

Hogyan értünk meg egy cselekedetet?

Amikor arra keressük a magyarázatot, miért tett valaki valamit, gyakran hivatkozunk cselekedetének okaira. Ám a cselekvésmagyarázat kontextusában az „ok” kifejezés használata egy jól ismert kétértelműséget rejt magában. Amikor például azzal magyarázzuk valaki viselkedését, hogy parancsra tette, amit tett, vagy esetleg azért, mert félrevezették, akkor a cselekedet oksági magyarázata az etiológiára utal. A cselekedetet tehát úgy értjük meg, hogy egy a cselekedetet megelőző történetet igyekszünk rekonstruálni, amelynek keretében a cselekvő személy viselkedése értelmet kap. De sok esetben, amikor egy cselekedet okát igyekszünk megismerni, nem a cselekedetet megelőző eseményekre, hanem annak céljaira vagyunk kíváncsiak. Akkor mondjuk tehát, hogy megértettük egy cselekedet okát, ha azonosítani tudtuk azt a célt, amelyet a cselekedet végrehajtása szolgál.

A magyarázat e két típusát talán úgy jellemezhetjük legegyszerűbben, mint az „azért tette, mert...”, illetve az „azért tette, hogy...” típusú magyarázatokat. A cselekvés filozófiai elméletének egyik alapvető kérdése, hogy a cselekedetek magyarázatának e két módja hogyan viszonyul egymáshoz. Az eseményeket gyakran magyarázzuk etiológiájuk, azaz oksági történetük segítségével. Egyes filozófiai elképzelések szerint végső soron minden szinguláris esemény magyarázata az oksági történeten alapul.¹ Azonban, még ha meg is engedjük, hogy az események nem pusztán etiológiájuk segítségével magyarázhatók, az „azért történt, mert...” és az „azért történt, hogy...” típusú magyarázatok közti kapcsolat továbbra is nyitott kérdés marad.

Tegyük fel, hogy ha a cselekedetek események is egyben, akkor ebből az következik, hogy csak olyan feltételek segítségével magyarázhatjuk őket, amelyek bekövetkezésükkor fennállnak, vagy azokat megelőzik. Ennyiben minden szinguláris esemény magyarázata feltételez egyfajta etiológiát.² Másfelől azon-

¹ Emellett érvel például David Lewis. Vö. Lewis 1986.

² Még ha nem is merül ki abban. A deduktív-nomologikus modellek szerint például a magyarázat mindig a releváns törvények azonosítását is feltételezi.

ban nyilvánvaló, hogy a cselekedetek magyarázatakor gyakran hivatkozunk a cselekvő céljaira. Általában a szándékos cselekedetek jelentős részét éppen az jellemzi, hogy valamely cél érdekében történnek, és ezért a cselekedetet magát eredménye szempontjából értjük meg. A cselekedetek megértése során tehát a következő dilemmával kerülünk szembe:

1. Minden cselekedet egy a világunkban zajló egyedi (szinguláris) esemény is egyben.
2. Az egyedi eseményeket kizárólag etiológiájuk (oksági eredetük) segítségével magyarázzuk.
3. A cselekedeteket sok esetben eredményeikre hivatkozva magyarázzuk.

A filozófiai cselekvéseméletben három markáns álláspontot különböztethetünk meg a tekintetben, hogyan kellene e dilemmát feloldanunk. Az egyik álláspont az első állítást tagadja, azt állítja tehát, hogy a cselekedetek nem események. Egy másik álláspont szerint a cselekedetek események ugyan, de nem minden eseményt magyarázhatunk oksági eredetével.³ A harmadik, manapság talán legnépszerűbb álláspont szerint az etiológiai és a cselekvés eredményeire hivatkozó magyarázat nem mond ellent egymásnak, mivel utóbbit úgy kell értelmeznünk, mint az etiológiai magyarázat egy speciális típusát. Eszerint a cselekedetet nem magukkal a célokkal, hanem e célok cselekvő általi reprezentációjával magyarázzuk. Ezek a reprezentációk azonban megelőzik a cselekedet végrehajtását vagy egyidejűek azzal, és annak az oksági történetnek a részét képezik, amely a cselekedetek végrehajtásához vezet. A cselekedetek magyarázata tehát éppúgy oksági jellegű, mint az egyéb eseményeké.

Azt, hogy a szándékos cselekedet megértése sok esetben összefügg azzal, ahogyan a cselekvő saját cselekedetének célját reprezentálja, aligha vitathatjuk. Mint látni fogjuk azonban, egyáltalán nem világos, hogy ez a reprezentáció hogyan függ össze magával a szándékos cselekedettel; mint ahogyan az sem, hogyan lehetnek akár a reprezentációk, akár a reprezentáló mentális állapotok szinguláris események okai. A probléma abból származik, hogy a reprezentációk – pontosabban a reprezentáló állapotok – okai lehetnek az ok etiológiai, történeti értelmében a viselkedés olyan formáinak is, amelyek nem szándékos cselekedetek, csak „puszta” történések.

A következőkben igyekszem megmutatni: ahhoz, hogy ezeket a problémákat megválaszolhassuk, el kell választanunk egymástól két olyan kérdést, amely a cselekvések filozófiai elméletében gyakran összemosódik. Általában azt, hogy valamely esemény mitől az, ami – például hogy mi *individuál* egy eseményt úgy, *mint* cselekedetet –, nem annak segítségével értjük meg, hogy mi magyarázza az

³ Emellett érvelnek az cselekvés teleológiai elméletei, például von Wright 1971/1987, Wilson 1989, Klima 2003, vagy Schon 2005.

esemény bekövetkeztét. A cselekedetek filozófiai elméleteiben azonban a két kérdés gyakran összekeveredik: annak magyarázata, miként *különíthetjük el* egy személy életében azt, ami vele történik, attól, amit ő maga tesz, összemosódik annak magyarázatával, hogy valaki *miért* teszi azt, amit tesz.

Amellett fogok érvelni, hogy csak akkor érthetjük meg, hogy a cselekvő céljai hogyan magyarázhatják viselkedését, ha azt a kérdést, hogy egy esemény miért tekinthető valaki szándékos cselekedetének, elválasztjuk attól, hogy mi magyarázza cselekedetét. Ahhoz azonban, hogy e megkülönböztetés jelentőségét megértsük, a tárgyalást érdemes annak vizsgálatával kezdeni, hogy milyen érvek indokolták a két kérdés összekapcsolását. Az érvek két típusát fogom megkülönböztetni annak alapján, hogy a szándékos cselekedeteket oksági történetük vagy a cselekvő episztémikus hozzáállása alapján igyekeznek elkülöníteni azoktól az eseményektől, amelyeknek a cselekvő személy az alanya, de amelyek mégsem az ő tettei. Ezek után térek át a szándékos cselekedetek azonosítására és magyarázatára vonatkozó saját javaslatom rövid bemutatására.

I. MAGYARÁZAT ÉS MEGÉRTÉS

A kortárs filozófiai cselekvéselmélet két fontos forrása a logikai empirizmus és a késői Wittgenstein filozófiája. Bár a kortárs cselekvésfilozófia mindkét hagyományból merít, és ezt joggal teszi, érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy mindkettő más-más kérdésre kereste a választ. A logikai empiristákat – általános tudomány-metodológiai érdeklődésüktől természetesen nem függetlenül – az a kérdés foglalkoztatta, hogy miként magyarázzuk a cselekedeteket. Pontosabban, hogy a cselekedetek magyarázatának logikája mennyiben különbözik, vagy különbözik-e egyáltalán a más típusú események magyarázatától. A logikai empiristák – mindenekelőtt Hempel klasszikus tanulmányai – a „tudományok módszertani egységének” jegyében amellett érveltek, hogy a cselekedetek magyarázata logikáját tekintve nem tér el az egyéb tudományokban használt magyarázatokétól. Mindkettő az úgynevezett deduktív-nomologikus modellen alapszik.⁴

A logikai empiristák magyarázatelméletének részletei számunkra nem lesznek érdekesek. A modell lényege, hogy csak úgy magyarázhatunk meg egy eseményt (vagy inkább: eseménytípust), ha azt levezetjük olyan premisszákból, amelyek törvényeket is tartalmaznak. Ez a tézis elsősorban azzal a neokantiá-

⁴ Hempel 1965. 255. Hempel a motívumok alapján történő magyarázat tisztán oksági, nem teleologikus jellege mellett érvel, és ezért a nomologikus magyarázat egy típusának tekinti. Korai kritikusan Hempel álláspontját két irányból támadták. Donald Davidson szerint a cselekvés magyarázata oksági, de nem nomologikus, vö. Davidson 1980. 261–273. Georg H. von Wright szerint viszont a cselekvés magyarázata mindig teleologikus, ami összeegyeztethető azzal, hogy egyben oksági is legyen, vö. von Wright 1971/1987.

nus, illetve neohegelianus hagyománnyal szembeállítva nyeri el jelentőségét, amely szerint a sajátosan emberi cselekedetek megértése más logikát követ, mint a természettudományokban használatos módszerek. A társadalomtudományokban alkalmazott magyarázatok ugyanis a megértés olyan sajátos módját követelik meg, amelyek csakis a cselekvésmagyarázatokat, illetve a cselekvések eredményeként létrejött intézmények, alkotások stb. magyarázatát jellemzik. A két hagyomány közti vita tehát elsősorban módszertani, nem pedig metafizikai természetű volt.⁵

Ezzel szemben a késői Wittgensteint elsősorban nem a cselekedetek magyarázatára vonatkozó kérdés, hanem egy metafizikai probléma izgatta, még akkor is, ha „megoldása” az általa vizsgált problémára a kérdés metafizika-mentes újrafogalmazásában, nem pedig egy alternatív válasz kidolgozásában áll. A *Filozófiai vizsgálódások* egy pontján Wittgenstein a következő kérdést teszi fel: „mi marad akkor, ha abból a tényből, hogy felemelem a karomat, leszámítom azt, hogy a karom felemelkedik” (Wittgenstein 1992. 621)? Ugyanez a kérdés természetesen a másik oldalról is megfogalmazható: mit kell *hozzáadnom* a viselkedéshez ahhoz, hogy szándékos cselekedet legyen (Anscombe 1957. 28)?

Ez utóbbi kérdés szolgál a legtöbb kortárs filozófiai cselekvésemélet egyik kiindulópontjaként. Ez a kérdés azonban nem arra vonatkozik, hogy miként magyarázunk egy cselekedetet, hanem arra, hogy általában a cselekedet-típusú eseményeket mi különbözteti meg az olyan eseményektől, amelyek akár cselekedetek is lehetnének, de mégsem azok. A karfelemelés, illetve a szándékos testmozgás általában, csak egyike az ilyen típusú eseményeknek. Mint látni fogjuk, a testmozgások következményei vagy eredményei szempontjából ugyanígy felvethető ez a kérdés. De ennek a kérdésnek a tartalma nem tudomány-módszertani, hanem metafizikai, mivel a cselekedetek és egyéb események megkülönböztetésének kritériumára vonatkozik.

Mint sok más esetben, Wittgenstein kérdése egyben egy választ is sugall. És mint sok más esetben, itt is csak sugall, és ezáltal bőven hagy teret az értelmezés számára. A Wittgenstein által sugallt válasz természetesen az, hogy *semmi* sem marad, vagyis semmit sem kell hozzáadnunk egy eseményhez ahhoz, hogy az cselekedet legyen. Például bármi különböztesse is meg a szándékos cselekedetet a pusztá testmozgástól, az nem valami „hozzáadott”. De vajon mit tagadunk ezzel? Mit jelentene „hozzáadni valamit” a testmozgáshoz úgy, hogy azáltal egyben megváltoztatjuk annak metafizikai státusát? Azaz mit állítunk akkor, amikor tagadjuk, hogy a cselekvés megkülönböztető jegye *nem* valamilyen „hozzáadott” feltétel?

⁵ Ami természetesen nem jelenti, hogy ne lettek volna különbségek a metafizikai előfeltevéseikben vagy következményeikben. Egy mindmáig klasszikus összefoglalás a két hagyomány vitájáról von Wright 1971/1987. Más szempontból e témáról ugyancsak fontos forrás Collingwood 1946/1987.

Wittgenstein erről explicit módon nem sokat mond, de a *Filozófiai vizsgálódások* releváns passzusainak kontextusában természetesen tűnik a következő feltevés. Amikor valaki keze felemelkedik anélkül, hogy ez az illető szándékos cselekedete lenne, akkor az, ami hiányzik, az illető *szándéka* arra, hogy felemelje a kezét (vagy Wittgenstein kifejezésével a cselekedet „akarása”).⁶ Ahhoz tehát, hogy egy testmozgás valaki cselekedete legyen, az illető szándékát kellene valamilyen módon hozzáadnunk a testmozgáshoz. De mit jelent az, hogy egy „szándékot hozzáadunk” egy mozdulathoz? Illetve mit jelent az, hogy egy szándékos cselekedetből „semmit sem kell elvenni” ahhoz, hogy ne legyen szándékos? A válasz távolról sem világos.

Egy lehetséges értelmezés szerint magát a *szándékot* kell hozzáadni. Eszerint Wittgenstein azt az álláspontot kritizálta, amely szerint a szándékos emberi cselekedet két összetevőből áll: a testmozgásból és a valamilyen módon hozzá kapcsolódó szándékból. Azt azonban, hogy a szándékos cselekedetekben a cselekvő szándéka valamilyen módon szerepet játszik, abszurd lenne tagadni. A cselekvés természetére, illetve a „hozzáadásra” vonatkozó kérdés ezért nem az, hogy meg tudjuk-e különböztetni a cselekvő bármiféle szándékára történő hivatkozás nélkül azt, amit tesz, attól, ami pusztán történik vele, hanem az, hogy mi a viszony a releváns szándék és a cselekedet között.

És éppen ez az a pont, ahol a metafizikai és a metodológiai kérdésfeltevés nemcsak összefügg, de könnyen össze is mosódhat. Hiszen a cselekedeteket gyakran magyarázzuk a cselekvő szándékával. Ha a szándék a közös eleme mind a cselekedetek egyéb eseményektől történő megkülönböztetésének, mind pedig a cselekedet magyarázatának, könnyen juthatunk arra a számos filozófus által elfogadott következtetésre, hogy amennyiben a cselekvő szándéka helyesen magyarázza azt, *miért* tesz egy cselekvő valamit, ez egyben arra a metafizikai kérdésre is választ ad, miért *tesz* valamit a cselekvő, szemben azzal, amikor csak történik vele valami (például felemelkedik a keze anélkül, hogy felemelné).

II. CSELEKVÉS ÉS TELEOLÓGIA

Ám még ha a két kérdésre adandó válasz kapcsolódik is egymáshoz, ebből nem következik, hogy maguk a kérdések azonosak. Amikor azt kérdezzük, miért tett valaki valamit, már feltételezzük, hogy az illető szándékosan cselekedett, nem pusztán történt vele valami. Természetesen ha kiderül, hogy – például – testmozgása nem cselekedet volt, akkor annak bekövetkeztére más magyarázatot keresünk, nem az illető szándékát. Ahhoz ellenben, hogy például egy testmozgást szándékosként azonosítsunk, nem kell tudnunk, miért tette a cselekvő. Ha

⁶ Az akarat fogalma és a szándékos cselekedetek magyarázata közti viszonyról részletesebben vö. Huoranszki 2003.

valaki arra a kérdésre, hogy miért emelte fel a kezét, azt válaszolja „Csak úgy. Semmilyen okom nem volt rá”, az még nem alap arra, hogy megkérdőjelezzük a cselekedet szándékos voltát.

Ebből a nyilvánvaló problémából azonban nem feltétlenül az következik, hogy a szándék voltaképp nem magyarázhat, hanem csak az, hogy az előzetes szándék nem szükséges feltétele annak, hogy egy cselekedet szándékos legyen. Természetesen senki sem tagadja, hogy az emberi viselkedésnek vannak szándékos és nem szándékos formái. Ám ebből csak annyira következik, hogy lenne olyasmi, mint cselekedet nélküli szándék, amennyire abból, hogy vannak udvarias cselekedetek, következik, hogy létezik udvarias cselekedet nélküli udvariasság. Semmit sem kell „hozzáadnunk” egy cselekedethez ahhoz, hogy az udvarias legyen. Hasonló módon, a szándékosság is a viselkedés módjában rejlik, nem egy „hozzáadott” tényező.

Ha így is van azonban, még mindig meg kell értenünk a viselkedésnek azt a módját, ami csakis a szándékos cselekedeteket jellemzi. Mint korábban említettem, sok cselekedet közös jellemzője, hogy valamilyen célból történik. Néhány filozófus valóban úgy gondolja, hogy éppen ez a teleológiai aspektus az, ami a cselekedeteket megkülönbözteti az egyéb eseményektől. Továbbá, hogy épp ez a metafizikai különbség az, amely megalapozza a magyarázatban rejlő módszertani különbségeket. Az emberi cselekedetek, illetve az emberi cselekedetek eredményeinek magyarázata a célok azonosítását követeli meg, ez pedig a „megértés” egy speciális képességét feltételezi. Akármi legyen is ez a képesség, különböznie kell attól, ahogyan a viselkedésnek azon formáit értelmezzük, amelyek nem feltételeznek ilyen célokat.

Sok filozófus azonban elégedetlen ezzel a megoldással, mivel összeegyeztethetetlennek tartja a naturalizmussal. A naturalizmus standard értelmezése szerint, még ha igaz is, hogy bizonyos fizikai vagy biológiai magyarázatok teleologikusak, a teleologikus magyarázatok pusztán „átmenetiek”, amelyeket „végső soron” ki kell küszöbölnünk, vagy helyettesítenünk kell nomologikus vagy oksági magyarázatokkal. De miként egyeztethetjük össze a teleologikus magyarázatokat azzal az elképzeléssel, hogy minden cselekedetet mint eseményt végső soron annak etiológiája magyaráz?

Ami ezt a kérdést illeti, a Wittgenstein utáni korszak filozófiáját két eltérő megközelítés dominálja. Az egyik elképzelés szerint egy cselekedet szándékos volta abban a módban rejlik, ahogyan a cselekvő maga értelmezi azt, amit tesz. Ezeket az elméleteket a „gyakorlati tudás” elméleteinek fogom nevezni. Lényegük az a feltevés, hogy a szándékos cselekedetek és az egyéb események közti megkülönböztetés szempontjából az okság fogalma *irreleváns*, mivel a legtöbb episztémikus kritériumok alapján kell megkülönböztetnünk. A cselekvés annak köszönhetően szándékos, hogy a cselekvő saját cselekedetét egy meghatározott módon ismeri meg. A másik elképzelés szerint a szándékos cselekvést annak oksági története különbözteti meg a nem szándékostól, és ezt éppen

az önismeret hiányának lehetőségére hivatkozva igyekeznek igazolni. Az elméletek közös feltevése azonban, hogy a cselekvést egyfelől összekötik a cselekvő önértelmezésének kérdésével, másfelől pedig a cselekvés magyarázatával. Míg azonban az előbbi valószínűleg kiküszöbölhetetlen eleme a tudatos cselekedetek megértésének, az utóbbi félrevezető feltevés.

III. GYAKORLATI TUDÁS

Miként kapcsolódik a gyakorlati tudás fogalma a szándékos cselekedetek megértéséhez? G. M. E. Anscombe javaslata szerint – aki Wittgenstein nyomán az elmélet első kidolgozója – a szándékos cselekedeteket az különbözteti meg az egyéb eseményektől, hogy a „miért” kérdés egy meghatározott értelemben alkalmazható rájuk. Amikor azt kérdezzük, miért tett valaki valamit, arra vagyunk kíváncsiak, hogy milyen gyakorlati érvek (*reasons*) alapján viselkedett úgy, ahogy (Anscombe 1957. 9). A cselekedetek az események azon osztálya, amelyre ez a kérdés alkalmazható. Anscombe megközelítése tehát nyilvánvalóan összeköti azt, hogy mi magyaráz egy cselekedetet, azzal a kérdéssel, hogy mi különbözteti meg a cselekedeteket az egyéb eseményektől.

Az elmélet további fontos feltevése, hogy a cselekedetek végrehajtása gyakorlati tudáson alapul, és éppen ez teszi lehetővé, hogy szándékosként értelmezzük őket. A gyakorlati tudás fogalmát Ryle nyomán gyakran azonosítják a „tudni hogyan” típusú tudással.⁷ Ebben az értelemben a gyakorlati tudás a „tudni, hogy mi” jellegű tudással áll szemben. Bár kétségtelen, hogy az ilyen értelemben vett gyakorlati tudás is szerepet játszik abban, hogy megértsük, miért szándékos egy cselekedet, a gyakorlati tudás filozófiai cselekvéselméletben használt fogalma a fenti felosztásban bizonyos értelemben a „tudni, hogy mi” jellegű tudáshoz tartozik. Eszerint a szándékos cselekedet megkülönböztető jegye az a mód, ahogyan a cselekvő önmaga cselekedetét értelmezi. Egy cselekedet annyiban szándékos, amennyiben a cselekvő *egy sajátos módon ismeri meg* azt, amit tesz.

Hogy miben rejlik ez a sajátos mód, azt nem könnyű jellemezni. Az elmélet képviselői szerint ezt a tudást az különbözteti meg az egyéb típusú tudástól, hogy nem bizonyítékon, evidencián alapul. Ez azonban nyilván további magyarázatot igényel. Maradjunk a karfelemelkedés példájánál. Tegyük fel, hogy valaki beköti a szemem és felemeli a karom. Csak annyit érzékelek, hogy az mozog. Miféle bizonyítékra van szükségem azon kívül, hogy érzem, felemelkedik a karom? És ha ez nem bizonyíték, hanem valamiféle közvetlen tudás, miért lenne bármilyen más ismeretem arról, hogy felemelem a karom? Hiszen úgy tűnik, ebben az esetben is csak onnan tudom, hogy felemelem a karom, hogy közvetlenül érzékelem: emelkedik.

⁷ Vö. Ryle 1949/1974.

A propriocepció vagy a kinesztetikus érzékelés tehát szintén olyan közvetlen tudást biztosíthat egy személy számára, amely nem külső megfigyelésen, evidencián alapul. A gyakorlati tudás annyiban különbözik ezektől, hogy a cselekvő nem, vagy nem pusztán valamilyen érzékelés (akár saját testének érzékelése) alapján tudja, hogy mit tesz, hanem annak alapján, hogy viselkedése egy gyakorlati érvelés következménye. Ezért logikai – bár nem feltétlenül temporális – értelemben a cselekedetet megelőzően is tudja, mit tesz. A gyakorlati tudás ezért egyfajta előrejelzés, bár nem feltétlenül előzi meg időben magát a cselekedetet.⁸

Az, hogy a gyakorlati tudás nem feltétlenül előzi meg a cselekedetet, nem mond ellent annak, hogy egyfajta előrejelzés jellegű tudás, mivel az előrejelzés jellegű tudás nem feltétlenül követeli meg, hogy az előrejelzett esemény maga korábban történjék, mint az előrejelzés. Múltbeli események megtörténtét is „előre jelezhetjük”, éppen abban az értelemben, hogy előre jelezzük azt, hogy bizonyítékot *fogunk* találni rá. A vizsgált elmélet szerint tehát szándékos cselekedeteinket az különbözteti meg a viselkedés egyéb formáitól, hogy már a cselekedet végrehajtása előtt, vagy végrehajtása közben, tudjuk, mit fogunk tenni, de *nem* valamilyen bizonyíték alapján. E tudás különös jellege nem pusztán abból adódik tehát, hogy megelőzheti a cselekvést, vagy azzal egyidejű lehet, hanem abból, hogy nem evidencián, bizonyítékon alapul, ami aligha feltételezhető az egyéb jövőre vonatkozó állításokkal kapcsolatban.

Hogy jobban megértsük a releváns megkülönböztetést, érdemes összevetni azt, hogy milyen módon tudhatja valaki azt, amit saját maga tesz, azzal, ahogyan egy másik egyén cselekedeteit érti meg vagy jelzi előre. Amikor mások cselekedetét megpróbáljuk előre jelezni, bizonyítékokat keresünk arra, hogy mi fog történni. Például igyekszünk megismerni a cselekvő képességeit, jellemét és motívumait. Előrejelzésünk lehet sikeres vagy téves, de csak úgy tehetjük bizonyosabbá, ha a releváns tényezőkről egyre több bizonyítékot gyűjtünk. Ráadásul egy ponton lehetőségeink kimerülnek. Legalábbis valószínűnek tűnik az a feltételezés, hogy a rendelkezésre álló evidenciák sosem lesznek elegendőek annak biztos előrejelzésére, hogy egy cselekvő adott helyzetben mit fog tenni.

Maga a cselekvő azonban egészen más helyzetben van. Ahhoz, hogy tudja, milyen cselekvést fog végrehajtani, természetesen neki is szüksége lehet a fentebb említettekhez hasonló tudásra. Tisztában kell lennie saját képességeivel, lehetőségeivel, amelyek cselekvési alternatíváit meghatározzák, és ha nem is tökéletesen, de valamilyen mértékig talán saját motívumival is. De mindezek együtt sem elégségesek ahhoz, hogy tudja, mit tesz vagy mit fog tenni. Amikor a cselekvést megfontolás előzi meg, akárhogy is döntsön a cselekvő, nem pusztán

⁸ A szándékos cselekvés és önmagunk cselekvése előrejelzésének kapcsolatáról lásd például Anscombe 1957, Velleman 1989, Wilson 2000, Moran 2004. Az eredeti elképzelés Wittgensteinnál is fellelhető, a legvilágosabban a *Filozófiai vizsgálódások* 628–632. paragrafusában.

képességei, gyakorlati alternatívái és a motivációi ismerete alapján tudja, hogy mit fog tenni. David Velleman – az elmélet legnagyobb hatású kidolgozója – kifejezésével élve, a szándékos cselekedet „spontán”. A cselekvő pontosan tudja, mit tesz, amikor éppen teszi, vagy a cselekvést közvetlenül megelőzően. Cselekedetéről „közvetlen gyakorlati belátással” is rendelkezik (Wilson 2000). De ez a belátás vagy tudás nem evidencián alapul.

Azt, hogy miként kapcsolódik az intencionális viselekedés a fentebb jellemzett gyakorlati tudáshoz, jól érzékelteti Velleman egyik példája. Tegyük fel, hogy az Andrássy úton sétálok a Hősök tere felé. Hirtelen azonban furcsa érzés tölt el: nem tudom, mit csinálok. Azt érzem, hogy lépkedek és megyek előre, és annak is tudatában vagyok, hogy haladok. De egy pillanatra nem értem vagy tudom, hogy pontosan mit is csinálok: csak sétálok, esetleg az Állatkertbe igyekszem, vagy a buszmegálló felé tartok. A gyakorlati tudás az a tudás, amelyet visszanyerek akkor, amikor megértem, mit teszek éppen. Ez a megértés nem abban áll, hogy további evidenciákat keresek saját viselkedésemmel kapcsolatban, ellenben feltételezi, hogy önmagam számára magyarázni tudom azt, amit teszek.

Eszerint egy adott cselekedet nem attól szándékos, hogy a szándék mint mentális állapot következménye, hanem attól, hogy a cselekvő egy sajátos tudással rendelkezik arról, hogy miért teszi azt, amit tesz vagy tenni fog. Mindez nem jelenti azt, hogy tagadnunk kellene, hogy létezik olyan típusú mentális állapot vagy diszpozíció, amit általában „szándéknak” nevezünk. A szándék vagy intenció szükséges lehet ahhoz, hogy a cselekedeteinket megelőző komplex mentális állapotunkat jellemezzük, döntéseinket magyarázzuk (Velleman 1989. 111). Amit a szándékos cselekedet gyakorlati tudáson alapuló elméletei tagadnak, az az, hogy egy cselekedet azért szándékos, mert valamely szándék következménye. A szándékosság önmagunk viselkedésének értelmezésén vagy „spontán” előrejelzésén alapszik, nem azon, hogy a viselkedés a szándék mint mentális állapot kauzális következménye.

IV. A CSELEKEDETEK INDIVIDUÁLÁSA

De valóban csak abban az esetben tekintünk egy cselekedetet szándékosnak, ha gyakorlati tudás kapcsolódik hozzá? Valóban logikailag lehetetlen, hogy valaki „nem tudja, ámde teszi”? Tegyük fel, hogy szombat este operaközvetítést hallgatok, és kedvenc részletemnél felhangosítom a rádiót. Ezzel felébresztem az egyik szomszédom, viszont segíték elaludni a másikat. Ez utóbbiakról viszont fogalmam sincs: nem tudom, hogy szomszédaim otthon vannak-e, hogy mennyire szűrődik át a zaj a falon, vagy hogy az átszűrődő zene miként hat szomszédaimra. Felébreszteni vagy elaltatni valakit azonban cselekedetek is lehetnek. A fenti példában a szó egy bizonyos értelmében az én tettem, hogy elaltatok

vagy felébresztek valakit, nem pedig olyasvalami, ami pusztán megtörténik velem. A cselekvés tehát, úgy tűnik, nem követeli meg a gyakorlati tudást.

E nyilvánvaló ellenvetésnek természetesen az elmélet megfogalmazói is tudatában vannak. Az ellenvetés azonban nem megválaszolhatatlan. A válasz elfogadása ugyanakkor fontos metafizikai előfeltevéseken nyugszik. Elizabeth Anscombe nyomán – akinek a gyakorlati tudás fogalmát köszönhetjük – meg kell különböztetnünk egy cselekedetet mint eseményt annak különböző leírásaitól. Amikor felhangosítom a rádiót, felébresztem a szomszédomat is, de ez nem azt jelenti, hogy két különböző cselekedetet hajtánék végre. Adott helyzetben ugyanis a rádió felhangosítása ugyanaz az esemény, mint a szomszéd felébresztése. A cselekvőnek természetesen nem kell *minden* leírás mellett – evidencia nélkül, spontán módon – tudnia azt, hogy mit tesz. Ahhoz, hogy cselekedjek, elégséges, ha az adott módon tudom, hogy felhangosítom a rádiót. Azt már nem kell tudnom, hogy az, amit teszek, egyben a szomszéd felébresztése is. Lehetséges, hogy nem tudom, de teszem: feltéve, ha van olyan leírása annak, amit teszek, amely gyakorlati tudásom tárgya lehet (Anscombe 1957. 12).

Az a kérdés, hogy Anscombe megoldása elfogadható-e, azóta is megosztja a filozófusokat. Hogyan állíthatjuk azt, hogy felhangosítani egy rádiót ugyanaz a cselekedet, mint felébreszteni valakit? Hiszen nyilvánvaló, hogy az egyiket végre lehet hajtani a másik nélkül is. Anscombe maga nem foglalkozik elméletének ontológiai következményeivel – ezt egyfajta kortünetnek is tekinthetjük –, de később a kérdés vizsgálata a „cselekedetek individuálása” néven a filozófiai cselekvésemélet egyik vitatémája lett. Tegyük fel, hogy egy cselekedet valóban egy esemény. És tegyük fel azt is, hogy egy szinguláris esemény ontológiai értelemben egy partikuláré. Vajon igaz-e, hogy a szinguláris esemény azonosítása független attól, milyen tulajdonságok révén utalok rá?

Egyfelől a nem esemény jellegű partikulárék esetében nyilvánvalónak tűnik, hogy a válasz igen. Utalhatok Angliai Erzsébetre úgy is, mint VIII. Henrik lányára, és úgy is, mint az utolsó Tudor-házbeli uralkodóra. A két tulajdonság nem azonos, de lehetséges, hogy segítségükkel ugyanazt a személyt jelöljük ki. Hasonló módon lehetséges, hogy adott körülmények között a rádió felhangosítása és a szomszéd felébresztése ugyanazt az eseményt jelöli ki, amely esemény azért az én tettem, mert létezik egy olyan leírása, amelynek megfelelően gyakorlati tudásom tárgya lehet.

A probléma azonban itt nem ér véget. Ugyanis bár episztémikus értelemben kétségtelen, hogy számos kontingens tulajdonság (az adott körülmények között igaz, hogy...) segítségével azonosíthatunk egy partikulárét, ebből nem következik, hogy minden ilyen tulajdonság individuál is egyben. Az individuálás modális következményekkel jár: ha egy tulajdonság individuáló, nem lehetséges, hogy egy partikuláré ne rendelkezze vele. Ha például – Kripke nyomán – azt állítjuk, hogy az eredet individuál, akkor nem lehetséges, hogy I. Erzsébet ki-

rálynő ne VIII. Henrik lánya legyen. De természetesen lehetséges, hogy ne Erzsébet legyen az utolsó Tudor-házbeli uralkodó.

A metafizikai szempontból érdekes kérdés tehát az, mi individuál egy partikuláris cselekedetet, és ez a kérdés még fogósabb, mint az, mi individuál egy személyt vagy tárgyat. Anscombe nézetének kritikusai szerint a cselekedeteket részben azok a tulajdonságok individuálják, amelyek alapján cselekvéstípusokba soroljuk őket. Miután ezek a típusok nyilvánvalóan különböznek egymástól, nem állíthatjuk, hogy felhangosítani egy rádiót ugyanaz a cselekedet, mint felébreszteni a szomszédot. Adott helyzetben természetesen a két cselekedet végrehajtása nem független egymástól (szemben azzal, hogy valaki kinek a lánya, és hogy ő az utolsó Tudor), de nem is azonosak. Az egyik cselekedet végrehajtása adott körülmények között „generálja” a másikat. De ebből nem következik, hogy azonosak lennének (Goldman 1970. 20–48).

Másfelől egy cselekedet nagyon sokféleképp leírható, és ha feltesszük, hogy minden egyes leírás újabb cselekedetet generál, az a cselekedetek számának barokkos szaporodásához vezethet. Valaki átúsztta a Balatont. Mellúszásban úszta át. Lassan úszta át. Úgy úszta át, hogy közben megfázott. De gyorsabban úszta át, mint a leglassúbb úszó. Miután úszni nem ugyanaz a tulajdonság, mint lassan úszni, úgy úszni, hogy közben megfázik valaki és így tovább, mindezek különböző cselekedeteket írnának le? Nehéz elhinni. De ha különbséget akarunk köztük tenni, meg kell mondanunk, milyen típusú leírás individuál egy cselekedetet, és milyen típusú nem. Anscombe eredeti elmélete szerint nincs a leírásoknak olyan speciális osztálya, amely alapul szolgálhat egy esemény szándékos cselekedetként történő azonosításához. Azt, hogy mely leírás alapján tekinthető egy cselekedet szándékosnak, a cselekedet kontextusa határozza meg (Anscombe 1957, 29).

A cselekedetek individuálására vonatkozó leggyakrabban elfogadott megoldás azonban Donald Davidson nevéhez fűződik. Davidson felhívja rá a figyelmet, hogy a cselekedetek többségét valamely következmény vagy eredmény segítségével írjuk le. Például: megfázott tőle, gyorsabban tette meg, mint a leglassúbb úszó stb. Hasonlóképp: felhangosította a rádiót, felébresztette a szomszédot stb. Van-e az eredményeknek olyan egyetemes típusa, amely cselekedeteinket individuálja? Davidson szerint van: a saját test mozgása. Amit valaki lényegileg tesz, az az, hogy mozgatja a saját testét: minden más csupán ennek adott körülmények közti eredménye, amely alkalmas arra, hogy segítségével a cselekedetet azonosítsuk (Davidson 1980. 59).

A cselekedetek individuálásának bonyolult kérdését itt nem szükséges tovább tárgyalnunk. Annyit azonban szeretnék megemlíteni, hogy Davidson elméletének következménye számomra lehangolóan tűnik: valóban semmi mást nem *teszünk*, csak a testünket mozgatjuk? Valóban nem beszélünk, csak a szánk jár? Cselekvő mivoltunk valóban nem terjed tovább saját testünkönél még akkor sem, ha saját testünk mozgatásának módját aligha tudjuk pontosan mentálisan

reprezentálni? Nehéz ezt elfogadni, és nem is szükséges. Intuitíve sokkal elfogadhatóbbnak tűnik egy olyan megoldás, amely szerint nem felel meg *minden* leírásnak egy cselekedet, de *vannak* leírások, amelyek különböző cselekedeteket azonosítanak. Azonban ha nem fogadjuk el a „csak egy típusú leírás individuál”, illetve „minden leírás más típusú cselekedetet individuál” végleteit, kritériumokat kell adni arra nézve, hogy a különböző leírások mikor jellemeznek azonos cselekedeteket, illetve mikor különböztetnek meg egymástól adott körülmények között nem független cselekedeteket.⁹

V. ÉRVEK ÉS OKOK

Összefoglalva tehát eddig azt láttuk, hogy a gyakorlati tudáson alapuló elméletek szerint a viselkedés szándékos volta a cselekvő episztémikus hozzáállásának függvénye. A cselekedet azért szándékos, mert valaki gyakorlati tudással rendelkezik arról, mit tesz. Az elmélet fontos következménye, hogy ezáltal a cselekvő megérti és magyarázni is tudja azt, amit tesz. A cselekvés csak akkor lehet szándékos, ha ez a magyarázati kapcsolat fennáll. Következésképp az, hogy mi tesz valamit cselekedetté, és az, hogy miként magyarázzuk azt, amit a cselekvő tesz, nem függetlenek egymástól. Igaz, különbséget kell tennünk az első személyű magyarázat – ami elsősorban önismereti jellegű – és a cselekedet harmadik személyű megértése között. Utóbbi helyes volta evidenciákon alapul, és előbbitől függ. De mindkét esetben összekapcsolódik a viselkedés magyarázata a cselekedet szándékosságának kritériumával. Az első személyű ismeret természete, önmagunk viselkedése megértése és magyarázata, metafizikai különbséget hivatott megalapozni.

A szándékos viselkedésről kialakított másik nagy hatású elmélet éppen abban különbözik a gyakorlati tudás elméleteitől, hogy az első számú ismeretnek nem tulajdonít hasonló szerepet. Abban azonban követi a gyakorlati tudás elméleteit, hogy összekapcsolja azt a kérdést, hogyan magyarázzuk egy cselekedet végrehajtását, azzal, hogy az, ami történt, mitől vagy miért cselekedet. Az elmélet szerint az tesz valamit cselekedetté, hogy *meghatározott típusú okok eredménye*. A következőkben az ilyen elméleteket a cselekvés kauzális elméleteinek nevezem. Egyes kauzális elméletek a gyakorlati tudáselméletekhez hasonlóan tagadják, hogy a szándék mint mentális állapotípus közvetlen szerepet játszana a szándékos cselekedetek megértésében (Davidson 1980, Goldman 1970, Smith 1987). Más elméletek szerint egy cselekedet azért szándékos, mert a szándékok mint mentális állapotok okozzák (Mele 1992). E két különböző típusú kauzális elmélet közt itt nem teszek különbséget, mivel e különbség nem érinti

⁹ Egy érdekes javaslat ezzel kapcsolatban Ginet 1990. 2 fejezet.

az efféle elméletekkel kapcsolatos és jelen tanulmány szempontjából releváns ellenvetéseket.

Az oksági elméletek kiindulópontja, hogy a cselekedeteket a cselekvő mentális állapotai magyarázzák, amely állapotok bizonyos tartalmú pro-attitűdök és kognitív attitűdök együtt járását követelik meg, oly módon, hogy ezek a viselkedést a cselekvő szempontjából racionalizálják, ésszerűvé tegyék. A pro-attitűdök segítségével azonosítjuk a cselekvő céljait, a kognitív attitűdök tartalma pedig azt fejezi ki, mit gondol ennek alapján a cselekvő a rendelkezésére álló cselekvési alternatívák értékéről. Mindebben az elmélet még nem tér el jelentősen a gyakorlati tudás elméleteitől, hiszen ezek sem tagadják, hogy a „Mit teszek vagy fogok tenni?” kérdésre a cselekvő részben annak segítségével válaszol, hogy azonosítani képes azokat az attitűdjeit, amelyek cselekedetét ön maga számára értelmezhetővé teszik. A gyakorlati tudás elméletei azonban nem fogalmazzanak meg semmilyen kauzális hipotézist a motiváció és a cselekvés kapcsolatáról. A kauzális elmélet szerint azonban éppen ebben a kapcsolatban rejlik a szándékos cselekedet lényege. Akkor és csak akkor hajtunk végre egy szándékos cselekedetet, ha a releváns attitűdök cselekedetünk okai is egyben.

Mi indokolja az oksági hipotézis bevezetését? A legfontosabb érv a kauzális kapcsolat szükséges volta mellett – amit szokás Davidson „győzedelmes argumentumának” is nevezni – az, hogy ugyanannak a cselekedetnek a végrehajtását többféleképp is racionalizálhatjuk. Amikor valaki mérget önt a halálosan beteg nagybácsi italába, talán a szenvedésein akart enyhíteni, talán már szeretné megszerezni az örökségét. Mindkét motiváció jelen lehet, de mi dönti el, hogy az illető valójában mit tett? Davidson szerint erre nincs más válasz, mint az, hogy milyen gyakorlati érvek okozták valójában a cselekedetét. Egy cselekvő több gyakorlati érvel is rendelkezhet ugyanannak a cselekedetnek a végrehajtására, és hogy valójában miért tette azt, amit tett, az dönti el, hogy a gyakorlati érveket konstituáló mentális állapotok közül melyek okozták valójában viselkedését.

Mielőtt rátérnék az elmélettel kapcsolatos legfontosabb nehézségre, két problémára szeretném felhívni a figyelmet. Az első, hogy a Davidson által vizsgált esetekben nem világos, miért kellene tagadnunk, hogy mindkét érvcsoport szerepet játszott a cselekvés végrehajtásában. Feltehetjük például, hogy külön-külön egyik sem lett volna elég erős érv a cselekedet végrehajtása mellett. Vagy hogy valójában mindkét gyakorlati érv szerepet játszott a viselkedés meghatározásában, bár már az egyik is elég lett volna. Az elmélettel kapcsolatos legfőbb nehézség azonban nem az, hogy a cselekvő érvei oksági értelemben „túldeterminálhatják” cselekedetét. A problémát az okozza, hogy a releváns attitűdök és a cselekedet közti oksági viszony nem elégséges feltétele annak, hogy egy eseményt szándékos cselekedetként értelmezhessünk.

Tegyük fel ugyanis, hogy valóban csak az egyik játszott szerepet a cselekedet végrehajtásában, és a rivális érvek közti különbséget csak úgy érthetjük meg, ha azok oksági szerepére hivatkozunk. Tehát egy adott cselekedetet mindig csak

egy motívum *magyarázhat* helyesen, mégpedig az, amelyik okozta. Nem világos azonban, hogy ennek elfogadása elégséges, vagy akár releváns annak magyarázatához, hogy az, ami történt, miért volt valaki tette, s nem olyasvalami, ami csak történt vele.

Mindenekelőtt, még ha a vizsgált mentális állapotok valóban magyaráznak is egyes cselekedeteket, és ezt azáltal teszik, hogy okságilag relevánsak, az már cseppet sem világos, hogyan lehetnek ezek az állapotok *önmagukban* elégségesek bármely cselekedet végrehajtásához. Az okok tipikusan események, a mentális állapotok viszont diszpozíciók. Valaki vágyhat egy örökségre és gondolhatja úgy, hogy a legjobb eszköz annak mihamarabbi megszerzésére, ha mérget tesz a nagybácsi italába, anélkül, hogy ezt valaha is megtenné. Megkísérelhetjük persze, hogy egyre komplexebb mentális attitűdöket vezetünk be annak magyarázatára, miért tett vagy nem tett meg valaki valamit. Mondhatjuk, hogy a cselekvő értékelte saját vágyait, és azokat kielégítésre méltatlannak találta. Vagy hogy nem találta azokat eléggé racionálisnak. Vagy hogy a cselekedet végrehajtása ellentmond egyéb terveinek. Mindezek a válaszok azonban csak egyre komplexebbé teszik azokat a mentális feltételeket, amelyek a szándékos cselekedet végrehajtását okozzák. És ezzel együtt egyre nehezebben elfogadhatóvá teszik az elméletet, mert a szándékos cselekedetek végrehajtásának olyan komplex oksági feltételeket szabnak, hogy könnyen kiderül: azelőtt szándékosnak tekintett cselekedeteink döntő többsége nem az.¹⁰

De a komplexitás bármilyen szintjére jussunk is, az alapvető problémára nem kapunk választ. Kétségtelen, hogy bizonyos mentális diszpozíciók magyarázhatnak egy cselekedetet, ha már a cselekedet megtörtént. De az már kevésbé világos, miért ezen attitűdök oksági szerepe magyarázza azt, *hogyan* az illető cselekedett. Ez legjobban az olyan esetekben látható, amikor a releváns attitűdök jelen vannak és okságilag magyarázzák azt, ami történt, de nem döntenek el, hogy az, ami történt, valaki cselekedete volt-e vagy sem. Egy gyakran idézett példa a kezdő színész esete. Azt kell eljátszania, hogy remegő kézzel belép a színpadra. És valóban: remegő kézzel belép a színpadra. Jól akarja alakítani a szerepét (pro-attitűd), és úgy gondolja, kezének remegtetése a legjobb mód arra, hogy tökéletes alakítást nyújtson (releváns kognitív attitűd). Ám ezek a gondolatok olyan idegessé teszik, hogy keze önkéntelenül remegni kezd, amikor színpadra lép. Azt, ami történik tehát, a releváns attitűdök okozták, de nem szándékos cselekedet.

Az oksági elméletek persze tudatában vannak ennek a nehézségnek, és számos kísérlet született arra, hogy további kritériumokkal egészítsék ki az oksági kapcsolat feltételét. Ám ezek a kritériumok, amelyek egyre bonyolultabb feltételeket javasolnak, és egyre körmönfontabb ellenpéldák megfogalmazásához vezettek, továbbra sem teszik világossá, hogy egy olyan esemény, amely meg-

¹⁰ Ilyen komplex modellek elfogadását javasolja például Velleman 2000 és Bratman 2000. Az elméletek meggyőző kritikáját adja Hornsby 2004.

előzi a cselekedetet, miként magyarázhatja annak szándékos voltát. A szándékoság ugyanis, mint említettem, és ahogy a fenti példa mutatja, magának a magyarázandó cselekedetnek a jellegzetessége, nem pedig a cselekedet magyarázatának.¹¹

VI. CSELEKVŐKÉPESSÉG

Mindezen nehézségek ellenére az oksági elméletek annyiban meggyőzőbbnek tűnnek a Wittgenstein és Anscombe munkássága által inspirált elméleteknél, hogy utóbbiak pusztán egy episztémikus jellegzetességgel szeretnének megalapozni egy hagyományosan metafizikainak tekintett distinkciót: a szándékos cselekedetek és a viselkedés egyéb formái közti különbséget. A fenti vizsgáldások alapján azonban kérdésesnek látszik, hogy vajon az okság-e az a metafizikai kategória, amelynek segítségével a különbséget meg kell értenünk. Mint említettem, természetesen senki sem tagadja, hogy a cselekedeteknek is van etiológiájuk. De nem világos, miért kellene, hogy a szándékos cselekedetek etiológiájának típusa bármiben is különbözzék attól, ahogyan egyéb eseményeket magyarázunk.

De van-e más lehetőség a metafizikai különbség magyarázatára, mint a cselekvő episztémikus hozzáállása vagy a cselekedet etiológiája? Talán igen. A továbbiakban egy harmadik lehetőség alap gondolatát szeretném felvázolni, illetve kiegészíteni. Jennifer Hornsby hívja fel a figyelmet arra, hogy a pusztán történés, illetve szándékos cselekedet közti különbség egy olyan ontológiai különbségen is alapulhat, amely nem vezethető le pusztán az események oksági eredetéből (Hornsby 2003). A cselekedetek meghatározott típusú szubsztanciák, ágensek cselekedetei. Ezzel persze az oksági elméletek képviselői is tisztában vannak. Azok a változataik, amelyeket eddig tárgyaltam, úgy tartják azonban, hogy az ágens (aktív cselekvő egyén) fogalmát kell megértenünk a szándékos cselekvés fogalma segítségével, és nem fordítva.

Az oksági elméleteknek azonban van egy kevésbé népszerű változata, amit eddig nem említettem, és amely szerint a cselekedet nem esemény, hanem események ágensek által történő okozása.¹² A cselekedetet az különbözteti meg az eseményektől, hogy míg utóbbiak okai más események, egy cselekedet olyan oksági folyamat, amelyben egy ágens – és nem annak valamilyen állapota – okozza a cselekedet eredményét. Például a kézfelemelés egy olyan oksági folyamat, amelynek során egy ágens saját kezének felemelkedését okozza. Nem

¹¹ A problémára tett megoldási javaslatokat kiválóan összefoglalja és kiegészíti Bishop 1989 és Enç 2003. A megoldás elvi lehetetlensége mellett érvel például Wilson 1989 és Schon 2005.

¹² Az ágens-okság elméletekről lásd egyebek mellett Chisholm 1964/2004, Taylor 1966, és Lowe 2009.

világos azonban, hogy egy ágens miért ne okozhatna olyan viselkedést, amely nem cselekedet. Korábbi példákat használva, miért nem az ágens okozza saját keze akaratlan remegését.

Talán más módja is van azonban annak, hogy a pusztá történések és a szándékos cselekedetek közti különbséget értelmezzük. Amikor valaki cselekszik, egy meghatározott képességet fejez ki vagy manifesztál. Ha valaki szándékosan felemeli a karját, azzal a karfelemelés képességét gyakorolja, vagy manifesztálja. Ha valakinek önkéntelenül felemelkedik a karja, az is egy képesség gyakorlása lesz, de nem annak a képességnek a gyakorlása, amely a személyt cselekvő mivoltában manifesztálja. Eszerint ami alapvető módon megkülönbözteti egy személy szándékos cselekedetét viselkedésének egyéb formáitól, az nem az, hogy az egyiknek ő volt az oka, a másiknak viszont nem, hanem az, hogy a két esemény *különböző típusú képességek* manifesztálódása.

Ha a képesség és a manifesztáció fogalmait oksági terminusokban akarjuk elemezni, akkor a javasolt elmélet nem különbözik a korábban vizsgált oksági elméletektől. Például mondhatjuk, hogy elhatározom: felemelem a karom, ha valaki kéri. Ezért aztán szándékomban is áll felemelni, ha kéri. E szándék egyfajta diszpozíció vagy képesség, amely abban nyilvánul meg, hogy amikor hallom „Emeld fel a karod!”, és ebben semmi nem akadályoz meg, fel is emelem a karom. Szándékom, mint diszpozíció, oksági feltételként szerepet játszik a karom felemelkedésében (ha nem állt volna szándékomban, nem emeltem volna fel), még ha az ok maga a kérés volt is, nem a diszpozíció. Ha tehát a diszpozíciókat oksági szerepük alapján értelmezzük, úgy tűnhet, a két elmélet nem különbözik egymástól.

Fontos azonban látni, hogy maga az oksági jellemzés nem lesz *elégészes* ahhoz, hogy egy személy viselkedésében elkülönítsük egymástól azt, ami tett, attól, ami pusztán történik vele. Tegyük fel ugyanis, hogy az előbb említett mellett rendelkezem egy olyan diszpozícióval is, hogy önkéntelenül felemelem a kezem – mintegy ösztönös védekezésképp –, amikor megijedek. Valaki hirtelen rám kiált: „Emeld fel a kezed!” És valóban, a kezem felemelkedik. De vajon szándékos cselekedet volt ez? Vagy egy önkéntelen reakció? Akármilyen is legyen a válasz, mindenképp egy képesség megnyilvánulása lesz. Azonban két különböző képesség megnyilvánulása is lehet, és hogy melyik képesség megnyilvánulása lesz, az nem az oksági történettől függ.

Az állításom röviden a következő: metafizikai értelemben az különbözteti meg a cselekedettípusú eseményeket az egyéb olyan eseményektől, amelyekben a cselekvő szerepet játszik, hogy a cselekedetek meghatározott képességek manifesztációi. Tehát az, hogyan osztályozzuk az eseményeket, részben legalábbis attól függ, hogy azok milyen képességeket manifesztálnak. Ezért sem az oksági történet önmagában, sem pedig az a mód, ahogyan saját cselekedeteinket megismerjük, nem magyarázza a két viselkedéstípus közti metafizikai különbséget. A különbség abból adódik, hogy bizonyos események a cselekvő szándékos cselekvésre irányuló képességét manifesztálják, mások viszont nem.

Fontos hangsúlyozni, hogy az az elképzelés, amely szerint az események metafizikai osztályozásának alapja, hogy milyen képességeket manifesztálnak, egyáltalán nem *ad hoc* válasz egy cselekvéseméleti problémára. Először is szinte minden tranzitív vagy oksági viszonyt kifejező ige képességek manifesztálódására utal. Hogy valami feloldódik, oxidálódik, fertőz, fuzionál vagy hasad, magnetikusan vonz; illetve hogy valaki hazudik vagy téved, bátran vagy esztelenül viselkedik, mind attól függ, hogy egy bizonyos esemény vagy cselekedet milyen képességet manifesztál. A pusztá fenomenális leírás – ha egyáltalán lehetséges ilyen – aligha lesz elegendő az események megfelelő elkülönítéséhez, típusba sorolásához.

Másodszor, a képesség jellegű kifejezések hagyományos elemzése is azt bizonyítja, hogy az események individuálása nem független attól, milyen képességeket manifesztálnak. A képesség jellegű tulajdonságokat vagy diszpozíciókat általában tényellentétes kondicionális állítások segítségével elemezzük. Például azt mondjuk, hogy akkor törekeny valami, hogy ha egy bizonyos erejű ütés érné, akkor apró darabokra esne szét. Ha azonban az „összetörik” kifejezést nem eleve egy képesség manifesztációja értelmében használjuk, a kondicionális igaz lehet anélkül, hogy valami rendelkezne az adott diszpozícióval vagy képességgel. Egy kínai váza törekeny, egy taposóakna nem. De mindkettőre igaz, hogy ha bizonyos erejű ütés érné, apró darabokra esne szét.¹³

Mi különbözteti meg mármost a két képességet egymástól? A fontos különbség nem abban áll, hogy melyek a manifesztáció kiváltó okai, hanem abban, hogy mi akadályoz(hat)ná meg az esemény manifesztálódását. Például egy aknát hatástalaníthatunk, egy kínai vázát nem. Ennek a cselekvést megalapozó képességek szempontjából különös jelentősége van, mivel a szándékos cselekedetek végrehajtásának fontos eleme, hogy a cselekvő azokat *valamilyen értelemben* kontrollálni képes, és ez a kontroll kapcsolódik ahhoz, hogy milyen körülmények között tartózkodhat a cselekvő attól, hogy megtegye azt, amit tett.

VII. KONKLÚZIÓ: ÖNÉRTELMEZÉS ÉS KONTROLL

Mindez nem jelenti azt, hogy a gyakorlati érvek és az önértelmezés ne kapna szerepet a szándékos viselkedés megértésében. Egy cselekedet nem attól lesz szándékos, hogy a cselekvő minden esetben tudatában van azoknak a gyakorlati érveknek, amelyek alapján a cselekedetet végrehajtja. Ebben a szándékos cselekedetek természetét vizsgáló minden filozófiai elmélet egyetért. Ellenben a legtöbb elmélet úgy véli, csak akkor lehet egy cselekedet szándékos, ha a cse-

¹³ A kondicionális elemzéssel kapcsolatban először Smith 1977 hívja fel erre a problémára a figyelmet. Johnston 1992 (232) nyomán szokás ezt az „álcázás” (*mimicking*) problémájának is nevezni.

lekvő rendelkezik is ilyen érvekkel. A szándékos cselekvés nem követeli meg az állandó önértelmezést, de azt megköveteli, hogy ha szükség van rá, a cselekvő valamilyen módon igazolni tudja önmaga és mások számára azt, amit tesz vagy tett. A gyakorlati érvek alapján történő igazolásnak ez a lehetősége az, amely a gyakorlati tudás elméletei szerint elégséges, a kauzális elméletek szerint pedig legalábbis szükséges feltétele annak, hogy valaki szándékosan cselekedjék.

A cselekvésről alkotott e filozófiai elméletek ellen vethető azonban, hogy nem képesek magyarázni a szándékos, ámde irracionális viselkedés lehetőségét, amilyen például az akaratgyenge vagy a kényszeres viselkedés.¹⁴ A viselkedés ezen formái sok esetben – bár nem mindig – olyan szándékos cselekedetek, amelyeket a cselekvő önértelmezése szerint gyakorlati érvek nem támasztanak alá, vagy éppen erős gyakorlati érvek szólnak végrehajtásuk ellen. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az önértelmezés egy ennél gyengébb érelemben ne lenne feltétele a szándékos cselekedetnek. Egy cselekedet valóban csak akkor tekinthető szándékosnak, ha a cselekvő közvetlenül, nem evidenciák alapján tudja, hogy mit tesz. De nem azért, mert amit tesz, minden esetben gyakorlati érvei következménye, hanem azért, mert ha nem tudja, mit tesz, vagy pusztán megfigyelés alapján, tehát csak *post hoc* tudja, mit tesz, akkor a gyakorlati érvei sohasem szolgálhatnának arra, hogy saját cselekedetét kontrollálja. Röviden: a cselekvő számára a racionális kontroll lehetetlenné válna.

Az azonban, hogy egy cselekvő sajátos módon képes megérteni azt, amit tesz, a *következménye*, nem pedig a feltétele annak, hogy az az esemény, amit ily módon tud értelmezni, saját cselekvő képességének manifesztációja, és nem olyasvalami, ami pusztán megtörténik vele. Talán épp ennek segítségével érthetjük meg az akaratgyenge és a patológikus értelemben kényszeres viselkedés bizonyos formái közti lényegi különbséget. Az akaratgyenge személy cselekedetét saját cselekvő képességének gyakorlásaként éli meg, még ha világos is számára, hogy gyakorlati érvei a cselekvés végrehajtása ellen szólnak. A kényszeres cselekvő számára azonban önmaga viselkedése nem cselekvő képességének manifesztációja, még abban az esetben sem, ha úgy véli, hogy a cselekvés végrehajtása mellett erős gyakorlati érvek szólnak. Talán ennyiben mondható, hogy a kényszeres viselkedés a szándékos és nem szándékos viselkedés határán helyezkedik el.

Akármin is legyen azonban, a szándékos cselekedetet az különbözteti meg a viselkedés egyéb formáitól, hogy a személy bizonyos típusú képességeit manifesztálja. E képességeket pedig nem az episztémikus hozzáférés vagy valamilyen kitüntetett oksági viszony segítségével értjük meg. Ez nem zárja ki, hogy a képességek gyakorlása valamilyen oksági folyamaton alapuljon. És az is igaz, hogy a manifesztált képesség egyik jellegzetessége, hogy lehetővé teszi az ön-

¹⁴ Az irracionális cselekedetek típusairól és cselekvéselméletben játszott szerepükről vö. Huoranszki 2011a és 2011b.

értelmezés bizonyos formáit. Ám a szándékos cselekvés metafizikai specifikuma nem ragadható meg sem pusztán az oksági folyamatok jellegzetességeivel, sem pusztán azáltal, hogy önmagunk viselkedésének evidenciáktól független ismeretét minden esetben lehetővé teszi.

IRODALOM

- Anscombe, Elisabeth G. M. 1957. *Intention*. Oxford, Basil Blackwell.
- Bishop, John 1989. *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bratman, Michael E. 2000. Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency. *The Philosophical Review* 109. 35–61.
- Chisholm, Roderick M. 1964/2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) 2004. *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó. 175–187.
- Collingwood, Robin G. 1946/1987. *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat.
- Davidson, Donald 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- Enç, Berent 2003. *How We Act. Causes, Reasons, and Intentions*. Oxford, Clarendon Press.
- Farkas, Katalin – Orthmayr, Imre (szerk.) 2003. *Bölcsélet és analízis*. Budapest, Eötvös kiadó.
- Farkas, Katalin – Huoranszki, Ferenc (szerk.) 2004. *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó.
- Frankfurt, Harry 1997. The Problem of Action. In *Mele* 1997. 42–52.
- Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldman, Alvin, I. 1970. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall.
- Grice, Paul H. 1971. Intention and Uncertainty. *Proceedings of the British Academy* 57. 263–279.
- Hempel, Carl 1965. *Aspects of Scientific Explanation*. New York, The Free Press.
- Hornsby, Jennifer 2004. Agency and Actions. In John Hyman – Helen Steward (szerk.) *Agency and Action*. Cambridge, Cambridge University Press. 1–23.
- Huoranszki Ferenc 2003. Mitől tudatos egy cselekedet? In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.) *Bölcsélet és analízis*. Budapest, Eötvös Kiadó. 270–285.
- Huoranszki Ferenc 2011a. Weakness and Compulsion: The Essential Difference. *Philosophical Explorations*, 14. 51–67.
- Huoranszki Ferenc 2011b. Gyakorlati racionalitás és akaratgyengeség. *Magyar Filozófiai Szemle* 55. 34–55.
- Hyman, John – Steward, Helen (szerk.) 2004. *Agency and Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Johnston, Mark 1992. How to Speak of the Colors. *Philosophical Studies* 68. 221–263.
- Klíma Gyula 2003. Teleológia, intencionalitás, naturalizmus. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.) *Bölcsélet és analízis*. Budapest, Eötvös Kiadó. 259–269.
- Lewis, David 1986. Causal Explanations. In *Philosophical Papers*. Vol. II. 214–240.
- Lowe, Johnatan E. 2009. *Personal Agency*. Oxford, Oxford University Press.
- Mele, Alfred (szerk.) 1997. *Philosophy of Action*. Oxford, Oxford University Press.
- Mele, Alfred 1992. *Springs of Action. Understanding Intentional Behavior*. New York, Oxford University Press.
- Moran, Richard. 2004. Anscombe on „Practical Knowledge”. In John Hyman – Helen Steward (szerk.) *Agency and Action*. Cambridge, Cambridge University Press. 43–68.

- Ryle, Gilbert 1949/1974. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest, Gondolat.
- Schon, Scott Robert 2004. *Teleological Realism: Mind, Agency, and Explanation*. Cambridge MA, MIT Press.
- Smith, David A. 1977. Dispositional Properties. *Mind* 86. 439–445.
- Smith, Michael 1987. The Humean Theory of Motivation. *Mind* 96. 36–61.
- Taylor, Richard 1966. *Action and Purpose*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Velleman, David J. 1989. *Practical Reflection*. Princeton, Princeton University Press.
- Velleman, David J. 2000. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford, Clarendon Press.
- Von Wright, Georg H. 1971/1987. *Magyarázat és megértés*. Ford. Csontos László. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- Wilson, George M. 1989. *The Intentionality of Human Action*. Stanford, Stanford University Press.
- Wilson, George M. 2000. Proximal Practical Insight. *Philosophical Studies* 99. 3–19.
- Wittgenstein, Ludwig 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz Kiadó.