. Richerson. Csoportszelekciós modelljük a következőképpen fest: képzeljünk el egy nagyobb populációt, amely számos kisebb alpopulációra bomlik. Ezek között kulturális különbségek vannak, amelyek fennmaradnak a rendszeres érintkezés ellenére is, és hatással vannak a csoport hatékonyságára. A csoportok néha felbomlanak és tagjaik beolvadnak a környező csoportokba. A felbomlás lehet populációcsökkenés, társadalmi viszály, vagy a szomszédos csoportok agresszív viselkedésének következménye. Minde mellett egyes csoportok le hanyatlanak és eltűnnek, míg más csoportok nőnek és több csoporttá osztódnak, ami annál valószínűbben történik meg, minél nagyobb a csoport jóléte.

Tegyük fel, hogy a különböző csoportok tagjai különböző fogyasztási tabukat fogadnak el. Azok, amelyeknél kevésbé szigorú tabuk vannak érvényben, inkább fölélik erőforrásaikat, és rosszabbul tápláltak lesznek, mint azok, amelyek korlátozóbb tabukat követnek. A lazább korlátozásokat követő csoportok ezért nagyobb valószínűséggel fognak felbomlani, mint a többi. Mindebből az következik, hogy a növekedő és osztódó csoportok jellemzően szigorúbb étkezési tabukat fognak követni, míg a hanyatlóak lazábbakat, és a szigorúbb tabuk követése csoportszelekció útján elterjed.⁸¹

Ez a modell beilleszthető a csoportszelekciós evolúció Hayeknél talált leírásába. De ennek fényében talán jobban látható, hogy a hayeki elmélet nem több, mint egy elmélet puszta váza.

4. A csoporton belüli evolúció elméletének problémái

Ennek az elméletnek a kulcsállítása az, hogy a kulturális evolúció eredményeként létrejött gyakorlatok azért jobbak, mint a tervezettek, mert kumulatíván fejlődnek, a kulturális evolúció során egyre jobbak lettek. Ehhez az szükséges, hogy a körülmények hosszútávon állandóak legyenek. Egy individualista evolúcióelméletben emellett azt is meg kell határozni, hogy mi az az emberi motiváció, ami folyamatos újításra készíti az embereket, hajtja az evolúciót, és ezáltal az adaptálódás mércéjéül szolgál. Ez lenne annak a megfelelője, ami a biológiai evolúcióban a környezethez való alkalmazkodás állandó szüksége. Csak ha állandó környezetben történik a változás, és ugyanannak a motivációnak a hatására ugyanabból a szempontból, akkor lehetséges, hogy kumulálódnak a változások.

Ami a motivációt illeti, a kulturális evolúciós elméletekben gyakran feltételezik, hogy létezik valamilyen univerzális emberi készíttetés a természet uralására.⁸² Egyetérthetünk Sandersonnal, hogy ez a feltételezés valószínűleg nem állja meg a helyét: ilyenfajta motiváció hiányzik például a preindusztriális társadalmak tagjaiból. Ugyanakkor

81 Soltis–Boyd–Richerson 1995, 475. o.

82 Sanderson 1990, 185. o.

az ember folyamatosan változtatja környezetét. Ezért nem tekinthetjük a kulturális evolúció újabb eredményeit valamilyen szempontból magasabb rendűnek, adaptívabbnak, nem beszélhetünk kumulatív fejlődésről. Ami egy darabig hasznosnak, jó eszköznek bizonyult, egy idő után már nem lesz az. Tehát az, hogy kulturális evolúció során, és nem egy égen munkájaként keletkeztek az eszközök, nem biztosítja, hogy folyamatosan fejlődjenek, és minden időben ezek a legjobb eszközök, megoldások. Az új formákat ésszerűbb úgy tekinteni, mint amelyek a változó körülményekhez való, a régiekénél nem jobb, csupán különböző adaptációk.⁸³

Az elmélet Vanberg-féle interpretációját nem érinti ez a kritika, mivel az nem az eredmények kumulativitásával számol. Ellenkezőleg, pont a körülmények állandó változására helyezi a hangsúlyt. Azzal, hogy az állandó újítást, folyamatos tanulást állítja elmélete középpontjába, olyan értelmezést nyújt, amelyik közelebb áll az individualista alapuló evolúciós elméletek Sanderson által bemutatott formájához, mint Hayek eredeti elképzelése.

Összegzés

Hayek munkáiban a kulturális evolúció elméleteit tekintve sokszínűség uralkodik. A különböző elképzelések a kidolgozottság eltérő fokán állnak. A csoportselekcio elméleteiből az következett, hogy a társadalomban élő ember teljesen kiszolgáltatott az evolúció erőinek: társadalmának működését nem látja át, az egyetlen, amire hagyatkozhat, a csoportselekcio ítélete. Az individuális alapokra helyezett evolúciós elmélet ezzel szemben a racionális megismerés és tervezés meglehetősen széles terét meghagyja. Ami közös az elméletekben, hogy különböző kritikai megjegyzésekre kínálnak alapot. A problémák egy része abból fakad, hogy a kulturális evolúció hayeki elképzelése nem felel meg az ilyen elméletek elfogadott, plauzibilisnek tűnő szempontjainak. A problémák másik csoportja az elméletek megfogalmazásának sajátos módjaiból adódik.

Felhasznált irodalom:

- Dawkins, R. 1986, *Az önző gén*. Gondolat, Budapest.
- Boettke, P. 1990, „The Theory of Spontaneous Order and Cultural Evolution in the Social Theory of F. A. Hayek.” *Cultural Dynamics* Vol. 3, No. 1, 61-83. o.

83 Sanderson 1990, 189. o.

- Boyd, R. – Richerson P. J. 1992, „Punishment Allows the Evolution of Cooperation (or Anything Else) in Sizable Groups”. *Ethology and Sociobiology*, 13: 171–195. o.
- Gaus, G. 2006, „The Evolution of Society and Mind: Hayek’s System of Ideas.” In Ed Feser (szerk.) *The Cambridge Companion to Hayek*. Cambridge University Press, 232-258. o.
- Hayek, F. A. 1960, *The Constitution of Liberty*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Hayek, F. A. 1967, „Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct.” In *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Routledge and Kegan Paul, London, 66-81. o.
- Hayek, F. A., 1973, *Rules and Order*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Hayek, F. A., 1976, *The Mirage of Social Justice*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Hayek, F. A., 1979, *The Political Order of a Free People*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Hayek, F.A. 1984a, „The Origins and Effects of Our Morals.” In Chiaki Nishiyama–Kurt R. Leube (szerk.) *The Essence of Hayek*. Hoover Institution Press, Stanford, CA, 319-330. o.
- Hayek, F.A. 1984b, „The Use of Knowledge in Society.” In Chiaki Nishiyama–Kurt R. Leube (szerk.) *The Essence of Hayek*. Hoover Institution Press, Stanford, CA, 211-224. o.
- Hayek, F. A. 1992, *Végzetes önhittség*. Tankönyvkiadó, Budapest.
- Hayek, F. A. 1995, „A verseny mint felfedező folyamat.” In *Piac és szabadság*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 302-311. o.
- Kley, R. 1995, *Hayek’s Social and Political Thought*. Clarendon Press, Oxford.
- Lewens, T., 2007, „Cultural Evolution.” (szócikk) In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/evolution-cultural>.
- Miller, D. 1989, „The Fatalistic Conceit.” *Critical Review*, Vol 3, No 2, 310-323. o.
- Orthmayr I. 2004, „A társadalmi normák döntéseméleti és evolúciós magyarázata.” *Szociológiai Szemle*, 2004/3, 3-22. p.
- Sanderson, S. K. 1990, *Social Evolutionism: A Critical History*. Blackwell Publishers, Cambridge, MA.
- Sober, E.–Wilson, D. S. 1998, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Harvard University Press, Cambridge.
- Soltis, J.–Boyd, R.–Richerson, P. J., 1995, „Can Group-functional Behaviors Evolve by Cultural Group Selection?” *Current Anthropology*. Vol. 36, No 3, 473-494. o.
- Vanberg, V., 1993, „Spontaneous Market Order and Social Rules: A Critical Examination of F.A. Hayek’s Theory of Cultural Evolution.” In Witt, U., *Evolutionary Economics*. Elgar, Aldershot, 482-507. o.
- Vanberg, V. 1994, „Hayek’s Legacy and the Future of Liberal Thought: Rational Liberalism vs. Evolutionary Agnosticism.” *The Cato Journal*, Vol. 14, No 2, 179-199. o.
- Whitman, D. G. 1998, „Hayek contra Pangloss on Evolutionary Systems.” *Constitutional Political Economy* 9, 45-66. o.

Ziegler Zsolt

1985 decemberében születtem Kolozsvárott. Középiskolai tanulmányaimat a Bajza József Gimnáziumban végeztem Hatvanban, 2000 és 2004 között. Ezt követően a Miskolci Egyetem filozófia szakára nyertem felvételt. Majd 2009. tavaszán harmadik helyezést értem el az Országos Tudományos Diákköri Konferencián, ennek a dolgozatnak egy hosszabb változatával. Idei évben summa cum laude fejeztem be tanulmányaimat. Fő érdeklődési területeim a szabad akarat és a determinizmus kompatibilitását vitató filozófiai irányzatok. Illetve jelenleg a modális ontológiai Istenérvel foglalkozom. Itt olvasható írásom Ambrus Gergely és Forrai Gábor segítségével elkészített dolgozatom átdolgozott változata.

Ziegler Zsolt

◀ Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve: a Frankfurt-típusú példák

Bevezetés

A szabad akarat a morális felelősség feltétele. Szabad akaraton pedig azt szokás érteni, hogy tettét az ágens az aktuálistól eltérően, másként is végrehajthatta volna. Azonban ha a világ determinált, akkor nincsenek alternatív lehetőségek. Így szabadok sem lehetünk. Ezért ha a determinizmus igaz, nem lehetünk morálisan felelősek tetteinkért. Ezzel szemben H. J. Frankfurt híres, 1969-es „Alternatív lehetőségek és morális felelősség” című cikkében amellet érvelt, hogy a morális felelősségnek *nem* feltétele az alternatív lehetőségek megléte. Bemutatott egy olyan példát, amely arra az intuíciónkra mutat rá, hogy akkor is felelősnek tartjuk az ágens, ha cselekedetét nem tudja elkerülni.

Ebben a tanulmányban amellet fogok érvelni, hogy *a Frankfurt-példák sikeressége csak azon múlik, hogy alapvetően kompatibilista vagy inkompatibilista intuíciónk vannak. Az előbbi esetben sikeresek ezek a példák, míg az utóbbi esetben nem azok.* A tanulmány a következőképpen épül fel: (I.) elsőként a szabad akarat fogalmát vizsgálom meg, amelyről azt állítom, hogy a fogalom definiálásához szükséges feltételek – ti. hogy az ágens „önmagától cselekszik”, illetve „másként is cselekedhetett volna” – ellentmondásosak. (II.) Szolgállok egy Frankfurt-stílusú példával, amely azt hivatott bemutatni, hogy a morális felelősség-tulajdonításhoz nincs szükség az alternatív lehetőségekre. (III.) Ezt követően ismertetem J. M. Fischer érveit a Frankfurt-példák mellett és ellen. Ezzel kapcsolatban arra jutok, hogy a Frankfurt-példák legnagyobb nehézsége a Fischer által a *szabadság csírájának* nevezett jelenség, amely ezeknek a példákknak a szükségszerű hibája. (IV.) Megvizsgálom néhányat a legfontosabbnak tartott Frankfurt kritikák közül. Ezekről kimutatom, hogy meggyőző erejüket nem a Frankfurt-típusú példák problematikus voltából, hanem a szabad akarat fogalmának ellentmondásosságából (I.) nyerik.

Mivel a dolgozat a szabad akarat problémájával és a morális felelősséggel foglalkozik, mindenekelőtt érdemes bemutatnom, hogy mit tekintek pontosan a szabad akarral kapcsolatos legfőbb nehézségnek. A szabad akarról úgy gondolkodunk, mint egyfajta kontrollról, amely a tetteinket és az akaratunkat irányítja. Pontosabban, úgy véljük, hogy amit cselekszünk, *rajtunk múlik*. Feltételezzük, hogy másként is tettünk volna, ha éppen úgy döntöttünk volna. Másfelől azonban a determinizmus olyan el-

képzés a világról, amely szerint minden esemény valamely törvénynek engedelmeskedik. A determinizmust legtisztábban Laplace fogalmazta meg. Laplace feltételez egy Démont, amely majdnem végtelen tudással bír. Birtokosa az abszolút fizikai tudásnak, ismer minden egyes partikuláris tényt és minden természeti törvényt. Ezért aztán a Démonnak nem okoz gondot, hogy a világ adott állapotából tökéletes fizikai tudásának segítségével kikalkulálja, a jelen, a múlt és a jövő bármely állapotát. Ugyanis, ha a determinizmus igaz, akkor a múlt és a természettörvények konjunkciójából elkerülhetetlenül következik a világ minden jelenbeli és jövőbeli állapota.

Így a világmindenség jelen állapota az előző állapot okozatának és az eljövendő állapot okának tekintendő. Az olyan értelem, mely egy bizonyos pillanatban a természet összes erőit és az azt összetevő egységek helyzetét ismerné, mely továbbá eléggé mélyreható volna ezen adatok elemzésére, egyazon képletbe foglalhatná a világ legnagyobb testének és legkönnyebb atomjának mozgását. Semmi sem volna bizonytalan előtte; a jelen módjára látná a jövőt, éppúgy, mint a múltat. Az emberi értelem a csillagászatban elért tökéletességgel halvány vázául szolgálhat egy ilyen értelemnek (...) Az igazság keresése érdekében kifejtett minden erőlködése arra irányul, hogy minél jobban megközelítse a fent elképzelt értelmet.¹

Ennek alapján könnyen belátható, hogy miért probléma a determinizmus és a szabadság összeegyeztethetősége. Ha akkor vagyok szabad, ha másként is cselekedhettem volna, mint ahogy ténylegesen cselekszem, és ha feltételezzük, hogy a világ szerkezetét tekintve olyan, hogy nem cselekedhettem volna másként, akkor nem is lehetek szabad.

Mielőtt rátérnék a Frankfurt-típusú példák elemzésére, szeretném röviden bemutatni a szabad akarattal kapcsolatos fő álláspontokat. A vitában két nagy tábor áll szemben egymással, a kompatibilistáké és az inkompatibilistáké. Az *inkompatibilisták* szerint a szabad akarat nem egyeztethető össze a determinizmussal, szerintük szabad akarat csak indeterminisztikus világban lehetséges. Az inkompatibilista táboron belül vannak *libertáriusok*, akik szerint létezik szabad akarat, s akik szerint, ebből következően, a determinizmus hamis. Ezek mellett vannak *szigorú determinista inkompatibilisták*, akik szerint a világ determinisztikus, és ezért nem létezik szabad akarat. Ugyanakkor a *kompatibilisták* azok a filozófusok, akik szerint a determinizmus összeegyeztethető a szabad akarattal. A kompatibilisták szintén két táborra oszlanak, gyenge és erős kompatibilistákra. A *gyenge kompatibilista* szerint az inkompatibilista téved, amikor azt állítja, hogy a determinizmus implikálja a szabadság hiányát. Ha a determinizmus igaz, akkor is lehet szabad akarattunk. Az *erős kompatibilista* azt állítja, hogy nemcsak, hogy vannak olyan lehetséges világok, ahol az események determináltak, és mégis léte-

¹ Idézi: Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete, a kezdetektől 1990-ig*. 461. o.

zik szabad akarat, hanem, hogy azokban a világokban, ahol az események nem determináltak, a szabad akarat sem lehetséges. A determinizmus szükséges feltétele annak, hogy szabad akarral rendelkezzünk.

I. A szabadság két fogalma

Elsőként a szabad akarat fogalmát kellene valamennyire megvilágítanunk. A szabad akarat fogalma azért szükséges számunkra, hogy az ágenst felelősnek tarthassuk tetteiért. Hiszen csak azt a cselekvőt lehet dicsérni vagy kárhoztatni, aki irányítással bír tettei felett. A szabad akaratot úgy szokás érteni, mint az ember ama képességét, amely alkalmassá teszi arra, hogy tettei *rajta múljanak*. De mit is kell értenünk azon, hogy „rajta múlik”. Nos, ezen a ponton kezdődnek a nehézségek, mivel úgy tűnik, a szabad akarat fogalmát két szükséges feltétellel lehet megadni.

Az egyik feltétel az a képesség, hogy az ágens *másként is cselekedhet, mint ahogy ténylegesen cselekszik*. Nevezzük ezt a feltételt *alternatíva-feltételnek*. Tegyük fel például, hogy most a vonaton ülök, egy olyan fülkében, ahol egy öregúr és egy csinos nő ül a kutyájával. Ha szabad vagyok, akkor képes vagyok arra, hogy egy másik fülkébe üljek, ahol mások utaznak. Tehát a szabad akarat fogalmának egyik szükséges feltétele, hogy egy kontrafaktuális kijelentést igaz legyen. Azaz, hogy az életem nem csak egyféle-képpen élhessem le, hanem bizonyos pontjain elágazó útvonalak közül választhassak, vagyis alternatív lehetőségeim legyenek.

A szabad akarat másik szükséges feltétele az, hogy a tett, amelyet az ágens végrehajt „a sajátja legyen”, azaz hogy „magától” hajtsa végre (*on his own*). Nevezzük ezt a feltételt *autónómia-feltételnek*. Így amikor meghozok egy döntést, akkor azt a döntést *saját magamtól hoztam meg*, én magam legyek az oka. A személyes élettörténetem meghatározza, hogy miként fogok dönteni. Amikor ugyanis választanom kellett, hogy melyik fülkébe üljek, szerepet játszott a döntésemben, hogy szeretem-e a kutyákat, és vonzódok-e a csinos nőkhöz. Az emlékeim és a személyes múltam, habitusom, mind-mind hozzájárulnak a döntéseimhez. Tehát a döntéseimet különféle pszichológiai és környezeti hatások határozzák meg. Amikor ugyanis „saját magamtól cselekszem”, akkor saját indokaim határozzák meg a tettet. Egy indok akkor a sajátom, ha jól illeszkedik a meglévő indokaim, hiteim és vágyaim közé. Saját indokaim egymással kapcsolatosak és folytonosak, nincsenek bennük szakadások. Ez azt jelenti, hogy ha a külső ingereket is számításba vesszük, akkor indokaink levezethetők és egymásból következnek. Egy döntés akkor és csak akkor a sajátom, ha a korábbi hit-vágy komplexumomból és a külső ingerekből – kapcsolatos és folytonosan – következik. A lényeges mozzanat a levezethetőség, mivel ez gondoskodik arról, hogy ne valamilyen külső okból, hanem csakis

a saját (az én agyamban lévő) hitekből következzen a tettem. Tehát amikor valaki pisztollyal kényszerít, hogy értékeimet adjam át neki, és én át is adom, akkor ez a döntésem is a sajátom. Mivel ez a döntésem, hogy engedelmeskedem a rablónak, illeszkedik – folytonos és kapcsolt – a saját hiteim és vágyaim hálózatába. S bár ez esetben külső kényszer hatása alatt cselekszem, a döntés, hogy átadom a tárcám, mégis az enyém.

A vonaton a kabin kiválasztása is ugyanilyen módon a saját döntésem. Mivel ez az elhatározás is illeszkedik – kapcsolt és folytonos – a hiteimmel és a vágyaimmal. Ezzel szemben hipnózis alatt meghozott döntéseim nem az enyéme, mivel az ilyen „döntés” semmilyen módon nem illeszthető be konzisztensen a saját hiteim és vágyaim közé. Minden esetben kimutatható egy szakadás az indokaim folytonosságában, így jelezve azt, hogy józan, *önmagam által* kontrollált állapotomban nem hozom meg a kérdéses döntést.

Először amellet szeretnék érvelni, hogy a szabad akarat fogalmának előbbi két feltétele inkonzisztens. Az, hogy az ágens „másként is cselekedhetett volna” és hogy „magától cselekedett” összeegyeztethetetlen. Könnyű belátni, hogy az alternatíva-feltétel involválja az indeterminizmust – mivel a determinizmus nem engedni meg az alternatív lehetőségeket.² Az indeterminisztikus döntési mechanizmust feltételező elmélet nehézsége viszont az, hogy bár adottak az alternatív lehetőségek, arról mégsem tudunk számot adni, hogy miért éppen azt a döntést hozta meg az ágens, amelyet meghozott. Ugyanis ha van indeterminisztikus eleme a döntésnek, úgy az egész folyamat is indeterminisztikus. Ilyenformán, ha van olyan indeterminisztikus okozat, amely része döntéseinknek, és ennek az okozatnak nincs oka, akkor azok a döntések nem múlhatnak rajtunk sem.³ Ezért aztán hiába hozok meg egy „döntést”, amennyiben magát a döntést nem determinálja a személyes hit-vágy komplexumom, akkor a döntésem nem egyedül saját magamon múlik, hanem a véletlenül is. Az ilyen döntést nem lehet levezetni a korábbi hit-vágy komplexumomból, ezért nem is az enyém.

Ugyanakkor a determinizmus doktrínájának segítségével magyarázni tudjuk, hogyan tekinthetjük sajátjának az ágens tettét. Hiszen ha az univerzum eseményei csak egyféléképpen játszódhatnak le, akkor minden tettet, melyet végrehajtok, *saját* személyes élettörténetem határoz meg. Éppen ezért értelmezhetjük a tetteket úgy, mint amelyek az enyéme. Ahogy Huoranszki Ferenc fogalmaz: *„A szabadság feltételezi a determinizmus igazságát. Hiszen hogyan beszélhetnénk szabad cselekvésről anélkül, hogy feltételeznénk: akaratunk kauzálisan szükségszerűsíti tetteinket? Ha nem így volna, megfontolásaink és döntéseink nem befolyásolhatnák azt, hogy mit teszünk. A pusztán véletlenül*

2 Lewis lokális kompatibilizmus elmélete képes összeegyeztetni az alternatív lehetőségeket és a determinizmust. (Lewis: 1981) Bírálataát ld. Beebe (2003) és Huemer (2004)

3 O'Connor, Timothy: „Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views”, és Inwagen, Peter van: *An Essay on Free Will*, 126-27 és 142-48. o. és Huoranszki, Ferenc: „Szabad akarat és természeti törvény”, és Nelkin, Dana K.: „The Consequence Argument and the Mind Argument”

*múlna, hogy ha úgy döntünk, nem fogunk elutazni Rómába, akkor nem is utazunk el. Ha a kauzális szükségyszerűségként értelmezett determinizmus tézise nem áll, rejtély, hogy döntéseink miként okozhatják cselekedeteinket.*⁴ (ld. még Hume⁵) Ezen intuíció mellett az „Erős kompatibilizmus” fejezetben fogok érvelni.

Tehát ha az alternatíva-feltétel megköveteli az indeterminizmust, azonban az indeterminizmus összeegyeztethetetlen a szabadság autonómia-feltételével, akkor az indeterminizmus összeegyeztethetetlen a szabadsággal. Ugyanakkor, ha az autonómia-feltétel megköveteli a determinizmust, és a determinizmus összeegyeztethetetlen az alternatív lehetőségekkel, akkor a determinizmus összeegyeztethetetlen a szabad akarattal. Így már világosan látható, hogy a „másként is cselekedhetett volna” és az autonómia-feltétel összeegyeztethetetlen. Egy hasonlattal élve, a szabad akarat fogalma végső soron éppolyan képtelen feltételeket hordoz magában, mint a négyszögletű köré. *A szabadság két feltétele nem fér össze*, mivel a szabad akarattal rendelkező ágenstől azt várjuk el, hogy „önmagától kellett volna másként cselekednie”. De ha „önmagától cselekedett”, akkor nem cselekedhetett volna másként. S ha „cselekedhetett volna másként”, akkor nem tudjuk megmagyarázni, hogy mi miatt cselekedett másképpen.

Amennyiben igazam van, és a szabad akarat fogalma az előbbi alternatíva- és autonómia-feltételekkel definiálható, akkor a teljes szabad akarat fogalmat nem képes sem a kompatibilista, sem pedig az inkompatibilista álláspont egészében megragadni, mert ez elvileg lehetetlen. Az pedig, hogy valaki kompatibilista vagy inkompatibilista filozófiai elkötelezettséget vállal, azon múlik, hogy melyik feltételt – az alternatív lehetőségek feltételét vagy az autonómiát, azaz önmagától cselekvést – véli fontosabbnak. Tanulmányomban azt kísérlem meg kimutatni, hogy a Frankfurt-típusú példák meggyőző ereje azon múlik, hogy valakinek kompatibilista, vagy inkompatibilista intuíciói vannak. Mivel a szabad akarat fogalma ellentmondásos, és a két szükséges feltétel egyidejű fenntartása lehetetlen, a Frankfurt-példák akkor sikeresek, ha a kompatibilista intuíció szerint az autonómia-feltételt véljük fontosabbnak a felelősség szempontjából. Ugyanakkor, ha valaki inkompatibilista, akkor a Frankfurt-típusú példák nem magyarázzák jól a morális felelősséget. John Martin Fischer ezt megfogalmazta már, azonban nem érvelt mellette.

Néhányan feltételezik, hogy a morális felelősség-tulajdonításhoz az alternatív lehetőségek irrelevánsak, pusztán a [Frankfurt típusú] példák eredménye miatt. Nem tudom, hogyan lehet az alternatív lehetőségek irrelevanciája mellett érvelni, mindazonáltal intuitíve mindig is meggyőzőnek találtam az irrelevancia állítást. Amikor Louis Armstrongtól megkérdezték, hogyan határozná meg, hogy mi a jazz, állítólag így válaszolt, „Ha már

4 Huoranszki Ferenc: *Modern Metafizika*, 302. o.

5 Hume, David: *Értekezés az emberi természetről*, III. könyv 1. szakasz 532-533. o. és 2. szakasz 539. o.

megkérdezted, akkor sose' fogod tudni" Nekem is ezt kell mondanom: Ha már megkérdezted, hogy a Frankfurt-típusú példák hogyan mutatják ki az alternatív lehetőségek irreleváns mivoltát a morális felelősség vonatkozásában, „akkor sose' fogod tudni.”⁶

Dolgozatomban azt kísérlem meg kimutatni, hogy a szabad akarat fogalmának ellentmondásos mivolta miatt nem lehet a Frankfurt-példákat sem végérvényesen igazolni, sem cáfolni. Ezeknek a példáknak a sikeressége csak azon múlik, hogy kompatibilisták vagyunk-e vagy sem.

II. Frankfurt-stílusú példák és morális felelősség

Természetes azt gondolni, hogy a morális felelősség-tulajdonításhoz – ahhoz hogy valakit dicsérijünk, vagy vádoljunk – szükséges feltétel, hogy az ágens „másként is cselekedhetett volna”. Úgy gondoljuk, hogy felelős vagyok azért, mert megbuktam a vizsgámon, ha felkészülhettem volna rá, azaz másként is cselekedhettem volna. Így, ha a determinizmus igaz, akkor nem cselekedhettem volna másként, tehát nem vagyok felelős a tettemért. Úgy tűnik tehát, hogy ha a determinizmus igaz, akkor nem lehetek felelős azért, hogy megbuktam. Ezzel szemben Harry Frankfurt híres cikkében az „Alternatív lehetőségek és a morális felelősség”-ben⁷ ellenpéldával szolgál, amely azt hivatott bemutatni, hogy nincs szükség az alternatív lehetőségekre ahhoz, hogy az ágensnek morális felelősséget tulajdonítsunk. Mielőtt ellenvetéseit ismertetné, Frankfurt először világosan megfogalmazza a bírálni kívánt elvet:

Az alternatív lehetőségek elve – ALE (*the principle of alternate possibilities*):

Egy személy csak akkor felelős morálisan azért, amit tett, ha másként is cselekedhetett volna.⁸

Frankfurt azt állítja, hogy vannak olyan körülmények, amelyekben az ágens egy bizonyos módon cselekszik, és nem is cselekedhet másként, mégis felelősnek tartjuk azért, amit tesz. Ha igaza van, ez azt bizonyítja, hogy az ALE nem szükséges a morális felelősség tulajdonításához. Lássunk egy példát erre. (Ez a gondolat kísérlet nem Frankfurttól származik, hanem Eleonore Stump⁹-tól, és az eredeti Frankfurt-példa egy javított változata. Azért ezt a példát mutatom be, hogy néhány triviális ellenvetést idejekorán megválaszolhassunk.)

6 Fischer, John Martin. „Responsibility and Frankfurt-type examples”, 292. o.

7 Frankfurt, Harry: „Alternate Possibilities and Moral Responsibility”

8 Frankfurt, Harry: „Alternate Possibilities and Moral Responsibility”, 829. o.

9 Stump, Eleonore: „Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities”, 76-77. o.

Tegyük fel, hogy egy Grey nevű idegsebész, azt akarja Jones nevű páciensétől, hogy a következő választásokon a republikánusokra szavazzon. Greynek birtokában van egy ún. „neuroszkóp”. Ez az apró szerkezet képes arra, hogy feltárja Jones szándékait, valamint hogy olyan idegpályákat stimuláljon az agyában, amelyek egy bizonyos döntés meghozatalát eredményezik. Tehát miután Grey beépíti ezt a chipet Jones agyába, akkor tudni fogja, hogy páciense mit akar, és képes lesz irányítani az akaratát. Ha Grey az „a, b, c” idegi folyamatot észleli, akkor ez azt mutatja, hogy Jones a republikánusokra szeretne szavazni; hívjuk ezt „R” szekvenciának. Ugyanakkor, ha „x, y, z” idegi folyamatot látja, az azt jelenti, hogy Jones azt a döntést fogja meghozni, hogy a demokráciára szavaz; hívjuk ezt „D” szekvenciának. Mivel Grey azt a döntést szeretné meghoztatni Jones-szal, hogy a republikánusokra szavazzon, ezért bármikor az „x, y, z” idegi folyamatot látja, akkor közbeavatkozik, és kiváltja az „a, b, c” sorozatot, ezzel biztosítja a republikánusokra való szavazást.

Jones-nak nyilvánvalóan nem voltak alternatív lehetőségei, elkerülhetetlenül a republikánusokra szavazott. Felelős-e Jones azért, hogy a republikánusokra szavazott, még akkor is, ha egy pillanatig sem volt képes arra, hogy ezt elkerülje? A kérdésre a választ alapvetően intuíciónk adják meg, és legtöbbször *igen*mel válaszol. Egy másik példán talán még élesebben látjuk ezt. Ebben Grey nem a republikánusokra voksolást biztosítja a neuroszkóppal, hanem egy személy, White meggyilkolását.¹⁰ A körülmények azonosak maradnak az előbbi példával, csak hogy ebben az esetben Grey White megölését szükségszerűsíti. Ez esetben sem kell beavatkoznia a neuroszkópnak, és Jones saját indokainál fogva, *önmagától* gyilkolja meg White-ot. Felelős Jones a gyilkosságért? Aligha akadnak olyanok, akik nemmel válaszolnának.

Widerker¹¹ felhoz egy érvet Stump ellen, és rámutat arra, hogy az ágens képes visszautasítani az „a, b, c” vagy „x, y, z” mintázatot, egy más agyi állapottal. (Pontosabban Stump példája nem tartalmazza, hogy Jones-nak mindenképpen szavaznia kell.) Jones dönthetett volna úgy is, hogy nem megy el szavazni. Ezáltal birtokában van a képesség, hogy „a, b, c” és „x, y, z” nem-fennállását biztosítsa. Így ha a neuroszkóp csak a „D” szekvenciára érzékeny, akkor egy másik szekvenciával kivédhető „R” szekvencia elkerülhetetlensége. Ezt az ellenvetést azonban könnyen tudom orvosolni. Javaslom, hogy Grey neuroszkópja ne csak az „x, y, z” mintázatra legyen érzékeny, hanem a következő módon működjön: Amennyiben az „R” szekvenciától bármilyen eltérő idegi mintát detektál a neuroszkóp, akkor közbeavatkozik és kiváltja az „a, b, c” sorozatra, ezzel biztosítja a republikánusokra való szavazatot. Így természetesen Widerker kritikája nem állja meg a helyét és Jones nem tud tartózkodni a szavazástól. Mindazonáltal,

10 Frankfurt eredeti példájában is egy gyilkosság az elkerülhetetlen tett. A különbség pusztán annyi, hogy a neuroszkóp már egy teljesen meghozott döntést ír felül, és nem, mint Stump példájában a kezdeti idegi jeleket befolyásolja.

11 Widerker, David: „Responsibility and Frankfurt-type Examples”, 326. o.

ha a neuroszkóp Grey döntésének megfelelő „R” szekvenciát érzékeli, akkor inaktív marad, és nem avatkozik közbe. Tétélezzük továbbá fel, hogy Jones a választások alatt egyetlen alkalommal sem adta jelét, hogy a demokratákra akarna szavazni, majd magabiztosan a republikánusokra adta le a voksát. Így a neuroszkóp nem játszott szerepet Jones döntésében, és *önmagától* szavazott a republikánusokra.

Ha a Frankfurt-típusú példák meggyőzőek, akkor a morális felelősség-tulajdonításhoz nincs szükség az alternatív lehetőségekre. Továbbá, a morális felelősséget a szabad akarat fogalmának nem az alternatíva-feltétele alapozza meg, hanem az autonómia-feltétel. Amennyiben Frankfurt és az ALE-t támadó kompatibilista filozófusok nem tévednek, akkor, ha a világ determinisztikus, és az univerzum eseményfolyama csak egyféleképpen játszódhat le, akkor felelősek vagyunk tetteinkért.

Ezt talán nehéz lehet elfogadni, hiszen szabadságon mégiscsak valamiféle kontrollt szoktunk érteni. Látszólag a determinizmus nem engedi meg a kontroll lehetőségét, hiszen nem én döntök idegi eseményeim, akaratom és mentális életem felett, hanem a természettörvények és a múlt együttese. Bár mindegyik mentális eseményem az enyém, abban a tekintetben, hogy az én fejemben van, valamely kontrollra szükség van a morális felelősség-tulajdonításhoz. Így ha a természeti törvények határozzák meg, hogy mi van az elmémben, akkor nem rajtam múlik, hogy miben hiszek, vagy mire vágyom. Tehát, ha a morális felelősséghez valamilyen kontroll jelenlétét várjuk el, akkor szükséges egy olyan irányításfogalmat definiálni, amely képes számot adni arról, hogy miért tartjuk Jonest felelősnek egy alternatívák nélküli vagy determinált szituációban. A következőkben bemutatom John Martin Fischer¹² kísérletét egy ilyen irányítás-fogalom kimunkálására, majd elemzését a Frankfurt-típusú példákról.

III. A szabadság csírái

A kérdés tehát az, hogy miért tűnnek meggyőzőnek a Frankfurt-típusú példák, ha egyszer szükségesnek tartunk valamilyen kontrollt a morális felelősséghez. Fischer célja, hogy olyan kontrollfogalmat vezessen be, amely összefér a Frankfurt-típusú példákkal. Bemutat egy esetet, amelynek segítségével képes példázni a cselekvésekhez tartozó két fajta kontroll-fogalmat.

Képzeljük el a következő esetet, amelyet a továbbiakban nevezünk a *megbütykölt autó* példájának: az autót vezetve t_1 -kor egy elágazáshoz érkezem, majd jobbra fordítom a kormánykereket, és jobbra fordulok a sarkon. Ezután folytatom az utam a megszokott módon. Mindeközben, tudtomon kívül, az autómiban volt egy olyan me-

¹² Fischer, John Martin: „Responsibility and Alternative Possibilities”

chanizmus,¹³ amely pontosan t_1 -kor működéskébe lépett. Ez a mechanizmus mindenképpen megakadályozta volna, hogy t_1 -kor a kormánykerék balra forduljon.¹⁴

Ebben az esetben nem gondolnánk azt, hogy nem én vezettem az autót, és azt sem, hogy nem miattam fordult jobbra. Azonban mégsem kanyarodhattam volna másfelé, csakis jobbra. Az ilyesfajta kontrollt nevezi Fischer vezérlő kontrollnak (*Guidance Control*). A *vezérlő kontroll* olyan befolyás tetteink felett, amely nem igényli az alternatív lehetőségek meglétét. Vezérlő kontrollom van a tetteim felett akkor, ha a tettet, amelyet végrehajtok, *magamtól* teszem meg, ha saját indokaim vezetnek. A vezérlő kontroll elégséges oka az autó jobbra kanyarodásának. A vezérlő kontroll nem más, mint indok egy tett végrehajtására. A *regulatív kontroll* (*Regulative Control*) ugyanakkor olyan irányítás, amelynek szükséges feltétele az alternatív lehetőségek megléte. Amennyiben regulatív kontrollal bírok, úgy jobbra és balra is elfordíthattam volna az autó kormányát. A regulatív kontroll tehát megegyezik a hétköznapi értelemben vett irányítás-fogalmunkkal. Érdeemes megjegyezni, hogy a regulatív kontroll magában foglalja a vezérlő kontrollt. Végső soron a regulatív kontroll nem más, mint kontroll a vezérlő kontroll felett, abban az értelemben, hogy az ágens, amennyiben regulatív kontrollal bír, dönthet úgy, hogy megteszi vagy nem a vezérlő kontroll által meghatározott tettet. Az előbbi autós példában, volt vezérlő kontrollom, de nem volt regulatív kontrollom.

Fischer azt állítja, hogy a morális felelősség-tulajdonításhoz nem szükséges a regulatív kontroll, hanem a vezérlő kontroll is elégséges. Tehát minden esetben beszélhetünk vezérlő kontrollról, amikor indokai által egy bizonyos akarat vezérli a tettet. Mindazonáltal egy tett felett az ágensnek lehet vezérlő kontrollja még akkor is, ha nincs módjában elkerülni azt a bizonyos tettet. Így világosan megkülönböztethetjük a tetteinkhez tartozó irányítás-fogalom két fajtáját. Azt az irányítást, amely vezérli a tettet, és azt, amellyel az ágens választ a lehetőségek közül. Ez a két kontroll nyilvánvalóan különbözik egymástól.

A legfontosabb kérdés, hogy az akarat, amely csak a vezérlő kontroll szerint irányítja a tettet alapja lehet-e a morális felelősségnek. Képzeld el, hogy azért késtem le egy fontos találkozót, mert jobbra kanyarodva a hosszabb utat választottam. Ha balra kanyarodtam volna, akkor biztosan nem késem le a randevút. Bár sosem volt birtoomban a képesség, hogy balra forduljak, mégis aligha mondanánk, hogy nem vagyok felelős a késésért. Ezek szerint tehát, akkor is felelős lehetek egy tettetért, ha nem tudom elkerülni, de magamtól hajtom végre. A morális felelősség-tulajdonításhoz tehát nem

13 Fischer eredeti példájában az autó elromlik, és emiatt nem fordulhat balra. A példát a későbbi fejlemények könnyebb érthetősége miatt változtattam meg.

14 Fontos megjegyezni, hogy ez az autóba épített szerkezet csak a balra kanyarodást képes megakadályozni. Hiszen ha t_1 -ben azt is garantálná, hogy ne tarthassam egyenesben a kormányt, akkor nem én fordítanám el a kormánykereket jobbra, hanem a szerkezet. (Tehát az autó jobbrafordulásának csak én vagyok az oka, és ennél fogva nem túldeterminált.)

szükséges a regulatív kontroll, elég, ha vezérlő kontrollal rendelkezem. Felelős vagyok, ha volt indokom megtenni cselekedtem és aszerint is cselekedtem.

Fischer amellett, hogy alapvetően támogatja a Frankfurt-stílusú kompatibilizmust felhívja a figyelmünket egy fontos nehézségre, amely szükségszerűen együtt jár a Frankfurt-típusú példákkal. Az összes ilyen példában megtalálható egy olyan esemény, amely alternatív lehetőségként értelmezhető. Ezt hívja Fischer a „szabadság csírájának” (*flicker of freedom*). Idézzük fel Stump Frankfurt-példáját. A kontrafaktuális beavatkozó akkor lép közbe, ha az „R” szekvencia helyett a „D”-re utaló „x, y, z”-t detektálja. Tehát, amikor a neuroszkóp észleli az „x” mintázatot, az „a” mintázat helyett, akkor beavatkozik, és „x”-et átírja „a”-ra, amelynek okán Jones a republikánusokra szavaz. Fischer ezt az apró eseményt, az „x” mintázat jelenlétét hívja a szabadság csírájának. Szükségszerű, hogy minden Frankfurt-példában van ilyen csíra, hiszen Grey csak „x” mintázat jelenlétére reagálhat. Ezért „x”-et Grey nem tudja kiküszöbölni. Így ez az esemény a szabadság csírája. Ha minden Frankfurt- esetben legalább¹⁵ ilyen apró csíra van, akkor nem állíthatjuk, hogy ezekben a példákban teljesen hiányzik az alternatív lehetőség. Ugyanis, ha megjelenik a kontrafaktuális eseménysorban egy szabadság csíra, akkor az már különbözik az aktuális szekvenciától. Így „x” jelenléte alternatív lehetőséget jelent, még akkor is, ha azt csírájában elfojtja a neuroszkóp.

E jelenség alapján valaki amellett érvelhetne, hogy minden Frankfurt-példában rábukkanunk az alternatív lehetőségekre. Továbbá ez a stratégia arról kíván meggyőzni, hogy a példákban nem az „önmagától cselekedett”-ért (autonómiáért) tartjuk felelősnek az ágenst, hanem ez az aprócska szabadság csíra a morális felelősség-tulajdonítás alapja. A szabadság csírája ugyan nem képes megalapozni, hogy Jones ne a republikánusokra szavazzon, de képes megalapozni, hogy Jones legalább megpróbálhatta volna elkerülni, hogy („a”) a republikánuskora szavazzon. Így aztán – érvelhet az inkompatibilista – Jonest azért tartjuk felelősnek, mert nem is kísérelte meg, hogy ne a republikánusokra szavazzon, miközben a kontrafaktuális beavatkozó mellett is lehetősége volt arra, hogy *elkezdjén* más döntést hozni. Így az inkompatibilista csíra-párti filozófus (*Flickerist*) ragaszkodhat ahhoz, hogy a felelősség a Frankfurt-példákban is az alternatív lehetőségekben gyökeredzik. Ezért a Frankfurt-példák nem igazolják az ALE hamisságát. Az ALE implikálja az indeterminizmust, és mivel minden Frankfurt-példában szükségszerűen van csíra, így az „garantálja, hogy a cselekedetet ne külső tényezők határozzák meg.”¹⁶ Ez azzal a következménnyel jár, hogy tulajdonképpen minden Frankfurt-példa indeterminisztikus közegben játszódik le, és így nem képes igazolni a determinizmus és a morális felelősség összeegyeztethetőségét.

15 Természetesen az aktuális, és nem csak a kontrafaktuális, eseménysorban is van „csíra”, csak hogy az aktuális sorozatban nem szakítják meg, és az ágensben kifejlődik saját döntése: a republikánusokra való szavazás. Azonban „a” mintázat is ugyanolyan apró csíra, mint „x”.

16 Della Rocca, Michael: „Frankfurt, Fischer and Flickers”, 102. o.

Fischer, ezzel szemben, a Frankfurt-példák sikeressége mellett érvel, s a következőképpen válaszol a csíra-párti filozófusoknak. Még ha a szabadság csírája stratégia helytálló is, az ilyen alternatív lehetőségek nem elégségesek a morális felelősség-tulajdonításhoz. Hiszen hogyan is tehetné Jones morálisan felelőssé az ilyen apró alternatív lehetőség? Rendkívül intuícióellenes volna azt állítani, hogy pusztán néhány tudattalanul tüzelő neuron („x”) avagy egy tudatelőttés gondolat az alapja a morális felelősség-tulajdonításnak. Amikor ugyanis Jones-ban megszületőben van a döntés, hogy nem öli meg White-ot, akkor ez a tudatelőttés gondolat valamilyen neuron-mintaként („x”) valósul meg. A neuroszkóp ezen a szinten képes beavatkozni és megváltoztatni az öntudatlan idegi folyamatot („a”-ra). Ugyanakkor a nem tudatosított „x” mintázat *azonosítható*¹⁷ egy tudatelőttés döntéskézdeménnyel. Ez lehet például Jones valamilyen rossz érzése White meggyilkolásának tervével kapcsolatban. Ekkor beavatkozhat a neuroszkóp és emiatt Jones úgy véli, hogy úgy döntött, mégiscsak megöli White-ot. (Azonban ne feledjük a Frankfurt-féle forgatókönyvben a neuroszkópnak nem kell beavatkoznia, mivel Jones *sa-ját magától* dönt White meggyilkolása mellett.) Fischer azt állítja, hogy kontraintuitív azt gondolni, hogy egy ilyen csíra – nem tudatosított tüzelésmintázat, avagy egy tudatelőttés gondolat – alapja lehet a morális felelősségnek. Az ilyen csírák szükségesek, de nem elégséges feltételei a vádolhatóságnak és dicsérhetőségnek. Az általános nézet az, hogy egy ágens akkor felelős, ha megfontolja a jövőbeli cselekedeteit és egy mentális tervet készít a tetteről. Ezért a mentális tervért felelős az ágens, és nem néhány kósa neuron vagy tudatelőttés gondolat miatt. A szabadság csírája stratégia nem ad számot erről a tervről, a csíra apróbb, nem egy teljes cselekvési terv, így nem is elégséges a morális felelősséghez. A szabadság csírája nem elég robusztus a morális felelősség-tulajdonításhoz.

Ugyanakkor erre a csíra-párti (Michael Della Rocca) azt feleli, hogy nem az számít, milyen robusztus az alternatív lehetőség. Sokkal fontosabb azt látni, hogy a Frankfurt-példákban is megtalálhatóak az alternatív lehetőségek, következésképpen a Frankfurt-esetek indeterminisztikusak. Ezért aztán az ilyen példák nem igazolják, hogy alternatív lehetőségek nélkül is tulajdonítunk morális felelősséget. Michael Della Rocca¹⁸ ehhez hozzáteszi, hogy bár meggyőzőnek tűnik Fischer azon állítása, hogy a csíra túl apró a morális felelősség-tulajdonításhoz, azonban ezt nem alapozza semmi másra, csakis az intuíciókra. Della Rocca szerint ez nem tekinthető erős érvek az ALE ellen. S bár Fischer válasza intuitíve meggyőzőnek hathat, azonban explicit érveléssel mégsem szolgál az ALE ellen.

Nos, azt gondolom, szolgálhatok Fischer nevében egy válasszal. Azt javaslom, hogy ha elfogadjuk, hogy a csírák túl apróak ahhoz, hogy a morális felelősség alapját képez-

17 Ez ugyan elmefilozófiai kérdés, viszont azt gondolom, hogy valamilyen szupervenienca relációt kell elképzelnünk.

18 Della Rocca, Michael: „Frankfurt, Fischer and Flickers”, 103. o.

zék, akkor nem marad más lehetőség, mint hogy azt állítsuk, a morális felelősséget az autonómia-feltétel alapozza meg. Ez a válasz nem azt mutatja ki, hogy miért tűnik intuitíve meggyőzőnek, hogy a csíra túl apró a morális felelősséghez, hanem, hogy Fischer ezen intuícijára alapozva megfogalmazhat egy érvet az autonómia-feltétel mellett, s ezzel egy implicite ellenvetést az ALE-vel szemben. Amennyiben alapvetően úgy véljük, hogy a morális felelősséget az autonómia-feltétel alapozza meg, akkor nem is kell a csírák relevanciája ellen érvelnünk, hiszen az már eleve irreleváns. Fischer kompatibilista, így számára az alternatíva-feltétel eleve nem fontos komponens. Mint ahogyan korábban bemutattam, az autonómia-feltételből logikailag következik az alternatíva-feltétel tagadása, ezért ha a szabadság két feltételének összeegyeztethetlensége melletti érvm helyes, akkor Fischer kiinduló feltevéséből eleve következik az ALE hamissága.

Mindazonáltal hadd keljek Della Rocca védelmére is. Fischerrel szemben a következő módon lehetne érvelni. A csíra-párti kifejtheti a következőt: A Frankfurt-példában szereplő tényleges eseménysorozatban is jelen volt a szabadság csírája; Jones elindulhatott volna a másik döntés felé vezető úton. Azonban, mivel Jones aktuális akaratkezdeménye megfelelt Grey szándékainak, Grey nem avatkozott be. Így a csírákat a neuroszkóp hagyta egy teljes döntéssé fejlődni. Éppen a szabadság csírájának megléte miatt tartjuk Jonest felelősnek, ti. nem is kísérlete meg nem meggyilkolni White-ot, miközben erre a próbálkozásra volt lehetőség. Tehát nem azért tartjuk felelősnek, mert önmagától döntött White megölése mellett. A Della Rocca-t támogató javaslatom pedig akkor sikeres, ha eleve az alternatíva-feltételt fogadjuk el. Így pedig nyilvánvalóan következik, hogy a morális felelősséghez szükséges, hogy az ágens legalább megpróbálhasson mást tenni.

Mindkét érv, Fischeré és a csíra-pártié is, meggyőzőnek tűnik. Erre mondja Fischer azt, hogy a vitában „dialektikus patthelyzet” állt elő. Amennyiben intuíciónk azt sugallják, hogy ahhoz, hogy Jonest morálisan felelősnek gondoljuk „legalább meg kellett volna próbálnia nem megölni White-ot”, úgy feltehetnénk a kérdést, *hogyan kellett volna ezt megkísérelnie*. S mással nem is válaszolhatnánk erre a kérdésre csak úgy, hogy „magától”. Ha ennek megfelelően azt mondjuk, hogy „önmagától kellett volna másként cselekednie”, akkor viszont nyilvánvaló ellentmondáshoz jutunk. Mivel ha „önmagától” cselekszik, akkor nincs módjában másként cselekedni, mivel – ahogyan azt tanulmányom elején bemutattam – ez a feltétel a determinizmust involválja. Tehát egyszerre várjuk el Jones-tól, hogy döntése determinisztikus folyamat legyen, és hogy indetermnisztikus folyamat is legyen.

Ezen a ponton plauzibilissé válik a tézis, amely mellett érvelni szándékozom, jelsül a Frankfurt-példák meggyőző ereje lényegében azon múlik, hogy kompatibilista vagy inkompatibilista intuíciónk vannak. A kompatibilisták szemében intuíciónle-

nes elfogadni, hogy néhány öntudattalanul tüzelő neuron avagy tudatelőttés gondolat a morális felelősség alapja lehet. Számukra az autonómia-feltétel a fontosabb komponense a szabad akaratnak. A kompatibilisták szerint az ágens vélekedései, személyisége, tudatos döntése kell, hogy megalapozza a morális felelősséget, és nem néhány kósza idegi jel vagy tudattalan lelki jelenség. Ugyanakkor az inkompatibilista szerint az a legfontosabb, hogy az ágensnek legyenek alternatív lehetőségei, mivel egyszerűen nem szabad az, aki csak egyféleképpen tud cselekedni. Legyen bármilyen rövid is az alternatív szekvencia, de az ágensnek legalább lehetősége kell, hogy legyen elkezdni másként cselekedni, ahhoz, hogy morálisan felelős lehessen. Mint korábban láttuk ez a két feltétel ellentmondásos, így egyszerre tarthatatlan. Minden csak azon múlik, hogy a szabad akarat melyik komponensét véljük fontosabbnak. Így ha az autonómia-feltételt tartjuk relevánsabbnak a morális felelősség-tulajdonsághoz, akkor a Frankfurt-példák perdöntőek.

Tegyük fel a csíra-pártiakkal szemben, hogy a morális felelősséghez nem szükséges feltétel a regulatív kontroll. Fischer másfelől azonban elismeri, hogy az eredeti Frankfurt-példák nem zárják ki teljesen az alternatív lehetőségeket, csíra ugyanis mindig van. Így azonban diszanalógia mutatkozik a tökéletesen determinált univerzum eseményei és a Frankfurt-példák elkerülhetetlen cselekedetei között: a teljességgel determinisztikus univerzumban egyáltalán nincs csíra, míg a Frankfurt-esetek mindegyikében van. A legfontosabb kérdés az, hogy egy teljességgel determinisztikus világban a vezérlő kontroll lehet-e alapja a morális felelősségnek. Pontosabban a morális felelősség fenntartásához „szükséges-e ragaszkodni a determinizmus hamisságához?”¹⁹ Frankfurt eredeti célja az volt, hogy bemutassa az ALE nélküli morális felelősséget. Amennyiben nem tartjuk a szabadság csíráját relevánsnak a morális felelősséghez, akkor a vezérlő kontroll alapja lehet a vádolhatóságnak és dicsérhetőségnek egy tökéletesen determinált világban.

Fischer azzal érvel a kompatibilizmus mellett, hogy ha a világról ki is derül, hogy teljességgel determinisztikus, akkor is *emberek, személyek* maradunk.²⁰ Nem fog semmi megváltozni, továbbra is felelősnek fogjuk egymást tartani a tetteink miatt. Bizonyos lelki jelenségeink – mint például a kreativitás – vagy a döntéseink magyarázatához szükség van a determinisztikus leírásra. Ennek fényében miért kellene az inkompatibilista intuíció mellett döntenünk? Nem nyernénk semmit egy indeterminisztikus világgal. Továbbá, a vezérlő kontroll miatt nincs indokunk a morális felelősség és a determinizmus között inkompatibilitást feltételezni. Mindazonáltal vannak olyan filozófusok, akik számára a Frankfurt-példák elfogadhatatlanok, a következőkben az ő kritikájukat mutatom be.

19 Fischer, John Martin: „Responsibility and Alternative Possibilities”, 153-54. o.

20 Fischer, John Martin: „Responsibility and Alternative Possibilities”, 152. o.

IV. Frankfurt kritikussai

Ebben a fejezetben megvizsgálom a Frankfurt-típusú példák néhány olyan kritikáját, amelyek nem kijavítani kívánják a Frankfurt-típusú példák kompatibilista értelmezését, hanem inkompatibilista oldalról cáfolni akarják az ilyen példákat. Ezek a kritikák meggyőzőnek tűnnek, mégis azt állítom, hogy meggyőző erejüket nem a Frankfurt-típusú példák problematikus mivoltából nyerik, hanem abból az inkompatibilista intuíciónak, hogy a morális felelősséghez az alternatíva-feltétel a releváns. Mindazonáltal, e feltétel mellett az inkompatibilista szerzők nem érvelnek, ezért aztán ugyanannyira indokolt lehet az autonómia-feltételből származó intuíciónak elfogadni, s ezáltal az inkompatibilista ellenvetéseket figyelmen kívül hagyni.

1. Copp: *igazságtalan Frankfurt-példák*

Elsőként David Copp kritikáját mutatom be. Copp megkülönbözteti²¹ a felelősség három különböző fogalmát. Az „önmaga általosság” (*ownership*), „válaszra-érdemesség” (*response-worthiness*) és a „kárhoztathatóság” (*blameworthiness*) fogalmát. Az „önmaga általosság” és a „válaszra-érdemesség” fogalmát nem fogom tárgyalni, mert ez Copp érvének bemutatásához szükségtelen. Copp elismeri, hogy nincs szükség az alternatív lehetőségekre, amennyiben a Frankfurt-szituációkban a felelősséget az „önmaga általosság” vagy a „válaszra érdemesség” szerint értelmezzük. E két fogalmat nem részletezi Copp, ellenben kiköti, hogy a felelősség hétköznapi értelmét csak a kárhoztathatóság fogalma fedi le. Továbbá azt állítja, hogy a morális felelősség kárhoztathatóság olvasata szerint a Frankfurt-példák nem érvénytelenítik az ALE-t. Copp emellett érvel, hogy a felelősség kárhoztathatóság olvasata az alapja a morális megítéléseinknek. Érvének központi eleme az általa „a maximának” nevezett tézis, miszerint „a *kellés* implikálja a *képességet*” (*The Maxim: „ought” implies „can”*) A maximából pedig, állítja Copp,²² következik az ALE. Az érv a következő (S az ágens, A pedig a tett jele):

1. S akkor és csak akkor vádolható A tettért, ha S-től elvárt az összes morális követelmény szerint, hogy ne tegye meg A-t. \equiv (kell)
2. S-től akkor és csak akkor várható el az összes morális követelmény szerint, hogy ne tegye meg A-t, ha S másként is cselekedhetett volna, mint A. \equiv (képes)
3. S akkor és csak akkor vádolható A tettért, ha S másként is cselekedhetett volna, mint A. \equiv (ALE)

21 Copp, David: „Defending the Principle of Alternate Possibilities: Blameworthiness and Moral Responsibility”, 442. o.

22 Copp, David: „Ought’ implies ‘can’ and the derivation of the Principle of Alternate Possibilities”, 69. o.

Könnyű belátni, hogy a maximából levezethető az ALE. Az 1. premissza a „kellés”-t jelenti, a „képességet” pedig a 2-es. Így ha a maxima igaz, akkor csak olyasmi várható el az ágenstől, amire képes. A maxima és a Frankfurt-példák összeegyeztethetetlenek, mivel minden Frankfurt-példa olyan, hogy azokban az ágens nem tud másként cselekedni. Ezért minden Frankfurt-példában igazságtalan olyasmit elvárni az ágenstől, amire az képtelen. A Frankfurt-típusú példák tehát félrevezetőek. A maxima elfogadása a Frankfurt-példák visszautasítását vonja maga után. Copp szerint „A maxima önmagában is meglehetősen erős intuitív plauzibilitással bír.”²³ Majd azzal folytatja, hogy „A maxima, úgy tűnik magyarázza az intuíciónkat az ilyen példákról”²⁴ Későbbi cikkében Copp nem csak az intuíciónkra apellálva kívánja a maxima helytállóságát bemutatni, hanem szolgál két érveléssel is a maxima mellett:

A méltányossági érv:

Igazságtalan lenne elvárni egy személytől, hogy olyasmit tegyen meg, amit nem képes végrehajtani. (...) *Egy adekvát morális elmélet implikálná, hogy egy személytől teljes morális értelemben, csak akkor elvárható, hogy megtegyen valamit, ha képes is azt megtenni. A helyes morális követelmények olyasmit várnak el az ágenstől, amit képes is megtenni.*

Az erkölcsi követelmények cselekvés-irányító szerepét igazoló érv:

A morális követelmények voltaképpen vezetnek a tetteket. Ez annyit jelent, hogy vezetnek az ágens döntéseit az alternatívák között. A teljes követelmények megkülönböztetik az ágens alternatíváit, olyan lehetőségekként, amelyeket szabadságában áll megtenni, és amelyeket nem. Annak ismerete, hogy mi morális követelmény, képessé teszi az ágenst arra, hogy megengedhető tettet válasszon az alternatívái közül. *Egy adekvát elmélet implikálná, hogy az ágenstől teljes morális értelemben csak akkor elvárható, hogy A-t tegye, ha képes is megtenni A-t.* Ugyanakkor a morálisan megengedett lehetőségek nem azonosak az alternatív tettekkel, mivel egy személy alternatívái egy adott pillanatban azok a dolgok, amelyeket képes akkor megtenni. Így ha egy személytől teljes morális értelemben elvárható, hogy ne tegye meg A-t, akkor is, ha nem volt képes elkerülni A-t, mivel egy megengedhető tettet az ágens nem az aktuális alternatívái közül választja ki. Ezért *egy adekvát elmélet implikálná, hogy az ágenstől teljes morális értelemben csak akkor elvárható, hogy ne tegye meg A-t, ha képes is valami mást cselekedni A helyett.*²⁵

Copp utóbbi két érvelés központi eleme, hogy „*Egy adekvát teória implikálná, hogy az ágenstől teljes morális értelemben csak akkor elvárható, hogy A-t tegye, ha képes is megtenni A-t.*”

23 Copp, David: „Defending the Principle of Alternate Possibilities: Blameworthiness and Moral Responsibility”, 445. o.

24 Copp, David: „Defending the Principle of Alternate Possibilities: Blameworthiness and Moral Responsibility”, 446. o.

25 Copp, David: „‘Ought’ implies ‘can’ and the derivation of the Principle of Alternate Possibilities”, 71. o.

Mindazonáltal feltehetjük a kérdést, hogy miért kell ilyennek lennie egy ilyen teóriának. Copp nem érvel amellett, hogy miért igazságtalan elvárni olyasmit az ágenstől, amire képtelen. A fenti érvek valóban *erős intuitív plauzibilitással* bírnak *akkor*, ha inkompatibilisták vagyunk. Copp érvének intuitív ereje a hétköznapi szabadság-fogalmunkra támaszkodik, amelynek része az alternatíva-feltétel (és az autonómia-feltétel is). Ezért ha inkább inkompatibilisták vagyunk, és e feltétel számít fontosabbnak, a maxima érvényes elv. Így a hétköznapi intuícóra hivatkozni a maxima igazolásához kétélű fegyver, mert ebből az intuíciónál igazolhatjuk az autonómia-feltételt is. Copp tehát nem érvel az inkompatibilizmus mellett. Természetesen a Frankfurt-példák az inkompatibilista olvasat szerint egyáltalán nem meggyőzőek. Azonban ha az autonómia-feltételt véljük fontosabbnak, amely eleve kizárja az ALE-t, akkor Copp intuíciója illegitimé válik. Az autonómia-feltétel ugyanis eleve összeegyeztethetetlen az alternatív lehetőségekkel. S ha ezt a feltételt vesszük alapul, akkor számot adhatunk egy olyan adekvát morális elméletéről, amely implikálja, hogy az ágenst morálisan vádolhassuk egy olyan tettéért is, amelyet nem tudott volna elkerülni, de ő akarta azt végrehajtani.

2. Ginet: *illegitim Frankfurt-példák*

Carl Ginet²⁶ kritikája szerint a Frankfurt-stílusú példák nem konkluzívak, amennyiben Grey úgy közelíti meg, hogy ezekben a szituációkban sosem lehet biztos abban, hogy a neuroszkóp beavatkozása után Jones mégsem változtatta volna meg a véleményét. Tehát olyan Frankfurt-szituációt kell mutatni, amelyben az ágens hezitálhat döntése előtt, s ezért ki kell javítani a példákat. Ugyanakkor Ginet azt állítja, hogy az így kijavított Frankfurt-szituációk már nem állják alá az ALE-t. Tegyük fel, hogy Jones hezitál, hogy megölje, vagy ne ölje meg White-ot, majd hosszas mérlegelés után úgy dönt, nem öli meg. Ekkor Grey beavatkozik és kiváltja Jonesban azt a szándékot, hogy ölje meg White-ot. Ugyanakkor tudjuk, ha Grey nem avatkozott volna be, akkor később a White nem-megölésére vonatkozó szándékát Jones megváltoztatta volna, és mégis úgy döntött volna, hogy megöli White-ot. Annak érdekében, hogy az ilyen helyzeteket elkerüljük, ki kell javítani a Frankfurt-példákat:

Grey, hogy az ilyen eseteket elkerülje, kikalkulálja, hogy mi az a végső időpont, ameddig Jones hezitálhat, és ami után már nem lehet képes arra, hogy megölje White-ot. Ezt az időpontot nevezzük t_2 -nek. Ezután Grey úgy állítja be a neuroszkópot, hogy t_2 -ben biztosan beavatkozzon, ha úgy döntött Jones, hogy megöli White-ot, ha nem. Jones tehát t_0 -tól t_2 -ig szabadon hezitálhat White gyilkosságáról, ekkor még nem kény-

²⁶ Ginet, Carl: „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing”

szeríti semmi. Továbbá t_0 -tól t_2 -ig bármikor szabadon megölheti White-ot. Ez egyben azt is jelenti, hogy White t_3 -ban biztosan halott és így White halálának t_3 -ig való végrehajtására Jones-nak nincs alternatívája.

Frankfurt és Ginet példája a következő szempontokból rokon. A Frankfurt által sugallt intuíció, hogy Jones felelős a Ginet-példában is. Jones t_3 -ig felelős, akár végre akarta hajtani a tettét t_2 -ig, akár t_2 és t_3 között a neuroszkóp beavatkozása okozta a gyilkosságot. Mindkét esetben White t_3 -beli halála pre-emptíve túldeterminált²⁷ (*pre-emptive overdetermination*). Mindkét történetben t_0 -tól t_3 -ig van legalább egy oka White halálának. Mindkét példára igaz, hogy t_0 -tól t_3 -ig Jones számára nincs alternatívája annak, hogy White t_3 -ig meghal.

Ginet azt állítja,²⁸ hogy (1') Jones a t_1 -ben végrehajtott gyilkosságért felelős, mert *voltak cselekvési alternatívái*. Ha Jones t_1 -ben öli meg White-ot, akkor White t_3 -ban is halott. (2') Jones-nak t_2 és t_3 közt *nem voltak alternatívái, így felelősége sincs*. (3') Jones-nak a gyilkosság t_3 -ig való végrehajtásáért sincs felelősége, mert akármit is tesz, White t_3 -ig halott lesz. Tehát Jones White t_0 -tól t_3 -ig bekövetkező haláláig nem felelős, mert White halálának t_3 -ig való bekövetkezését *nem tudta volna elkerülni*. Ezért nem felelős White t_3 -ig bekövetkező haláláért, akkor sem, ha t_1 -ben megölte White-ot.

(1') és (3') együtt paradoxnak tűnik. A nehézség forrása, hogy a t_3 -ig tartó időszak része t_1 : Hogyan lehet Jones nem felelős a gyilkosság t_3 -ig történő bekövetkezéséig úgy, hogy t_1 -beli gyilkosságért – ami t_3 -ig tartó időszak része – felelős? Ginet válasza: „Az intuícióm az, hogy Jones nem felelős egy időben kevésbé specifikus szituációért, mivel adottnak véve Black (Grey) jelenlétét Jones nem tudja elkerülni, a gyilkosságot. Ugyanakkor felelős lehet egy időben specifikusabb tettetért, amelyet elkerülhetett volna.”²⁹ Ennek magyarázatához Ginet bemutat egy analógiát, amely a következő: „Én például felelős vagyok azért, hogy épp egy szobában ülök, de nem vagyok felelős azért, hogy egy egymillió mérföldnyi sugarú körön belül vagyok, amelynek a középpontjában a Föld van.”³⁰ Nincs alternatívája annak, hogy kívül legyen a körön, *ezért nem is felelős érte*. De van alternatívája kívül lenni a szobán, *ezért felelős is érte*. Jones tehát egy időben kevésbé specifikus szakaszért, a t_0 -tól t_3 -ig nem kell, hogy felelős legyen, míg egy specifikusabbért, a t_0 -tól t_2 -ig felelős. Másként: Azért felelős vagyok, ha holnap megölök valakit és az a személy holnapután halott. Azonban ennek az embernek az 1000 évvel későbbi haláláért nem vagyok felelős – mivel 1000 év múlva biztosan halott – ha megölöm, ha nem. Ha érvényes magyarázatnak fogadjuk el ezt az analógiát, és elismerjük, hogy

27 Egy *e* esemény pre-emptív túldeterminált akkor, ha amennyiben *a* nem váltja ki, akkor kiváltja *b*.

28 Ginet, Carl: „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing”

29 Ginet, Carl: „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing”, 406. o.

30 Ginet, Carl: „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing”, 406. o.

Ginet javaslata szerint szükséges kijavítani a Frankfurt-példákat, akkor az ilyen példák már nem mutatják ki az ALE szükségtelen mivoltát a morális felelősséghez.

Több indokom is van a Frankfurt-példák védelmére, amiért Ginet érvét nem találok meggyőzőnek. Az első ellenvetésem a Ginet-példával szemben, hogy az nem egy Frankfurt-helyzetet ír le. Ugyanis t_2 -tól t_3 -ig se alternatívája, se (vezérlő, se regulatív) kontrollja nincs Jones-nak. Ginet példájának t_2 -tól t_3 -ig terjedő időszakában semmi nincs, ami a felelősség alapja lehetne, így természetes, hogy t_3 -ig sincs felelőssége Jones-nak. A Frankfurt-példák lényege, hogy kimutassák, a vezérlő kontroll elégséges feltétele a morális felelősségnek, még az alternatívák hiányában is. A Ginet-féle példában nincs is vezérlő kontroll, így ezt a példát a következőképpen is át lehetne írni: ha Jones t_2 -ig nem lövi le, akkor White-ot t_2 -tól t_3 -ig elüti egy villamos. Ugyanis Jones-nak se vezérlő, se regulatív kontrollja nincs a villamos felett, ahogy a Ginet-féle neurszkóp felett sem. A Ginet-példa szerint, a villamos esetében se felelős Jones. Nyilván nem az. Ugyanakkor t_0 -tól t_2 -ig *vannak alternatív lehetőségek* és Jones „önmaga miatt” cselekszik, ezért t_0 -tól t_2 -ig a példa nem is Frankfurt-helyzetet ír le. Ezért a Ginet-példa semmiképpen nem cáfolja az eredeti Frankfurt-példát. Ez az ellenpélda pusztán látszat, Ginet ugyanis hoz egy olyan példát, amely cáfolni látszik az eredeti Frankfurt-estetet, azonban közelebről megvizsgálva kiderül, hogy a példa körülményeit úgy állítja fel Ginet, hogy a Frankfurt-példákat cáfolja, miközben analógia nem mutatkozik a két példa közt.

A második ellenvetésem az, hogy a példa *petitio principii-t* tartalmaz. Vizsgáljuk meg Ginet érvét:

- (1'): Jones t_0 -tól t_2 -ig szabad (hétköznapi értelemben, a két feltétel konjunkciója).
- (2'): Jones a t_1 -ben végrehajtott gyilkosságért felelős, *mert voltak cselekvési alternatívái.*
- (3'): Jones-nak t_2 és t_3 közt *nem voltak alternatívái, így felelőssége sincs.*
- (4'): Az ágens az időben specifikusabb cselekvésért felelős, de a tágabbért nem.
- (5'): Jones, White t_0 -tól t_3 -ig tartó időben kevésbé specifikus szituációiért nem felelős, mert White t_3 -beli halálát *nem tudta volna elkerülni.*

Könnyedén látható, hogy Ginet érve azt előfeltételezi, amit bizonyítani kíván. Azt ugyanis, hogy a Frankfurt-stílusú példák sikertelenek és a morális felelősséghez szükség van az ALE-ra. Az érv néhány premisszája tartalmazza, hogy *Jones felelőssége az alternatívák jelenlététől függ.* Ennek a példának nincs semmi köze a Frankfurt-példákhoz. Ginet példája szemfényvesztés. A Ginet példa előfeltételezi, hogy az ALE a felelősség feltétele.

Ginet inkompatibilista, így számára az alternatív lehetőségek megléte a legfontosabb a morális felelősséghez. Ginet nem is említi, hogy a vezérlő kontroll szerepet játszhat a

felelősség-tulajdonításban. Amennyiben eltekintünk az előző ellenvetésemtől, ugyanis, hogy t_2 -től t_3 -ig semmilyen értelemben nem Jones cselekszik, és elfogadjuk, hogy az erkölcsi felelősséghez az ALE szükséges, akkor és csak akkor meggyőző Ginet érve. Azonban ezek elfogadását semmi más, csakis az intuícióink, vagy elvi elkötelezettségeink indokolhatják. Az (1'), (2'), (3') és (5') minden inkompatibilistának meggyőző, mivel számukra az ALE alapozza meg a morális felelősséget. Ugyanakkor ennek elfogadására semmi sem kényszerít. Ez esetben is igazolt dolgozatomban tézise, miszerint minden inkompatibilista ellenvetés, és így a Ginet-féle kritika az erejét nem a Frankfurt-típusú példák problematikus mivoltából nyeri, hanem abból az inkompatibilista intuícióból, hogy a morális felelősséghez az alternatíva-feltétel a releváns. Ennek elfogadtatására Ginet-nek azonban nincs érve. A Frankfurt-példák sikeressége azon múlik, hogy el akarjuk-e fogadni azokat helyesnek, vagy sem. Pontosabban, hogy éppen kompatibilista vagy inkompatibilista intuícióink vannak.

3. Döntési mechanizmus és Frankfurt-példák

David Widerker nem az intuícióinkra alapozza kritikáját, hanem Jones döntési mechanizmusát vizsgálja meg. Többekkel azt állítja,³¹ hogy a Frankfurt-példák elhibázottak, mivel a kompatibilizmus célja annak kimutatása, hogy determinisztikus – alternatívák nélküli – világban is lehet az ágens morálisan felelős. Ha Jones döntési mechanizmusát megvizsgáljuk, akkor csak két lehetséges magyarázat jöhet szóba: Jones döntési mechanizmusa determinisztikus, vagy indeterminisztikus. Widerker azt állítja, hogy egyik esetben sem lehet sikeresnek tekinteni a Frankfurt-példákat.

Annak érdekében, hogy Widerker érvét tisztán lássuk, idézzük fel Frankfurt érvét:

- a) Az ágens *szabad* döntést hoz.
- b) Ha nem a kívánt szabad döntést hozná meg az ágens, akkor Grey közbeavatkozik. \equiv (nincsenek alternatívák)
- c) Az ágens a kívánt döntést hozza meg, ezért Grey nem avatkozik közbe.
- d) Minden szabad döntés morálisan értékelhető.

(K): Az ágensnek nincsenek cselekvési alternatívái, mégis morálisan értékelhető, mert döntését „önmagától” hozta meg.

(K-II): A morális felelősség alapja tehát a szabadság autonómia-feltétele.

31 Widerker, David: „Responsibility and Frankfurt-type Examples”, 324. o.; Ginet, Carl: „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing”; Kane, Robert: „Acts, Patterns, and Self Control”, 51. o.; Uő.: *The Significance of Free Will*. 142-43. o.; Lamb, James: „Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternative Possibilities”, 517–27. o.; Wyma, Keith: „Moral Responsibility and the Leeway for Action”, 57–70. o.

Widerker nem fogadja el az (a) premisszát. Azt állítja³² ugyanis, hogy amennyiben Jones döntési mechanizmusa determinisztikus, akkor a múlt és a természettörvények már meghatározták, hogy lelövi White-ot. Így a neuroszkóp jelenléte semmit sem szükségszerűsít. Továbbá ha a világ determinisztikus, ahogyan azt a kompatibilista állítja, akkor az ágens nem hozhat szabad döntéseket. Így a Frankfurt-példák (a) premisszája eleve kizárja, hogy az a világ, amelyben a Frankfurt-estet lejátszódik, determinisztikus lehessen.

S amennyiben az ágens döntési mechanizmusa indeterminisztikus, akkor abban az esetben is áll, hogy a világ, amelyben a Frankfurt-szituáció lezajlik nem lehet determinisztikus. Továbbá ha a döntési mechanizmus indeterminisztikus, akkor bár beavatkozik a neuroszkóp, mégsem szükségszerűsít semmit. Hiszen a beavatkozás után bármikor megváltozhat a tette irányuló szándék, mivel a döntési folyamat indeterminisztikus jellege miatt bármikor spontán változás állhat be. Úgy tűnik Widerker kritikája végzetes a Frankfurt-példákra nézve, ugyanis a neuroszkóp példája használhatatlan.

Mindazonáltal azt állítom, hogy ez az ellenvetés egy félreértésen alapul. Ugyanis a Frankfurt-példák nem a döntési mechanizmus és a morális felelősség viszonyát vizsgálják, hanem azt a kérdést, hogy a morális felelősség tulajdonításnak lehet-e alapja a vezérlő kontroll. A kompatibilista azt állítja, hogy a vezérlő kontroll az alapja a morális felelősségnek, amelyet a szabadság autonómia-feltétele irányít. Az autonómia-feltétel involválja a determinisztikus világot. Így a világ lehet determinisztikus – amelyben nincsenek alternatív lehetőségek –, de az ágens mégis morálisan felelős. Ezért Widerker problémafelvetése félreértésen nyugszik.

Akinek ez még kétséges, annak szolgállok egy példával, bár meglehetősen homályos elmefilozófiai álláspontot követel meg. Ennek a példának a segítségével számot tudok adni Widerker félreértéséről. Képzeljük el a következő *karteziánus Frankfurt-helyzetet*: A *res cogitans* a tobozmirigyen – és valamely metafizikailag rendkívül homályos oksági kapcsolaton – keresztül a *res extensa* idegsejtjeire hat. A neuroszkóp érzékeli, hogy ezek az idegsejtek milyen mintázatban vannak. Ezért amennyiben a *res cogitans* által kiváltott a, b, c (R) neuron mintát detektálja, akkor a neuroszkóp nem avatkozik be, de ha ettől eltérőt, akkor kiváltja az „R” szekvenciát. Mindazonáltal a neuroszkópnak ez esetben sem kellett beavatkoznia. S bár Grey jelenléte megfosztotta Jones-t az alternatíváktól, mégis Jones „saját maga miatt” döntött úgy, hogy a republikánusokra szavaz. Ezért bár nem voltak alternatívái, mégis felelős a tettéért. Nyilvánvalóan ez is Frankfurt-stílusú példa, amely igazolja, hogy nincs szükség alternatívákra a morális felelősséghez. Ugyanakkor a karteziánus Frankfurt-példával szemben nem merülhet fel Widerkernek Jones döntési mechanizmusát firtató kritikája. S így is igazolja, hogy a felelősség alapja az autonómia-feltétel.

32 Widerker, David: „Responsibility and Frankfurt-type Examples”, 324. o.

Ennek a példának a segítségével számot tudtam adni arról, hogy az alternatívák hiányában is felelős lehet az ágens. Amennyiben sikeresnek tekintjük ezt a példát, akkor nem szükséges a moralitás magyarázatához az ALE. A karteziánus Frankfurt-példa csak a morális felelősség és az alternatív lehetőségek viszonyát vizsgálja. Az pedig egy következő lépés, hogy amennyiben elfogadjuk, hogy nem szükséges az ALE a morális felelősség-tulajdonításhoz, akkor morálisan felelős lehet az ágens egy olyan determinisztikus világban is – determinisztikus döntési folyamattal – ahol nincsenek alternatív lehetőségek. Mi több, *ha* elfogadjuk, hogy a felelősség kulcsa a vezérlő kontroll, s a vezérlő kontroll involválja a determinisztikus világot, akkor elfogadhatjuk, hogy a felelősséget a determinisztikus világ – is – biztosíthatja.

Laura Waddel Ekstrom³³ is Widerkerhez hasonlóan kritizálja a Frankfurt-példákat, azt állítja ugyanis, hogy ezek a példák inkonzisztensek. Ekstrom Widerkerhez hasonlóan a korábban bemutatott kritikából indul ki. Érvének kezdő lépése, hogy az (a) „Az ágens *szabadon* (az autonómia- és alternatíva-feltétel konjunkciójának megfelelő) döntést hoz.” Az (a) premissza miatt a világ, amelyben egy Frankfurt-eset lejátszódik indeterminisztikus kell legyen. Tegyük fel, hogy a neuroszkópot közvetlenül születése után ültettük be Jones agyába, ezért élete minden döntése pre-emptív túldeterminált a tényellentétes beavatkozó jelenléte miatt. Továbbá ennek a beavatkozónak sosem kellett hatással lennie Jones döntésére, mivel minden esetben megfelelően döntött. Ezért a világ, amelyben az eset lejátszódik indeterminisztikus, ugyanakkor Jones-nak nincsenek alternatív lehetőségei. A Frankfurt által sugallt következmény, hogy Jones felelős. Ekstrom következő lépése az, hogy képzeljünk el két lehetséges világot, amelyek a következőképpen festenek: W_a egy indeterminisztikus világ, amelyben Jones agyában van neuroszkóp, és egész élete minden tettét – amelyet pre-emptív túldeterminált a tényellentétes beavatkozó – jelöljük „O”-val. Képzeljük el W_b világot is, amely minden tekintetben olyan, mint W_a , ebben a világban is Jones „O”-t teszi, csak éppen W_b -ben nincs jelen egy kontrafaktuális beavatkozó. Ekstrom azt állítja, hogy a Frankfurt-példák inkonzisztensek, mert W_a és W_b világ a felelősség tekintetében nyilvánvalóan nem azonos. W_b világban „O” nem elkerülhetetlen, de W_a -ban az. Mivel a Frankfurt-példákban egyfelől az ágens indeterminisztikus (Ekstrom szerint szabad) és emiatt szabadon dönt, ugyanakkor a beavatkozó által a tettei viszont determináltak. Az a megtevésztő a Frankfurt-példákban, hogy egyfelől szabad az ágens, másfelől viszont tettei elkerülhetetlenek. W_b világban, ahol Jones tökéletesen szabad, felelős is, de W_a -ben nem felelős, mert bár látszólag szabad akarata van tettei felett, azonban valóságosan nem szabad, csak „O”-t teheti, és ezért felelősége sincs. W_a -ban nem lehet felelősnek tekinteni Jones-t, mert nem lehetséges, hogy a döntések szabadok legyenek, miközben a tettek nem azok.

33 Ekstrom Waddell, Laura: „Libertarianism and Frankfurt-style cases”

Ekstrom érvének két nehézsége is van. Az első, hogy elfogadja Wiederker kritikáját, majd arra építi további érvét. Azt állítja ugyanis, hogy annak a világnak, amelyben a Frankfurt-éset lejátszódik, indeterminisztikusnak kell lennie az (a) premissza miatt. De láttuk, hogy a Frankfurt-stílusú példák nem a világ determinisztikus, vagy indeterminisztikus mivoltát és a morális felelősség kompatibilitását mutatják be. A Frankfurt-típusú példák következményét (ti. hogy a morális felelősség-tulajdonításhoz nincs szükség az ALE-ra) lehet felhasználni a determinizmus és a moralitás összeegyeztethetlenségére.

Másrésről Ekstrom tévesen mutatja be, hogy a Frankfurt-példák egyszerre követelik meg, hogy Jones döntései szabadok – indeterminisztikusak – legyenek, de a tettei determináltak. Sikertelenül érvel amellet, hogy ez a két feltétel keveredik össze. Ehhez a konklúzióhoz szükséges Ekstrom intuíciója, amely szerint *nem lehetséges, hogy a döntések szabadok legyenek, miközben a tettek nem azok*. Vagyis nem lehetséges, hogy valaki felelős legyen azokért a tettekért, amelyeket nem tud elkerülni, noha saját szabad akaratából döntött a kérdéses tett mellett. Azonban ezt az intuíciót csak akkor tekinthetjük meggyőzőnek, ha alapvetően azt gondoljuk, hogy a morális felelősségnek az alternatíva-feltétel az alapja. Ennek az intuíciónak az elfogadására azonban semmi sem kényszerít bennünket. Így ha nem fogadjuk el, akkor Ekstrom érve sikertelen.

Úgy tűnik tehát, hogy a Frankfurt-példák sikeressége *csak azon múlik*, hogy milyen intuícióink vannak a morális felelősségről. Ugyanis ha alapvetően azt várjuk el az ágens-től, hogy „másként is cselekedhetett volna”, akkor inkompatibilisták vagyunk, és a Frankfurt-stílusú példákban talált intuíció érvénytelen. Azonban ha számunkra a szabadság azon feltétele a fontosabb, hogy az ágens tette a „sajátja legyen”, akkor a Frankfurt-példák már meggyőzőek, hiszen éppen erre a feltételre alapozzák a morális felelősséget. Tehát az inkompatibilisták nem cáfolhatják a Frankfurt példák érvényességét.

Konklúzió

Végül nem maradt más dolgom, mint néhány szóban összefoglalni azokat az eredményeket, amelyekre az imént jutottam. Elsőként amellet érveltem, hogy a hétköznapi értelemben vett szabad akarat fogalma inkonzisztens. A definiálásához szükséges feltételek ellentmondásosak. Azt állítottam, hogy emiatt az ellentmondásosság miatt sem a kompatibilista, sem pedig az inkompatibilista nem képes a szabad akarat problémáját megoldani, mivel a szabadság fogalmának az egyik feltételét csak az inkompatibilizmus képes magyarázni, a másik feltételt pedig csak a kompatibilizmus. A Frankfurt-példák azonban alkalmasak arra, hogy az ágensnek morális felelősséget tulajdonítsunk egy determinisztikus világban. Mivel a szabad akarat fogalmának pusztán az a funkció-

ja, hogy az ágenst morálisan felelősnek tarthassuk, és a Frankfurt-példákkal számot tudunk adni az erkölcsi felelősségről determinisztikus világban is, így a szabad akarat fogalmát kihagyhatjuk egy determinista etikából. Fischer azonban felhívja a figyelmünket arra, hogy a Frankfurt-stílusú példák szükségszerű defektusa, hogy legalább csírányira előfordul bennük alternatív lehetőség. Ezt pedig az inkompatibilista kihasználhatja, és érvelhet úgy, hogy emiatt a csíra miatt tartjuk a Frankfurt-helyzetekben felelősnek az ágenst. Ezt követően sorra vettem néhány jelentősebb inkompatibilista támadást a Frankfurt-példák ellen, és amellet érveltem, hogy ezek a kritikák nem a Frankfurt-példák ellentmondásos mivoltából merítik erejüket, hanem csak abból az inkompatibilista intuícióból, hogy a szabad akarat fogalmának az alternatíva-feltétele a fontosabb a morális felelősséghez. Ezért a Frankfurt-példákat csak akkor tarthatjuk illegitimnek, ha ezt az előfeltevést elfogadjuk. Ennek elfogadására azonban semmi sem kényszerít. Így ezzel az erővel inkább fogadjuk el az autonómia-feltételt! Amellet érveltem, hogy az „önmaga általiság”, az autonómia-feltétel alapja lehet a moralitásnak – noha erre sem kényszerít semmi. A Frankfurt-példák sikeressége csak azon múlik, hogy melyik szabad akarat-feltételt véljük fontosabbnak, azaz hogy kompatibilista vagy inkompatibilista intuícióink vannak.

Bibliográfia

- Ayer, Alfred J. „Szabadság és szükségszerűség.” In Farkas Katalin–Huoranszki Ferenc szerk. *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2004. 165-173. o.
- Beebe, Helen. „Local Miracle Compatibilism.” *Nous* 37:2, 2003. 258-277. o.
- Bishop, Robert C. „Chaos, indeterminism and free will.” In Kane, Robert szerk. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 111-124. o.
- Blumenfeld, David. „The Principle of Alternate Possibilities.” *The Journal of Philosophy*, 68:11, 1971. 339-345. o.
- Chisholm, Roderick M. „Az emberi szabadság és az én.” In Farkas Katalin–Huoranszki Ferenc szerk. *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2004. 175-187. o.
- Copp, David. „Defending the Principle of Alternate Possibilities: Blameworthiness and Moral Responsibility.” *Nous* 31:4, 1997. 441-456. o.
- Copp, David. „'Ought' implies 'can' and the derivation of the Principle of Alternate Possibilities.” *Analysis* 68:1, 2008. 67-75. o.
- Della Rocca, Michael. „Frankfurt, Fischer and Flickers.” *Nous* 32:2, 1998. 99-105. o.
- Ekstrom Waddell, Laura. „Libertarianism and Frankfurt-style cases.” In Kane, Robert szerk. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 309-322. o.

- Fischer, John Martin. „Frankfurt–Type Examples and Semi–Compatibilism.” In Kane, Robert szerk. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 281-308. o.
- Fisher, John Martin. „Responsibility and Alternative Possibilities.” In *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 38-62. o.
- Fischer, John Martin–Ravizza, Mark. „Responsibility and Inevitability.” *Etics* 101:2, 1991. 258-278. o.
- Frankfurt, Harry. G. „Alternate Possibilities and Moral Responsibility.” *Journal of Philosophy* 66, 1969. 829-839. o.
- Frankfurt, Harry G. „What we are morally responsible for.” In *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 95-103. o.
- Frankfurt, Harry G. „Freedom of will and the concept of a person.” In *The importance of what we care about*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 11-25. o.
- Ginet, Carl. „In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don’t Find Frankfurt’s Argument Convincing.” *Nous* 30, Supplement: *Philosophical Perspectives*, 10, Metaphysics, 1996. 403-417. o.
- Glannon, Walter. „Responsibility and the Principle of Possible Action.” *The Journal of Philosophy* 92:5, 1995. 261-274. o.
- Haji, Ishtiyaque. „Alternate Possibilities and Responsibility.” *Journal of Social Philosophy* 31:3, 2000. 259-267. o.
- Hume, David. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1976.
- Hume, David. *Tanulmány az emberi értelemről*. Budapest: Nippon Kiadó, 1995.
- Huoranszki Ferenc. *Modern Metafizika*. Budapest: Osiris, 2001.
- Huoranszki Ferenc. „Szabad akarat és természeti törvény.” *Világosság*, 2003/5-6. 141-148. o.
- Inwagen, Peter van. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press. 1983.
- Inwagen, Peter van. „A szabad akarat és a determinizmus összeegyeztethetlensége.” In Farkas Katalin–Huoranszki Ferenc szerk. *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2004. 189-202. o.
- Inwagen, Peter van. „Free Will Remains a Mystery.” In Kane, Robert szerk. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 158-177. o.
- Kane, Robert. „Acts, Patterns, and Self-Control.” *Behavioral and Brain Sciences* 18, 1995. 131-132. o.
- Kane, Robert. *The Significance of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Lamb, James. „Evaluative Compatibilism and the Principle of Alternative Possibilities.” *Journal of Philosophy* 90, 1993. 517-527. o.
- Lewis, David. „Are we free to break the laws?” *Theoria* 47, 1981. 113-121. o.
- Nelkin, Dana K. „The Consequence Argument and the Mind Argument.” *Analysis* 61:2, 2001. 107-115. o.
- O’Connor, Timothy. „Indeterminism and Free Agency: Three Recent Views.” *Philosophy and Phenomenological Research* 53:3, 1993. 499-526. o.

- Simonyi Károly. *A fizika kultúrtörténete, a kezdetektől 1990-ig*. Budapest: Akadémia Kiadó, 1999.
- Stump, Eleonore. "Libertarian Freedom and the Principle of Alternative Possibilities." In Jordan, Jeff–Snyder, Daniel H. szerk. *Faith, Freedom, and Rationality*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996. 73-88. o.
- Widerker, David. „Responsibility and Frankfurt–type Examples.” In Kane, Robert szerk. *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 323-334. o.
- Wyma, Keith. “Moral Responsibility and the Leeway for Action.” *American Philosophical Quarterly* 34, 1997. 57-70. o.

Függelék

A Budapesten rendezett, XXIX. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társadalomtudományi Szekciójának filozófia tagozatában az ELTE BTK következő filozófia szakos hallgatói indultak:

- Boros Bianka: A szabadság körvonalai Nicolai Hartmann „heroikus metafizikájában”
 Farkas Tamás: Descartes és a test-lélek együttműködés
 Kékedi Bálint: Descartes és Arnauld az ideákban fellelhető materiális hamisságról
 Kajtár László: Metafora és igazság Nietzsche nyelvelméletében
 Kraft András: Az Ai Khanoumi filozófiai töredék
 Lasztóczy Petra: A kritikai fordulat és a dogmatizmus problémája
 Molnár Kristóf: Racionális intuíciók: a fogalmi analízis problémái
 Pásztor Árpád Attila: Tapasztalatból származó ideáink eredete John Locke érzékelés-elméletében
 Sólyom Flóra: A gyökeres rossztól egy morális antropológia felé
 Such Dávid: A következtetés igazoló ereje
 Szabó Ádám: Az egyik futva, a másik medve
 Szecsődy Kristóf: Folyamatosságok Wittgenstein főműveiben
 Zágoni Rita: Fatalizmus vagy tervezés. Hayek kulturális evolúciós elméletei

Helyezések

Első altagozat

I. díj

Kékedi Bálint, ELTE

II. díj

Sólyom Flóra, ELTE
 Faragó Emese, SZTE

III. díj

Lasztóczy Petra, ELTE
 Makk Krisztina, PTE

Különdíjak

Bernáth László, PPKÉ
 Farkas Tamás, ELTE
 Kraft András, ELTE

Második altagozat

I. díj

Gyarmathy Ákos, PTE

II. díj

Molnár Kristóf, ELTE

III. díj

Zárdai István Zoltán, PTE
 Ziegler Zsolt, ME

Különdíjak

Drescher Szilvia, BME
 Kajtár László, ELTE

Felhívás

Az *Elpis* folyóirat szerkesztősége publikációs lehetőséget kínál magyar egyetemek filozófia szakos hallgatói és doktoranduszai részére. Lapunk következő számában is olyan munkákat kívánunk megjelentetni, amelyek az önálló gondolkodás igényével, illetve a releváns hazai és külföldi szakirodalom feldolgozásával közelítenek meg filozófiai problémákat. A beérkező dolgozatok közül szerkesztőbizottságunk válogatja ki a publikálásra kerülő írásokat, előnyben részesítve a graduális képzésben részt vevő hallgatók munkáit. Szerkesztőségünk örömmel fogad frissen megjelent filozófiai témájú könyvekről írt recenziókat is.

Feltételek

- A pályamű leadásának határideje: 2010. március 1.
- Csak olyan írást fogadunk el, melyet korábban még nem jelentettek meg és nincs más folyóiratnál publikálás alatt.
- Terjedelem: minimum 40 000, maximum 80 000 leütés. (Recenziók esetén maximum 20 000 leütés.)
- Formai feltételek: tagolt, világos, magyar nyelven és érthetően megfogalmazott írásokat várunk, áttekinthető gondolatmenetekkel.
- A szám nem tematikus és a filozófia minden területéről szívesen fogadunk munkákat.
- A dolgozatokat kérjük elektronikus úton jutassák el hozzánk a filoszerk@gmail.com címre, word formátumban.
- A hivatkozásokkal és bibliográfiával szemben támasztott formai követelmények elérhetőek a weboldalunkon. (http://www.elpis.hu/elpis_formai.pdf)

A beérkezett munkák elbírálása után a szerkesztőség mindenkit értesít a pályázat eredményéről.

Jó munkát kívánunk!

www.elpis.hu

Aspecto

Filozófiai folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata

II. számunk témája a vágy

megjelenés: 2009. december

Számunk várható tartalma:

Bakonyi Pál: Az ösztönösség fenomenológiájáról + **Boros Gábor:** Törekvés, vágy, kívánság + **Cziszter Kálmán:** Az Erős fogalma Platónnál + **Deczki Sarolta:** A fenomenológus és másíkja + **Farkas Henrik:** Vágy és sors + **Rosta Kosztasz:** Danaida-sors + **Schwendtner Tibor:** Egzisztencia és térbeliség *A perben* + **Szabó Zsigmond:** A libidó antinómiája és a teremtő vágy + **Takács Ádám:** Az intencionalitás két modellje Husserlnél + **Vermes Katalin:** Multimodalitás és *sensus communis*?

Következő számunk témája az illúzió.

<http://www.fenomenologia.hu/aspecto/>

Lapunk megjelenését támogatták:



ELTE BTK
HALLGATÓI
ONKORVÁNYZAT



ISSN 1788-8298



9 771788 829008