

Mennyire racionális a szabad akaratba vetett hit?

Serfőző Krisztián
doktorandusz (ELTE BTK),
serfozok87@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.13>

Bernáth László. 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest: Pesti Kalligram. 256 oldal, 3990 Ft.

A szabad akarat létének problémája tipikusan olyan filozófiai probléma, ami nem csak a hivatásos filozófusok vagy a filozófia szakos hallgatók, de a „nagyközönség” érdeklődésére is számot tart. Részben azért, mert a mélyebb hajlamúakban természetes módon felvetődik a kérdés, valóban rendelkezünk-e szabad akaratral, mint ahogy azt mindennapi életünk során tapasztaljuk. Mindenekelőtt azonban azért, mert a (szerző által progresszív szcientistának nevezett) tudományban és haladásban bízók populáris *mainstreamje* szerint a szabad akarat elgondolása egyértelmű cáfolatot nyert – így a szabad akarat tapasztalata egyszerű illúzió. Bernáth László könyvében többek között ezt vitatja, mégpedig az úgynevezett fenomenológiai konzervativizmus (*phenomenal conservatism*) talaján állva. Állítása szerint a tudomány eddigi sikereit figyelembe véve is racionálisabb, ha hitelt adunk az akaratszabadság autentikus tapasztalatának, mint az, ha elvetjük a szabad döntés képességébe vetett hitet. A könyv két részre oszlik, az első rész három, a második rész további két fejezetből áll. Az első rész célja a szabad akarat mindennapi fogalmából kiinduló, kognitív tudományokra építő érvek cáfolata (I-II.), illetve két szabad akarat melletti érv bemutatása (III.). A szerző a második részben az akaratszabadsággal szemben felhozott, fizikára építő érveket kritizálja (IV.), illetve arra tesz kísérletet, hogy megmutassa: a szabad akaratba vetett hit végsősoron racionálisabb, mint a szabad akarat tagadása (V.). Nézzük részletesebben a könyv gondolatmenetének főbb lépéseit, illetve ezek kritikáját.

Libet paradigmája és a szabadság fenomenológiája. A könyv első fejezete az elhíresült Libet-kísérletekhez és más, kognitív tudományokhoz kapcsolódó érveket tárgyal, amely érvek sokak számára a szabad akaratba vetett hit egyértelmű cáfolatát jelentik. Maga a kísérlet azt hivatott bizonyítani, hogy a döntéseket előkészítő, nem tudatos agyi folyamatok megelőzik magukat a tudatos döntéseket. Ehhez Benjamin Libet az agyi impulzust detektáló EEG-t, és egy úgynevezett Libet-órát használt: a kísérleti alanyoknak meg kellett jelölniük az órán azt az időpontot, amikor tudatosult bennük a szándék, hogy megmozdítják a kézfejüket. A kísérlet alapján a nem tudatos agyi impulzus 350 milliszekundummal korábban bizonyult, mint a szándék megjelenése. A legradikálisabb filozófiai értelmezés szerint ez azt bizonyítja, hogy az agyban lezajló fizikai folyamatok determinálják a cselekvést. Ezen olvasat kritikusai rámutattak többek között arra: lehetsé-

ges, hogy az agyi impulzus pusztán előkészíti magát a döntést, illetve arra, hogy a téttel bíró döntések esetén nem érhető tetten a szóban forgó agyi impulzus. Bernáth mindemellett két olyan megfontolást említ, ami nem jelent meg az eddigi szakirodalomban. Az egyik szerint a Libet-kísérlet csak azt mutatta meg, hogy csak a tétnélküli, Buridan-típusú esetekre vonatkozóan van jó indokunk feltételezni az agyi impulzus és a cselekvés között fennálló oksági kapcsolatot. Ezek következőképpen csak a szabad akarat hétköznapi fogalmát cáfolják, amely szerint a nem tudatos döntéseink is szabadok. (53) A másik felvetés szerint a Libet-típusú kísérletekben előzetesen elfogadott procedúra, miszerint a kísérleti alany a szándék megjelenésekor hoz egy döntést (például: leolvassa a Libet-órát), torzító hatással jár a kísérlet eredményére vonatkozóan: hiszen ekkor az előzetes döntésnek megfelelően már maga az érzés megjelenése determinálja a kézfej felemelését. (99) Úgy tűnik tehát, a Libet-kísérletekre alapozó népszerű érvelési mód alapvetően hibás.

Sőt, a szerző azt állítja, hogy nemcsak az eddigi érvelés, de maga a libeti paradigma is tévút: a szabad akarat originális tapasztalata ugyanis nem egyezik a Buridan-típusú döntések tapasztalatával. A második fejezetben a cselekvés meggyőző fenomenológiáját olvashatjuk.¹ Eszerint a szabadság tapasztalata három alapvető formában jelenik meg a tudatban. Az első típus a „cselekvés feletti kontroll szabadságának” tapasztalata, miszerint mindenféle külső korlát nélkül cselekszünk. Ilyenek a Buridan-típusú döntések, amelyek esetében jellemzően tudattalan tényezők döntenek arról, hogyan cselekszünk – például akkor, amikor arról döntünk, két üdítő közül melyiket vegyük le a polcra. Hasonló a helyzet a cselekvés módjának megfelelő „praktikus döntésekben” megjelenő szabadság tapasztalatával. Ekkor egy előre meghatározott cél elérése érdekében cselekszünk, mintegy automatikusan, karakterünknek, illetve a helyzetnek megfelelően válogatva az eszközök között – például mikor a csempefűrészhez szükséges fűrész kiválasztása mellett hozunk döntést. A „dilemmatikus döntésekben” megjelenő szabadságtapasztalat az előbbiekkal szemben teljesen tudatos és nagyobb téttel bír – ilyen az erkölcsi döntések tapasztalata. „Ezeknél a cselekedetknél a szó szoros értelmében az akarat szabadságát üzeni e cselekedetek belső tapasztalata” (82–83): azaz úgy tapasztaljuk, végső ágensként, *mi magunk* döntünk egyik vagy másik nyitott, és valamilyen tekintetben vonzó – morális vagy öncélú – alternatíva mellett. Ez utóbbi típus elemzéséből kitűnik, hogy szerző a szabad akarat erős, libertariánus értelmezését fogadja el, és elveti a gyengébb, kompatibilista akaratfogalmakat, amelyek szerint a szabad akarat összeegyeztethető a determinizmussal.

Érvek a szabad akarat mellett. Az előbbi, fenomenológiai elemzésnek megfelelően Bernáth a harmadik fejezetben először egy fenomenológiai érvet hoz a szabad akarat létezésére, amely az úgynevezett fenomenológiai konzervativizmus tézisére támaszkodik. Ez utóbbi szerint, ha valami a tapasztalat alapján igaznak „látszik”, és semmilyen perdöntő érv nem szól az igazsága ellen, akkor „valamilyen mértékben” igazolt. Így a fenomenológiai

¹ Ezért sem érintem itt a szabad akarat ellentmondásosságából vett érvet, lásd 104–111.

konzervativizmusnak megfelelően minden bizonnyal nagyon könnyen igazolható, például a külvilág létezésébe vetett hit. A konzervatív tételre alapozva azonban a szabad akarat mellett is érvelhetünk. A szabad akarat melletti fenomenológiai érv szerint nemcsak, hogy létezik az akaratszabadság belső tapasztalata, de ez hűen ábrázolja a valóságot: következőképpen létezik szabad akarat. (113) Az érvelés persze a konzervatív fenomenológiai tézisnek megfelelően implikálja, hogy nincs olyan érv, amely erősebb, mint az akaratszabadság tapasztalatára épülő intuíciónk. Ez a könyv eddigi gondolatmenetének tükrében érthető – hiszen ennek megfelelően úgy tűnik, a kognitív tudományra alapozott, forgalomban lévő érvek nem elég erősek. További kérdés azonban, hogy elmondható-e ugyanez a később tárgyalt, fizikára épülő érvekről. A fenomenológiai érv mindenesetre intuitív: a szerző ugyanis nem azt állítja, hogy nincs indokunk arra, hogy elveszük a szabad akaratba vetett hitet, hanem azt, hogy mindaddig, ameddig nem találunk jó indokot a szabad akaratba vetett hit elvetésére, pozitív indokunk van e hit fenntartására – mégpedig a szabad akarat originális tapasztalata.

A fenomenológiai konzervativizmus tézise impliciten jelen fejezet második, morális érvében is megjelenik, itt azonban kevésbé meggyőző. Az érv erősebb változata szerint, mivel esetenként feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk, illetve mivel ez feltételezi, hogy rendelkezünk szabad akarral, valóban rendelkezünk szabad akarral. (141) Az érv első premisszája a fenomenológiai konzervativizmus alapján igazolható: ha a belső tapasztalat szerint úgy tűnik, hogy adott esetben feltétlen morális felszólítások címzettjei vagyunk, és ezt semmi sem cáfolja, akkor valóban feltétlen felszólítások címzettjei vagyunk. Clayton Littlejohn fenomenológiai konzervativizmussal szemben felhozott (a szerző által korábban idézett) ellenérve szerint ez az álláspont azért problémás, mert hamis és veszélyes morális vélekedések elfogadásához vezet. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy bármely helyesnek ítélt cselekvés morálisan igazolható, akkor a kannibalisztikus vagy épp a terrorista cselekedetek is ilyenek.² Az érv Bernáth által részletesen tárgyalt kritikáját (122–26) elfogadva megfogalmazható egy Littlejohnéhoz hasonló ellenérv, amely azonban nem a fenomenológiai konzervativizmusra, hanem a szerző moralitásból vett érvére vonatkozik. Eszerint a konzervatív tézis alapján egyrészt nem egyértelmű, mely morális kódok, illetve feltétlen felszólítások lehetnek igazoltak: nem világos ugyanis, hogy az egyik szocializációs kód miért volna episztemikus szempontból kitüntetett a másikkal képest. Sőt, mivel egyesek egyáltalán nem tapasztalnak feltétlen felszólításokat, az is kérdéses, egyáltalán léteznek-e ilyenek. A belső tapasztalat diverzitása, bár nem zárja ki legtöbbször morális tapasztalatának igazságát, erősen megkérdőjelezi ezen hitek fenomenológiai konzervativizmus alapján történő igazolását. Úgy tűnik tehát, a fenomenológiai konzervativizmus tétele nem biztosít elég muníciót a szabad akarat mellett felhozott morális érv kapcsán.

A patthelyzet és feloldása. Az eddigiek alapján azt mondhatnánk, hogy a szerző nem csak meggyőzően cáfolta a szabad akarral szemben a kognitív tudományra építő érveket,

2 Littlejohn 2011, 40–41.

de egy meggyőző érvet is hozott az akarat szabadság mellett. Hátra van azonban a fizikára alapozott érvek kritikája. Amennyiben a szerző ezeket kivédi, továbbra sem találtunk olyan érvet, amely megdöntené a szabad akarat belső tapasztalatára alapozott hitet – áll tehát a szabad akarat melletti fenomenológiai érv.

A szerző először a világ fizikai zártóságából vett érveket vizsgálja. (1) Az energiamegmaradás törvényéből vett érv – miszerint a nem fizikai események beavatkozásának hatására a semmiből keletkezne többletenergia – többek között azért sem helytálló, mert elvileg lehetséges a szabad akarat energiamegmaradást nem befolyásoló, véletlenszerű agyi folyamatokba történő beavatkozása. (2) A kizárási érv erősebb változata – miszerint a fizikai eseményeknek elégséges fizikai oka van, így a nem fizikai okok túldeterminálnák az eseményeket – a szerző szerint körben forgó, hiszen épp az a kérdés, hogy minden fizikai eseménynek elégséges oka van-e vagy sem. (3) Végül az interakció lehetetlenségéből vett érv alternatív változata szerint, amelyet a szerző igen erős érveknek tart, a fizikai és nem fizikai világ egymásra hatása „az interakció valószínűtlenül nagy összehangoltságát követeli meg a nem-fizikai és fizikai szféráknak”: szerencsés egybeesés volna ugyanis, ha „a nem-fizikai én és a fizikai teste éppen úgy” volna összekapcsolva, hogy az én szabad döntései pont a döntés végrehajtásához szükséges neuronokat befolyásolják. (161) Még ha e komplex összehangoltság elvileg lehetséges is, rendkívül valószínűtlen, hogy fizikai entitások fejlődésének egy bizonyos pontján szabad akarral rendelkező ének fejlődnek ki. Bernáth szerint az érv akkor védhető ki, ha feltételezzük, hogy az univerzumot egy a nem fizikai és fizikai szférák összehangolására képes, intelligens lény teremtette. Ezt a feltételezést – amennyiben a konzervatív fenomenológia talaján állunk – a szabad akarat autentikus tapasztalata erősíti (161–63). További kérdés azonban, hogy mit mondhatunk a teremtő isten létezéséről a további, vallásfilozófiai érvek tükrében. Ha olyan – akár a progresszív szcientista világnézettől független – érvet találunk, amely mindent összevetve erősebbnek bizonyul a teremtő létezésével szemben, mint a szabad akarat tapasztalatára alapozott, teremtő létében való hit, akkor az interakció lehetetlenségéből vett érve adott válasz nem helytálló.

A fizikai világ oksági zártága mellett további, induktív érvek is felhozhatók, amelyek a szerző szerint az interakció lehetetlenségéből vett érv alternatív változatához hasonlóan erős argumentumok. Ezek azt állítják, hogy mivel a természettudományok segítségével fizikai oksági magyarázatokhoz jutottunk, következtethetünk arra, hogy minden jelenségnek lehetséges kimerítő fizikai magyarázata – így például az agy működésének is. Ez az argumentum egy korábbi, ugyancsak a szerző által felvetett, de a kognitív tudományokra alapozott, szintén induktív érve emlékeztet: Bernáth az első fejezetben, mintegy a szabad akarat létezésével szemben érvelők segítségére sietve azt állítja, hogy a kognitív tudományok eddigi eredményei alapján valószínűsíthető, hogy a szabad akarat feltételezett tere egyre zsugorodni fog. E két induktív érv azonban végsősoron ugyanazon a meggyőződésen alapul: a tudomány haladásába vetett hiten. Ezért állítja a szerző, hogy egyfajta a patthelyzet áll fenn a progresszív (szcientista) és a konzervatív (fenomenológiai alapú)

metafizika vagy világgép között. Ha ugyanis a természettudományos világgép talaján állunk, és például úgy látjuk, hogy a tudomány története nem más, mint a tévhitek lerombolásának története, akkor érthető, hogy nagyobb hitelt adunk a szabad akarattal szemben felhozott induktív, természettudomány haladására alapozó érveknek, mint a szabad akarat belső tapasztalatának. Az is lehetséges azonban, hogy nem vagyunk ennyire optimisták a tudomány haladását illetően, és hogy a fenomenológiai konzervativizmus, és az erre építő érvek alapján állva nagyobb hitelt adunk a belső tapasztalatnak.

Ezen a patthelyzeten Bernáth szerint nem változtat sem a determinizmus (miszerint minden eseménynek előzetesen meghatározott, elégséges oka van), sem a fatalizmus (amely szerint a múlt, a jelen és a jövő egyaránt metafizikailag rögzített) melletti érvelés. Ha a könyv gondolatmenete mindeddig helyes, az a kérdés, van-e kiút a progresszív metafizika és a konzervatív fenomenológia közötti patthelyzetből, vagy ezen a ponton már csak saját világnézetünknek megfelelő körben forgó érvelések lehetségesek?

A szerző igen sajátosan érvel a konzervatív metafizika előnye mellett. Azt állítja, hogy amennyiben a progresszív metafizika képviselője a patthelyzetből eredő szkeptikus kihívást figyelmen kívül hagyva úgy dönt, hogy továbbra is kitart saját álláspontja mellett, komoly *episztemikus hibát* vét. Ahhoz azonban, hogy – akár morális, akár episztemikus – feltétlen felszólítások címzettjei legyünk, szükséges, hogy rendelkezünk erős értelemben vett szabad akarat: máskülönben aligha volna értelme e feltétlen felszólításoknak.³ Ha tehát feltétlen episztemikus felszólításnak tekintjük a patthelyzetből eredő szkeptikus kihívást, el kell fogadnunk, hogy valóban létezik a tapasztalatban megjelenő szabad akarat.

A morális érv optimista és az előny pesszimista értékelése. Az érvelés gyenge pontja első ránézésre talán a feltétlen felszólítás figyelmen kívül hagyásaként értelmezett episztemikus hiba sajátos, erkölcsi ízü fogalma. Mégis úgy látom, a moralitás és az episztemológia közti analógia jelen esetben helytálló. Bernáth állítása nem az, hogy az argumentum „igazolná az akaratszabadságba vagy akár a konzervatív metafizikába vetett hitet”. Szerinte „[s]okkal inkább azt kell mondani, hogy ez [...az] érv episztemikus jogosultságot ad e vélekedések fenntartására”. (229) Úgy vélem azonban, hogy a szerző, míg a részletesen elemzett feltétlen morális felszólítások episztemikus erejét túlértékeli, addig a kevésbé elemzett feltétlen episztemikus felszólításokét alábecsüli. Bernáth korábbi, morális vonatkozású elemzésében olyan felszólításokat tekint feltétlen felszólításoknak, amelyek esetében az adott cselekvő kielégíti annak feltételeit, hogy erős – figyelmen kívül nem hagyható – felszólítások címzettje legyen (illetve amelyeket nem írnak felül más erős felszólítások). Példája szerint, míg a fociban a kezezés szabályának tilalma egyszerűen a játékhoz kapcsolódó szabály, addig egy focista kielégíti azokat a feltételeket, amelyek alapján vonatkozik rá az a feltétlen felszólítás, hogy ne okozzon szándékosan súlyos sérülést ellenfeleinek.

3 Amellett, hogy nem vagyunk jogosan hibáztathatók, amennyiben nem rendelkezünk erős értelemben vett szabad akarat, Bernáth első könyvében érvel (Bernáth 2019, 190–95).

(128) Míg azonban a feltétlen morális felszólításnak megfelelő „szerep” – legtöbbször hite szerint – a döntésekre képes emberi lény szerepe, addig a feltétlen episztemikus felszólítás teljesülésének megfelelő szerep nem más, mint a vitapartner szerepe. Márpedig egy vitában súlyos hibának számít, ha vitapartner figyelmen kívül hagyja a vita olyan eredményét, mint amilyen a saját, progresszív világgépe és a konzervatív metafizikai közötti patthelyzet belátása. Olyasmi ez, mint egy logikai hiba, csak épp nem egyszerű tévedésről van szó, hanem arról, hogy az egyik vitapartner önkényesen figyelmen kívül hagyja a vita részeredményét. Ha tehát a konzervatív metafizika képviselője megfelel a vitapartner szerepének, fel kell függesztenie a szabad akarat nemlétébe vetett hitét. Így azonban – ha elfogadja, hogy feltétlen felszólítás címzettjei legyünk – el kell fogadnia, hogy rendelkezünk erős értelemben vett szabad akaratokkal. A szerző érvének tehát lehetséges ambiciózusabb értelmezése. Döntő kérdés azonban, hogy kivédhető-e a szabad akarat létezésével szemben felhozott, interakció lehetetlenségéből vett érv: olyannyira, hogy ezen áll vagy bukik a könyv gondolatmenete. Ha ugyanis az interakció lehetetlenségéből vett érv elég erős, akkor megdől a szabad akarat autentikus tapasztalatának „igazsága” – veszélybe kerül tehát a szabad akarat létezése melletti fenomenológiai érv. Ennek megfelelően azonban nemcsak a konzervatív fenomenológiára épülő és a progresszív szcientista világgép közötti patthelyzet, de a patthelyzetre alapozó, episztemikus hibáról szóló végső érv is megkérdőjeleződik. Röviden: nem világos, hogy a szabad akaratról szóló eddigi vita a konzervatív fenomenológia és a progresszív szcientista világgép közötti apróira redukálható, márpedig a szerző (egyébként figyelemreméltó) végső érve ezt feltételezi.

Bernáth könyve – habár első fele már-már könnyen fogyasztható – szerteágazó filozófiai mű, ami stílusa és a szakirodalomban felmerülő érvek sommás tárgyalása ellenére is jól olvasható. Bár úgy látom, a szerző végül nem bizonyította, hogy a szabad akaratba vetett hit valóban racionálisabb, mint annak elvetése, a szabad akarat létezése e könyvet olvasva közel sem tűnik abszurdnak. Sőt, Bernáth gondolatmenete kifejezetten biztató a megélt szabadságtapasztalathoz ragaszkodó olvasó számára.

Bibliográfia

- Bernáth László. 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*. Budapest: L'Hartmann Kiadó.
- Littlejohn, Clayton. 2011. „Defeating Phenomenal Conservatism.” *Analytic Philosophy* 52/1: 35–48. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2153-960X.2011.00516.x>