

HUORANSZKI FERENC

Racionális képességek és metafizikai szabadság

A szabadság fogalmát hagyományosan két különböző filozófiai kontextusban használjuk. Az egyik a politikai vagy a társadalmi cselekvés kontextusa. A másik az egyéni cselekvésé. Természetesen a két kontextus nem feltétlenül független egymástól. Azt azonban, hogy az egyéni és társadalmi szabadság kapcsolatáról alkotott elképzelések miként függenek össze, az határozza meg, hogy egy filozófiai elmélet pontosan milyen szerepet szán a szabadság fogalmának az etikában vagy általában az emberi cselekvésről alkotott elméletben.

Egyes elméletek szerint a szabadság az erkölcsi szempontból megítélhető, többnyire csak az emberre jellemző viselkedés *előfeltétele*. Az elméletek másik csoportja szerint a szabadság nem az erkölcsileg megítélhető cselekedet előfeltétele, hanem a viselkedés vagy a társadalmi berendezkedés *célja*. Mivel ez utóbbi elméletek közé tartoznak a modern kori sztoikus és a (tág értelemben vett) kantianus etikák, ezeket az elméleteket a szabadság autonómiafelfogásának fogom nevezni.¹

Az egyéni szabadság mint autonómia fogalma a kortárs filozófia két területén is komoly hatást gyakorolt. Az egyik az egyéni cselekvés elmélete, ezen belül is a filozófiai pszichológia. Egyes filozófusok szerint ugyanis csakis a pszichológiai értelemben autonóm cselekvés elemzésével ragadható meg az a sajátos szerep, amelyet a cselekvő játszik önmaga viselkedésének alakításában. Az autonóm viselkedés eszerint a „cselekvés *par excellence*”, amennyiben az autonóm viselkedésben fejeződnek ki legtisztábban az emberi cselekvés sajátosságai. Az autonómia vizsgálata adhat kulcsot ahhoz, hogy megértsük a viselkedés sajátosan emberi jellegzetességeit.²

¹ Spinoza etikájában a szabadság, aminek fokozatai vannak, nyilvánvaló módon az emberi viselkedés célja, nem előfeltétele. Arról, hogy a kanti, autonómián alapuló szabadságfogalom miért értelmezhető kizárólag úgy, mint a cselekvés célja, részletesebben lásd Huoranszki 2004.

² Lásd Velleman 2000. Velleman cselekvésemélete szerves folytatása a szabad cselekvés természetéről adott korábbi elemzéseknek, mint amilyen Frankfurt 1988 és Watson számos korai tanulmánya, melyek összegyűjtve Watson 2004-ben találhatóak.

A szabadság autonómiafelfogása azonban nemcsak a tudatos egyéni viselkedésről alkotott elméletekre gyakorolt nagy hatást, hanem érdekes módon azokra az elméletekre is, amelyek az egyéni szabadságot elválaszthatatlannak tartják a társadalmi szabadságtól. Bár a hagyományos sztoikus megközelítés az etikai szabadság lényegét a természeti és társadalmi kontingenciáktól történő függetlenedésben vélte felfedezni, a kanti etika pedig kiterjesztette ezt a motivációs értelemben vett pszichológiai kontingenciáktól való függetlenedésre is, számos posztkantiánus filozófus az egyéni autonómia megvalósulását lehetetlennek tartja bizonyos társadalmi feltételek megvalósulása nélkül. Innen már csak egy lépés az a feltételezés, amely többé vagy kevésbé explicit módon részét képezi számos modern társadalom- és politikafilozófiának, hogy az autonómia értelmében vett szabadság a politikai társadalom legalábbis egyik, ha nem a legfontosabb erénye.³

Bár a szabadság autonómiafelfogásának etikai és társadalomfilozófiai jelentősége vitathatatlan, ezt a fogalmat világosan meg kell különböztetnünk a szabadság másik, a viselkedés erkölcsi megítélhetőségének feltételeként értelmezett felfogásától. Amellett fogok érvelni, hogy a szabadság ez utóbbi fogalma alapvetően nem társadalmi és nem is pszichológiai, hanem *metafizikai* fogalom. Természetesen egy cselekvés erkölcsi megítélhetőségének mindig vannak pszichológiai feltételei is. Állításom azonban az, hogy a hagyományosan a szabad akarat problémájának nevezett filozófiai probléma legalább annyira tartozik a metafizika, mint a filozófiai pszichológia területére.

Az, hogy a szabadság filozófiai fogalma metafizikai fogalom, egyáltalán nem magától értetődő. Hogy csak egy fontos történeti példát említsünk, a skolasztikus hagyomány a szabadság kérdését – tipikusan, bár nem kizárólag – az úgynevezett „fakultás-pszichológia” keretében tárgyalta.⁴ A késői skolasztikus kérdésfeltevés az volt, hogy az intellektuális képesség mint a motivációk egyik, de nem egyetlen forrása pontosan milyen módon járul hozzá a gyakorlati döntésekért felelős akarat fakultásának működéshozzá. Az intellektuális fakultás feladata a helyes ítélet megalkotása arról, hogy egy bizonyos helyzetben miként kellene viselkedni. A skolasztikusok által vizsgált dilemma onnan ered, hogy ha az akarat *szükségképpen* követi az intellektus ítéletét arról, adott helyzetben mi a legjobb, akkor nem lehet szabad. Ha ellenben szerepe abban merül ki, hogy el tud

³ Ide tartoznak természetesen a klasszikus német filozófia által ihletett társadalomfilozófiaiak, de Joseph Raz ma már klasszikusnak számító politikafilozófiai munkája, a *The Morality of Freedom* is.

⁴ Azért nem a természetesebbnek tűnő „képességpszichológia” kifejezést használom, mert a fakultás nem specifikus képességet fejez ki, hanem a mentális epizódokat osztályozza nagyon általános kategóriák alapján.

térni az intellektus ítéletétől, akkor a szabadság egyetlen értelme, hogy aláassa az intellektuális fakultás szerepét.⁵

Noha a korai modern kor után a filozófusok többsége elutasította a skolasztikus „fakultás-pszichológiai” megközelítést, a motivációk természete és a szabad akarat közti összefüggés ma is épp olyan fontos és nehéz problémája a filozófiai pszichológiának, mint a skolasztikus korban volt. Ez a probléma azonban közvetlenül nem metafizikai. A motivációk és a döntések pszichológiai állapotok vagy események, a köztük fennálló kapcsolat az etika vagy filozófiai pszichológia, nem a metafizika tárgya. Éppen ezért tekinti számos kortárs filozófiai elmélet függetlennek a szabadság problémáját a metafizikától.

A szabadságot autonómiaként értelmező elméletek tág értelemben a skolasztikus hagyomány örökösei, amennyiben azt próbálják megérteni, hogy a szabad cselekvést miként határozzák meg a cselekvő motivációi. Az autonómia-elméletek kiindulópontja, hogy a cselekvő szabadsága a saját viselkedése feletti kontrollban nyilvánul meg, utóbbi pedig akkor válik lehetővé, ha a cselekedet meghatározott szerkezetű motivációk okozzák. Egyes elméletek szerint az önkontroll az úgynevezett (logikai értelemben) „magasabb rendű vágyak” segítségével értelmezhető. A „magasabb rendű vágyak” nem tartalmuk szerint magasabb rendűek, hanem abban az értelemben, hogy tárgyaik az elsőrendű, a viselkedést közvetlenül meghatározó vágyak és motivációk. Az elmélet szerint csak az cselekedhet autonóm módon, akinek viselkedését azok a vágyak határozzák meg, amelyek birtoklására magasabb rendű vágyai alapján vágyik (lásd elsősorban Frankfurt 1988). Más elméletek szerint a magasabb rendű vágyak fogalma alkalmatlan az autonóm cselekvés értelmezésére. Helyettük a motivációk különböző pszichológiai forrásaira vagy a cselekvésben kifejeződő önismeret fogalmaira kell támaszkodnunk az autonómia elemzésekor. (Az előbbi Watson, az utóbbi Velleman megközelítése.)

Akármit is gondolunk azonban az autonóm viselkedés ezen értelmezéseiről, világos, hogy az autonómiaként felfogott viselkedés nem lehet a cselekedetek erkölcsi megítélhetőségének szükséges feltétele. Mint azt ezen elméletek kritikusi gyakran megjegyzik, az autonómia azt követeli meg, hogy az önkontroll képességét *aktuálisan gyakorolja* valaki, míg a cselekedetekért viselt felelősséghez elég az, hogy valaki rendelkezék az önkontroll valamely formájának *képességével*, nem szükséges, hogy minden esetben gyakorolja is azt. Az erkölcsi értelemben „gyenge” egyén azért lehet felelős tetteiért, mert nem gyakorol egy olyan képességet, amellyel egyébként rendelkezik. Azonban csak az vonná ki a

⁵ Aquinói Tamás elméletének részletes elemzését lásd Donnagen 1982. A „racionalisták” és „voluntaristák” közti vitáról lásd Borbély 2008, 242–252. Az akarat és értelem kapcsolatát illető késő skolasztikus és korai modern viták összefoglalását lásd Murray 1996. A szabad akarat problémájának a skolasztikában természetesen van metafizikai aspektusa is, ami elsősorban annak az isteni előrelátással történő összeegyeztethetőségére vonatkozik.

felelősség és általában az erkölcsi megítélhetőség hatálya alól, ha maga a kontroll képessége is hiányozna belőle (Wallace 1996).

Ha tehát a felelős viselkedés feltételeként az önkontroll képességének birtoklását tekintjük, akkor azt az egyént kell szabadnak tekintenünk, aki rendelkezik e képességgel, függetlenül attól, hogy viselkedése során éppen gyakorolja-e ezt a képességet vagy sem. A szabadság természetére vonatkozó filozófiai kérdés ekkor a következő: vajon lehetséges-e a képesség birtoklását pusztán pszichológiai terminusokban elemezni, vagy a képesség birtoklásának vannak metafizikai feltételei is? Az erre a kérdésre adott válasz megosztja a filozófusokat. Az, hogy miként vélekednek róla, szorosan összefügg azzal, hogy *az alternatív lehetőségeket* a cselekedetek erkölcsi megítélhetősége feltételének tekintik-e. A lehetőség ugyanis, szemben az általános pszichológiai képességekkel, metafizikai fogalom.

A felelősség, szemben az autonómiával, bizonyos képességek birtoklását, nem pedig gyakorlását követeli meg. Hagyományosan egy nem gyakorolt képesség és a lehetőség fogalmai szorosan összekapcsolódnak. Ha valaki bizonyos körülmények között rendelkezik azzal a *képességgel*, hogy *A* cselekedetet hajtsa végre, akkor ebből az következik, hogy *lehetősége* is van arra, hogy ezt tegye. Az aktualitás és képesség közti megkülönböztetés éppen onnan ered, hogy a képességek lehetőségeket (potencialitásokat) határoznak meg, míg az aktualitás – mint azt a kifejezés etimológiája jól érzékelteti – a megvalósuló *működést* vagy cselekvést jelenti.⁶ Ezért ha a viselkedés erkölcsi megítélésének az a feltétele, hogy az egyén rendelkezék bizonyos, az erkölcsi viselkedés gyakorlásához elengedhetetlen képességekkel még abban az esetben is, amikor nem gyakorolja azokat, akkor e képességek birtoklásából logikailag következik, hogy létezniük kell bizonyos lehetőségeknek is. És megfordítva: ha ezek a lehetőségek nem léteznek, mert például valamilyen kontingens vagy metafizikai tényező kizárja, hogy létezzenek, akkor az egyén nem rendelkezhet a releváns képességgel. Ezért az erkölcsi megítélés előfeltételeként értelmezett szabadság nemcsak pszichológiai, hanem metafizikai fogalom is.

Általánosságban csak akkor tagadhatjuk, hogy az erkölcsi megítélés előfeltételeként értelmezett szabadság kérdése részben metafizikai probléma, ha egyben tagadjuk azt is, hogy a nem megvalósult lehetőségek lényegi részei a szabadság releváns fogalmának. Az autonómiaelméletek, mint láthattuk, abból indulnak ki, hogy a szabadság nem bizonyos képességek birtoklását, hanem azok tényleges gyakorlását jelenti. Ezen elméletek azt feltételezik, hogy a szabadság nem „puszta” képesség, hanem egy bizonyos típusú aktivitás. Ebből a szempontból

⁶ A megkülönböztetés eredetéről, amely Arisztotelésznek a megarai aktualizmusra adott válaszában lelhető fel, valamint a képességek és lehetőségek fogalmi összefüggéséről vö. Witt 2003.

az autonómiaelméletekhez hasonlíthatók az „aktuális szekvencia” elméletek is, amelyek a szabad cselekvést nem a pszichológiai értelemben vett autonómiával, hanem valamilyen mentális vagy neurális mechanizmus aktuális működésével azonosítják (Fischer–Ravizza 1998). Pontosabban abban az értelemben azonban, ahogyan az autonómia nem szükséges feltétele egy cselekedet erkölcsi megítélhetőségének, bármely más mechanizmus *aktuális* működése sem az. Ráadásul mindkét elmélet tagadja, hogy az autonóm vagy érényes viselkedés valamilyen értelemben aktualizálatlan lehetőségeket feltételezne.⁷ Mint később látni fogjuk, ebben jó okunk van kételkedni.

Más módon is elkerülhetjük azonban az aktuálisan nem gyakorolt képességek birtoklásával kapcsolatos metafizikai elkötelezettséget. Megkísérelhetjük, hogy szakítunk azzal a metafizikai hagyománnyal, amely szerint a képességek és lehetőségek fogalma összefügg. Feltehetjük, hogy a lehetőségek nem pusztán a képességek birtoklásából, hanem a képességek birtoklásának és gyakorlásuk feltételeinek együttes fennállásából következnek. Ebből a feltevésből az következik, hogy minden olyan esetben, amikor egy képesség gyakorlásának feltételei aktuálisan nem állnak fenn, anélkül is tulajdoníthatunk egy képességet valakinek, hogy lehetősége lenne az adott cselekedet végrehajtására.⁸ Egy híres példát említve, egy szobába zárva is rendelkezhet valaki azzal a képességgel, hogy elhagyja azt, csak éppen „nincs alkalma” vagy „lehetősége” arra, hogy képességét gyakorolja. (A példa eredetileg Locke-tól származik, bár ő arra használta, hogy segítségével megkülönböztesse a szándékos és a szabad cselekedetet, lásd Locke 1689/2003. II. xxi.)

Ez az elmélet azonban logikai értelemben hibás, gyakorlati kontextusban pedig értelmezhetetlen. Logikai értelemben hibás, mert a képességeket csakis lehetséges gyakorlásuk segítségével azonosíthatjuk. Következésképp a kérdés nem az, hogy értelmes-e nem aktualizált képességet tulajdonítani lehetőségek nélkül, hanem az, hogy miképp jellemezzük a releváns lehetőségeket. Elképzelhető, hogy a szobába zárt egyén valamilyen rendkívül tág értelemben rendelkezik a „szobaelhagyás képességével”; bár aligha tudunk elképzelni olyan gyakorlati kontextust, amelyben értelmes lenne efféle képességeket tulajdonítani. Mondhatjuk például, hogy a szobába zárt személy is képes járni, látni, képes megtalálni egy kijáratot, és képes arra, hogy kontrollálja saját fizikai mozgását. Röviden tehát rendelkezik olyan mentális és fizikai képességekkel, amelyek általában szükségesek ahhoz, hogy elhagyhasson egy szobát. Csakhogy ezek a képességek önmagukban aligha elégségesek ahhoz, hogy valaki cselekedetét erkölcsileg megítélhetőnek tartsuk. Egy alvó ember is rendelkezhet ezekkel a

⁷ Amint azt Wallace (1996) joggal hangsúlyozza.

⁸ Wallace 1996. A megközelítés további nehézségeiről lásd Huoranszki 2012b és 2013.

képességekkel, még ha „nem is tudja gyakorolni” azokat. Ámde senkit nem ítélnünk meg annak alapján, hogy álmában mit tesz.⁹

A számunkra releváns értelemben tehát a szobába zárt ember nem képes azt elhagyni. És pontosan azért nem tartjuk felelősnek, mert a lehetőség hiánya összefügg a képesség hiányával. A körülmények azért nem teszik lehetővé, hogy az illető valamit tegyen, mert adott típusú cselekedet végrehajtására ott és akkor nem képes. Nem arról van szó, hogy a képességeknek és a lehetőségeknek ne lennének különböző általánossági szintjei, tehát ne lehetnének többé vagy kevésbé specifikusak. Hogy a lehetőségek és a releváns képességek tulajdonítását mindig a kontextus határozza meg, régi felismerés a lehetőségeket kifejező terminusok szemantikájában (Lewis 1979). Ami azt a kérdést illeti azonban, hogy a szabadság metafizikai fogalom-e, ehhez elég annyit belátnunk, hogy bármilyen általánossági fokú képességet tulajdonítsunk is valakinek, az feltételez bizonyos – a modális szemantika technikai nyelvén kifejezve – „közelebbi” vagy „távolabbi” lehetőségeket.

Összességében tehát az egyén erkölcsi megítélhetőségét lehetővé tevő képességek birtoklását nem lehet elválasztani a gyakorlati lehetőségek tulajdonításától. Attól a kérdéstől tehát, hogy *mit tehet* valaki bizonyos körülmények között. Következésképp, ha a szabadság képességet jelent arra, hogy bizonyos helyzetekben bizonyos cselekedeteket hajtsunk végre vagy kerüljünk el, akkor a szabadság kérdése metafizikai kérdés is: a gyakorlati szempontból releváns *lehetőségek* értelmezésére vonatkozik.

Széles körben elfogadott és számomra vitathatatlanak tűnő nézet, hogy az erkölcsi megítélés szempontjából releváns legáltalánosabb képesség a racionális kontroll képessége. A szabadság metafizikai problémája tehát részben ennek a képességnek a megértésére vonatkozik. Azt nem állítom persze, hogy a filozófia történetében mindig mindenki ezt értette a szabadság metafizikája alatt. Léteznek például olyan elképzelések, amelyek szerint a metafizikai szabadság alapja éppenséggel az irracionális viselkedés lehetőségében áll. Anélkül, hogy e helyen – vagy általában – vitába akarnék szállni ezekkel az elméletekkel, szeretném megjegyezni, hogy irracionális módon csak az képes viselkedni, aki képes a racionális kontrollra is.¹⁰ A kénsav, az aszteroidák vagy a legyek viselkedését értelmetlen „irracionálisnak” bélyegezni, mivel nem várjuk el tőlük a racionális viselkedést. Irracionálisan az viselkedhet, akiről feltételezzük, hogy legalább bizonyos mértékig képes arra, hogy racionális módon kontrollálja önmaga viselkedését (vagy legalábbis olyan fajba tartozik, amely egyedeinek többsége képes erre).

Amikor a következőkben racionalitásról beszélek, ezen mindig a racionális kontroll képességét értem. Ezt fontos hangsúlyozni, mert a racionalitás fogalmát

⁹ Ennek jelentőségéről részletesebben lásd Huoranszki 2011a.

¹⁰ Vö. Huoranszki 2011b.

sokszor használjuk olyan kontextusban is, amelyben a racionalitás nem feltételezi a kontrollt. Például racionálisak lehetnek valaki meggyőződésai akkor is, ha azok alakulását önmaga közvetlenül semmilyen módon sem kontrollálja. Sőt, talán a viselkedés is lehet racionális egy bizonyos értelemben a kontroll, sőt akár a kontroll képessége nélkül. Ha „racionális” alatt bizonyos normáknak való *megfelelést* értünk – például hogy valaki meggyőződésai konzisztensek, vagy megfelelnek a számára rendelkezésre álló evidenciáknak, vagy hogy viselkedése optimális eszköz a neki tulajdonított célok eléréséhez –, akkor minden olyan állapotot vagy viselkedést racionálisnak nevezhetünk, amelyre e normák alkalmazhatók.¹¹ A racionalitás normáinak való megfelelés önmagában ugyanis nem feltételezi a racionális kontroll képességét. A metafizikai szabadság pedig nem önmagában a racionalitás, hanem az önmagunk viselkedése feletti racionális kontroll feltétele.

A metafizikai szabadságnak az az elmélete, ami mellett itt érvelek, arisztotelészi eredetű. Az erkölcsi megítélés feltételeként értelmezett szabadság eszerint a képességek és a lehetőségek megértését feltételezi. Arisztotelész a *Metafizika* Θ könyvében, melynek kizárólagos tárgya a képességek és azok gyakorlása, a racionális képességeket azon az alapon különbözteti meg a többi képességtől (vagy erőttől, potencialitástól, *dünamisztól*), hogy előbbieik gyakorlásának módja nem következik azon külső körülményekből, amelyek alkalmazásukat lehetővé teszik, szemben a nem racionális képességekkel, amelyek gyakorlásuk körülményeinek aktualizálása esetén maguk is mindig aktualizálódnak.¹² Egy orvos, aki adott körülmények között képes egy beteg meggyógyítására, arra is képes, hogy annak állapotát rontsa. A mesterember, aki adott körülmények között képes arra, hogy használható épületet alkosson, képes arra is, hogy ne alkossa azt meg. Egy képesség tehát csak akkor lehet racionális (értelemmel, *kata logon*, gyakorolt), ha adott külső körülmények között többféleképp is aktualizálható.

Mindez természetesen módon kiterjeszthető azokra az esetekre is, amikor a képesség birtokosán múlik nemcsak az, hogy miképp aktualizál egy képességet, hanem az is, hogy adott körülmények közt aktualizálja-e vagy sem. Arisztotelész számára a racionális képesség birtoklása elengedhetetlen feltétele a cselekedetek erkölcsi megítélhetőségének, mivel csak a racionális képességek biztosíthatják a cselekedetek feletti akaratlagos kontroll lehetőségét. A szándékos cselekvés nem feltétlenül kontrollált, hiszen az állatok és a kicsiny gyermekek viselkedése is lehet szándékos. Az erkölcsi megítélés alá eső cselekedeteknek azonban feltétele az akaratlagos kontroll képessége.

¹¹ Dennett és Elster például sok esetben így alkalmazza a racionalitás fogalmát. Érdemes megjegyezni azonban, hogy a döntésemélet és a játékelmélet alkalmazhatóságából önmagában nem következik, hogy racionális képességeket kellene tulajdonítanunk azoknak, akik vagy amik viselkedését ezek segítségével magyarázzuk.

¹² A *Metafizika* Θ-ról, illetve annak második fejezetéről, amely a racionális képességeket tárgyalja, lásd Witt 2003 és Beere 2009. Ennek következményeiről az arisztotelészi cselekvéseméletben lásd Sorabji 1980 és Charlton 1987.

Eszerint tehát az erény, ahogyan a lelki rosszaság is, tőlünk függ. Mert ahol tőlünk függ a cselekvés, ott tőlünk függ az is, hogy ne cselekedjünk, és ha rajtunk áll a nem, akkor rajtunk áll az igen is; úgyhogy ha tőlünk függ, hogy cselekedjünk, mikor a cselekvés nemes dolog, akkor tőlünk függ az is, hogy tartózkodjunk a cselekvéstől, mikor a cselekvéstől való tartózkodás szégyenletes, és ha rajtunk áll, hogy ne cselekedjünk, amikor a cselekvéstől való tartózkodás nemes dolog, akkor az is rajtunk áll, hogy cselekszünk, amikor a cselekvés szégyenletes dolog. (Arisztotelész NE, 1113b, 64–65.)

Az akaratlagos kontroll képessége természetesen nem azonos annak gyakorlásával. Ám mint a fenti idézet világossá teszi, az akaratlagos kontroll feltételezi, hogy az egyén képes legyen adott szituációban mind egy cselekedet végrehajtására, mind annak elkerülésére. A lehetőség az „ellentétek végrehajtására” a racionális képességek, így az erények gyakorlásának is feltétele. Szemben tehát azokkal az elméletekkel, amelyek szerint az alternatív lehetőségek végrehajtásának képessége csak a vétkesnek nyilvánított cselekedetek esetében releváns,¹³ az arisztotelészi hagyomány szerint e képesség éppúgy feltétele az erényes, mint a vétkes cselekedeteknek.

Az a feltételezés, hogy a képességek és lehetőségek problémája általában a „bűnközpontú” (és ezért az e világi vagy túlvilági szankciók feltételeit firtató) morálfilozófiák sajátossága, alapvetően téves.¹⁴ Az arisztotelészi hagyomány szerint a metafizikai szabadság a racionális kontroll lehetőségét biztosítja. Az alternatív lehetőséget tehát nem pusztán a vétkek elkerülhetősége és (túlvilági, büntetőjogi vagy érzelmi) szankcionalizálhatósága követeli meg. Ha az alternatív lehetőségek valamilyen értelemben feltételei a racionális képességek gyakorlásának, akkor ugyanabban az értelemben feltételei mind az erényes, mind a nemtelen cselekedeteknek.

Az erkölcsi megítélhetőség előfeltételeként értelmezett szabadságról alkotott elméletek között sokáig kiemelt helyet foglalt el a szabad akarat úgynevezett kondicionális elemzése. Az elemzést általában George Edward Moore nevéhez szokás kötni, mivel *Ethics* című művében, amely a cselekedetek helyes vagy helytelen voltának megítélésével foglalkozik, a kondicionális elemzés központi szerepet játszik.

Moore etikája utilitárius. Utilitárius minden olyan etika, amely szerint egy cselekedet helyes vagy helytelen voltát a következményei határozzák meg. Azon

¹³ Mindenekelőtt Wolf 1990 és Nelkin 2011. Hasonló elképzeléssel találkozunk Pettit–Smith 1996-ban is. Az elméletek kritikáját lásd Huoranszki 2012b.

¹⁴ Tipikus reprezentánsa ennek az álláspontnak Wallace 1996. Wallace elméletében egy cselekedetet azért tarthatunk erényesnek, mert olyan cselekvő hajtotta végre, akít, ha ugyanabban a helyzetben, amelyben helyesen cselekedett, megszegett volna egy morális normát, jogos lenne hibáztatnunk. Ez a bizzarr és gyakorlatilag értékelhetetlen kontrafaktuális jól példázza az ilyen megközelítések fonák következményeit.

cselekedetet helyes végrehajtani, amely a többi cselekedet következményeivel összevetve összességében a legtöbb értéket hozza létre. Ahhoz tehát, hogy egy cselekedetet értékelni tudjunk, tudnunk kell, adott körülmények között milyen más cselekedetek végrehajtására képes a cselekvő. Ezen cselekedetek következményei jelölik ki azokat a lehetőségeket, amelyek összehasonlítása alapján a különböző cselekedetek értékét meghatározhatjuk. Azt pedig, hogy a cselekvő adott helyzetben képes-e mondjuk *A* cselekedet végrehajtására, az határozza meg, hogy *A*-t tenné-e, ha úgy döntene, hogy *A*-t akarja tenni. A szabad akarat kondicionális elemzésének tehát Moore elméletében az az elsődleges szerepe, hogy összekösse egy cselekedet következményeinek értékelését a cselekvés és ezen túl a cselekvő erkölcsi megítélésével.

Amint azt még az elemzés kritikusai is elismerik, Moore elmélete egy tágabb hagyományba illeszthető. Gyakran említik például, hogy a Moore elképzeléséhez hasonló megfogalmazásokat találhatunk számos korai brit filozófus (Hobbes, Locke, Hume) munkájában. Ám valójában a kondicionális elemzés egy sokkal régebbi filozófiai hagyomány része. Ágoston és Boëthius például a potencia értelmében vett lehetőség fogalmát a kondicionális elemzéshez hasonló módon értelmezi. Potenciával rendelkezni annyi, mint képesnek lenni arra, hogy létrehozzunk valamit, ha úgy akarjuk. Isten mindenhatósága abban fejeződik ki, hogy bármit is akarjon, az megvalósul. Lehetőségei tehát korlátlanok. Az ember képességei végesek. Ezért van az, hogy lehetőségei is korlátozottak.¹⁵

A kondicionális elemzés története azonban ennél messzebbre, Arisztotelész racionális képességekkel és erényes viselkedéssel kapcsolatos elméletéig nyúlik vissza. Moore elemzése egy konzekvencialista etikán alapul, ám a konzekvencializmus nem lényegi része a kondicionális elemzésnek. Az erényetikák alapvető értékek nem a cselekvés oksági következményeit, hanem magának az erényes cselekedetnek a végrehajtását tekintik. Azt azonban, hogy adott helyzetben milyen típusú viselkedés valósíthatja meg az erényes cselekedetet, a cselekvő saját megfontolásai, ítéletei, döntései határozzák meg.

Arisztotelész elméletében a megfontolások, ítéletek és döntések nem a célokra vonatkoznak. Az, hogy az erény általában mit követel meg, az erényes cselekvő számára adottság, nem saját döntésének függvénye (Arisztotelész NE, 1112b–1113a). Azt azonban, hogy mit kell tennie egy konkrét helyzetben, azaz hogy mi valósítja meg legjobban az erényt, a cselekvő dönti el, méghozzá racionális megfontolás, döntés és az azok alapján kialakuló szándék (*proaireszisz*) alapján. A megfontolás és döntés gyakorlati, nem elméleti racionalitást feltételez, amennyiben tárgyai csak azok a cselekedetek lehetnek, amelyeket a cselekvő adott helyzetben képes végrehajtani.

¹⁵ Akarat és potencialitás fogalmának kapcsolatáról a kora középkori filozófiában lásd Ekenberg 2009.

Ez a képesség azonban önmagában nem elégséges a cselekedet erényes voltához. A cselekvő például képes a látásra, és a látás szükséges feltétele lehet bizonyos erényes cselekedetek végrehajtásának, de látni önmagában nem erényes cselekedet. Mégpedig azért nem, mert az egyén dönthet ugyan úgy, hogy kinyitja a szemét és így lát, de azt már közvetlenül nem képes meghatározni, hogy *mit* fog látni. A gyakorlati racionalitás, a megfontolás és a választás képességei viszont azt teszik lehetővé, hogy gyakorlásukkal önmagunk határozzuk meg, mit teszünk. Az erkölcsi megítélés alá eső cselekedetet az jellemzi, hogy végrehajtója képes valamit megtenni vagy elkerülni, mégpedig megfontolásai és döntése függvényében. Mindez pontosan megfelel annak, amit a szabad akarat kondicionális elemzése feltételez: egy cselekedet akkor szabad, és ezért akkor eshet erkölcsi megítélés alá, ha végrehajtójáról igaz, hogy elkerülhette volna azt, amit tett, ha úgy döntött volna. A racionális kontroll az erkölcsi megítélés előfeltétele. A racionális kontroll feltétele viszont a metafizikai szabadság, amelynek tartalmát egy tényellentétes kondicionális segítségével azonosíthatjuk.

Mindebből világos, miért helytelen egy szobába zárt emberről azt feltételeznünk, hogy rendelkezik a hollétének erkölcsi megítéléséhez szükséges képességgel. Nyilvánvaló, hogy az illetőnek nemcsak „alkalma” nincs a szoba elhagyására, hanem feltételezésünk szerint nem is képes rá, amennyiben még abban az esetben sem hagyná el, ha – valamely jó okból kifolyólag – úgy döntene. Mi több, ha helyzetével tisztában van, a szoba elhagyása megfontolásainak tárgya sem lehet. Hiszen, mint azt Arisztotelész többször hangsúlyozza, gyakorlati megfontolás tárgya csak az lehet, amiről úgy véljük, hatalmunkban áll megtenni vagy elkerülni. Azaz megtennénk, ha úgy döntenénk; illetve tartózkodnánk végrehajtásától, ha azt választanánk. Általában is feltehetjük, hogy racionális megfontolás tárgya csak az lehet, amiről az egyén úgy gondolja, adott helyzetben – s nem csak úgy általában, más körülmények között – *képes* megtenni. Metafizikai értelemben pedig csak akkor gyakorolhat valaki racionális kontrollt önmaga viselkedése felett, ha igaz róla, hogy amennyiben egy cselekedet végrehajtása mellett döntene, végre is hajtaná azt; ha pedig elkerülése mellett döntene, el is kerülné azt.

Arisztotelész képességekkel kapcsolatos vizsgálódásait gyakran hasonlítják a diszpozíciós predikátumok szemantikai elemzéséhez. A képességek valóban sok tekintetben hasonlatosak a diszpozíciókhoz. Olyannyira, hogy a szabad akarat néhány kortárs elmélete a diszpozíciók segítségével igyekszik értelmezni a racionalitás kontrollfeltételeként értelmezett szabadságot.¹⁶ Mint láttuk, a képességek azonosításához, akárcsak a diszpozíciók azonosításához, elengedhetetlen aktualizációjuk típusainak és az aktualizáció körülményeinek meghatározása, továbbá az a feltételezés, hogy az aktualizáció a körülmények függvénye.

¹⁶ Lásd Vihvelin 2004; Smith 2003; Fara 2008. Az elméletek kritikáját adja Clarke 2009.

A tényellentétes kondicionálisok, amelyeket a diszpozíciók és képességek tulajdonítása valamilyen módon egyaránt implikál, épp ezt a kapcsolatot hivatottak megragadni.

Ennek ellenére a képességek nem diszpozíciók. A metafizikai szabadságot pedig a képességek és nem a diszpozíciók segítségével értelmezhetjük.¹⁷ A diszpozíció fogalma a viselkedési tendencia, habitus, szokás fogalmaihoz kapcsolódik. Az erényes cselekvő olyan diszpozíciókkal, habitussal rendelkezik, amelyek hiányoznak a nemtelen módon cselekvőből. Ebből azonban nem következik, hogy metafizikai szabadságuk szempontjából, tehát releváns képességeik tekintetében az erényes és a nemtelen módon cselekvő szükségképpen különböznenek egymástól. A bátor és a gyáva egyaránt képes a veszély felismerésére és arra, hogy ha úgy dönt, a bátor cselekedetet hajtsa végre. Mindkettőről igaz tehát, hogy bátran cselekedne, ha úgy döntene, hogy azt teszi, amit egy bátor cselekedet követel meg (és ki is tart döntése mellett).

A bátor és a gyáva cselekvők nem képességeik, hanem diszpozíciójuk, habitusuk tekintetében különböznek egymástól. A tekintetben tehát, hogy többnyire miként ítélnek, mérlegelnek és döntenek, és ennek alapján milyen viselkedés várható el tőlük bizonyos helyzetekben. Esetleg a tekintetben, hogy miként viselkednének olyan helyzetekben, amelyekbe sohasem kerültek. Viselkedésükben megnyilvánulnak képességeik is, de míg diszpozíciókra elsősorban viselkedésükből következtethetünk, képességeik e diszpozíciók megnyilvánulásának metafizikai előfeltételei. Minden racionális cselekvő számos olyan specifikus képességet is birtokol, amely soha nem nyilvánul meg, még abban az esetben sem, ha gyakran fennállnak azok a körülmények, amelyek között megnyilvánulhatna. A cselekvő racionalitása és erénye képességeket feltételez, nem pedig azt, hogy rendelkezzen olyan diszpozícióval, hogy időnként irracionális vagy helytelen módon cselekszik, pusztán azért, mert képes az efféle cselekedetre.

A diszpozíciók és képességek megkülönböztetésének figyelmen kívül hagyása – illetve az a kísérlet, hogy a képességeket diszpozíciók segítségével elemezzük – számos félreértéshez vezetett a metafizikai szabadság kondicionális elemzésével kapcsolatban. Az elemzéssel kapcsolatban az egyik leggyakrabban hangoztatott ellenvetés a következő. A kondicionális elemzés szerint egy cselekvőnek akkor van lehetősége *A* cselekedet végrehajtására, ha igaz róla, hogy *A*-t tenné, ha úgy döntene. Igen ám, így az ellenvetés, de mi történik, ha nem képes *A* cselekedet végrehajtását választani? Ebben az esetben arra sincs lehetősége, hogy *A*-t tegye, tehát a szabadság metafizikai feltétele nem teljesül, szemben azzal, ami a kondicionális elemzésből állítólag következik.¹⁸ A kondicionális

¹⁷ Erről bővebben lásd Huoranszki 2011a.

¹⁸ Az analóg ismételt ellenvetés eredeti megfogalmazása Chisholmtól származik, vö. Chisholm 1964/2004.

elemzés tehát nem alkalmas arra, hogy segítségével megértsük a gyakorlati racionalitás megkövetelte lehetőségek természetét.

De mi is következik valójában a kondicionális elemzésből? A kondicionális elemzés, mint láttuk, azon alapul, hogy a lehetőségek azonosítása és a képességek birtoklása logikailag összefügg. Természetesen ha valaki nem képes arra, hogy adott körülmények közt A cselekedet végrehajtását válassza, annak nincs lehetősége arra, hogy A -t tegye. (Legalábbis a releváns, racionális kontrollt feltételező értelemben. Véletlenül megtörténhet vele, hogy A -t teszi, de ez az erkölcsi megítélés feltételeként értelmezett kontroll szempontjából irreleváns.) Nyilvánvalóan arra sem képes valaki, hogy emlékezzék egy olyan szöveg tartalmára, amelyet sohasem olvashatott el; vagy hogy képes legyen felidézni azt, amikor éppen alszik. Ebből azonban aligha következik, hogy az emlékezés képessége ne függne össze bizonyos kontrafaktuálisok igazságával; például azzal, hogy az illető emlékezne a szövegre, ha olvasta volna. Mindössze azt kell felismernünk, hogy ha egy tényellentétes kondicionális előtagját bizonyos kontextusban lehetetlen kielégíteni, akkor adott kontextusban a képesség tulajdonítása sem következhet a kondicionális igazságából.

A képességek tulajdonítása feltételezi, hogy azok a körülmények, amelyek között aktualizálódnak, adott helyzetben fennállhatnak. Az, hogy valaki képes legyen mérlegelni és dönteni arról, hogy egy adott helyzetben A -t teszi-e vagy sem, a racionális képességek gyakorlásának csupán *egyik* előfeltétele; még ha az erkölcsi megfontolás szempontjából kiemelt jelentőségű feltétel is, hiszen egy cselekedet racionális vagy erkölcsi karakterét az adja, hogy kifejezi az egyén döntésének minőségét. Ha azonban valaki adott körülmények között nem képes arra, hogy A cselekedet végrehajtása mellett döntsön, akkor természetesen értelmetlen olyan képességet tulajdonítani neki, amelyből következik, hogy A -t tenné, ha A -t választaná, éppúgy, ahogy értelmetlen a szobába zárt embernek azt a képességet tulajdonítani, hogy rendelkezik a szobaelhagyás általános képességével.

Metafizikai szempontból tehát alapvető fontosságú, hogy megkülönböztessük az általános képességek vagy diszpozíciók tulajdonításának feltételeit a specifikus képességek tulajdonításának feltételeitől. Diszpozicionális értelemben igaz lehet valakiről, aki az Egyesült Államokban él, hogy ha tehetné, mindig a republikánus jelöltre szavazna. De ebből természetesen nem következik, hogy képes a republikánus jelöltre szavazni. Lehetséges például, hogy nincs még szavazati joga; vagy hogy a választások ideje alatt olyan helyen tartózkodik, ahol nem szavazhat. Specifikus értelemben, ott és akkor tehát nem képes arra, hogy a republikánus jelöltre szavazzon. Hasonló módon aki egy adott helyzetben bármilyen okból kifolyólag nem választhatja egy cselekedet végrehajtását, az arra sem lehet képes, hogy választásának függvényében végrehajtsa azt; még abban az esetben sem, ha rendelkezik azzal az „általános képességgel” vagy diszpozícióval, hogy az általa választott cselekedeteket rendszerint végrehajtja.

Ez a példa a diszpozíciók és specifikus képességek közti másik fontos különbségre is rámutat. A diszpozíciókat általában intrinzikusnak szokás tekinteni abban az értelemben, hogy tulajdonításuk nem változik a környezet változásának hatására. Diszpozicionális érelemben valaki akkor is képes lehet arra, hogy folyékonyan társalogjon franciául, amikor egyetlen franciául tudó síncs körülötte. De specifikus értelemben nem igaz róla, hogy adott helyzetben képes arra, hogy franciául társalogjon (magában persze beszélhet, hiszen az egy másik specifikus képességet feltételez). A specifikus képességek tulajdonításának ezért extrinzikus feltételei is vannak. Amiből természetesen nem következik, hogy ne lennének szükséges intrinzikus feltételei is, mint amilyen az adott helyzetben történő választás képessége.

Mindebből az is következik, hogy azok a specifikus képességek, amelyeket az erkölcsi megítélés feltételeként értelmezett szabadság megkövetel, rendkívül illékonyak. Természetesen a diszpozíciók is változhatnak és változnak is, elsősorban a tárgyak vagy személyek intrinzikus tulajdonságainak változása során. Az edzett acél már nem rozsdásodik olyan könnyen, mint a vas; gyakorlott koncertzongorista ritkábban üt mellé, mint aki most tanul zongorázni. A specifikus képességek azonban, éppen specifikus voltuk miatt, sokkal érzékenyebbek a külső és belső változásokra. Birtoklásukat éppúgy lehetetlenné teheti a környezet változása, mint ahogyan a stressz vagy egyszerűen az, hogy valaki éppen alszik. De mindebből nem következik, hogy soha senki ne lenne képes a racionális kontrollra. A racionális kontroll pedig csak azért lehetséges, mert életünk bizonyos pillanataiban a metafizikai szabadság feltételei teljesülnek.

Összefoglalva, egy adott helyzetben végrehajtott cselekedet racionalitásának és erkölcsi megítélésének előfeltétele, hogy a cselekvő különböző cselekedetek végrehajtásának képességével rendelkezzen. Ellenkező esetben viselkedése nem fejezheti ki jellemét, értékeit, döntéseit. Hogy melyek ezek a cselekedetek, azt nem a cselekvő diszpozíciói határozzák meg; de nem is „általános képességei”, amennyiben ezek alatt azt értjük, hogy tudja, hogyan kell bizonyos cselekedeteket sikeresen végrehajtani (tudja, hogyan kell úszni, beszélni, öszszeadni vagy a *Wohltemperiertes Klavier* első tételét hibátlanul eljátszani). A racionalitás és az erkölcsi mivolt megítélhetőségéhez szükséges képességek az adott körülmények közti lehetőségeket határozzák meg. Ezeket a képességeket kondicionálisok segítségével azonosítjuk: a racionális kontroll és ezért az erkölcsi megítélés szempontjából releváns értelemben S-ről akkor igaz, hogy megteheti A-t C körülmények között, ha igaz róla, hogy A-t tenné, ha úgy döntene. A metafizikai szabadság filozófiai elemzése tényellentétes feltételes állításokra támaszkodik. De *maga* a szabadság, ha létezik, metafizikai értelemben nem feltételes, hanem abszolút.

IRODALOM

- Aristotle 1984. *Metaphysics*. In Jonathan Barnes (szerk.) *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Arisztotelész 1971. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Magyar Helikon (= NE).
- Beere, Jonathan 2009. *Being and Doing. An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. Oxford, Oxford University Press.
- Borbély Gábor 2008. *Cívakodó angyalok*. Budapest, Akadémiai.
- Charlton, William 1987. Aristotelian Powers. *Phronesis*. 32/3. 277–289.
- Chisholm, Roderick M. 1964/2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó. 175–187.
- Clarke, Randolph 2009. Dispositions, Abilities to Act and Free Will: The New Dispositionalism. *Mind*. 118 (420). 323–351.
- Dennett, Daniel C. 1998. *Az intencionalitás filozófiája*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Osiris.
- Donagan, Alan 1982. Thomas Aquinas on Human Action. In Norman Kretzman – Anthony Kenny – Jan Pinborg (szerk.) *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 642–654.
- Elster, Jon 1983. *Sour Grapes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ekenberg, Tomas 2009. Power and Activity in Early Medieval Philosophy. In Juhani Pictarinen – Valtteri Viljanen (szerk.) *The World as Active Power*. Leiden–Boston, Brill. 89–111.
- Fara, Michael 2008. Compatibilism and Masked Abilities. *Mind*. 117 (468). 843–864.
- Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) 2004. *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó.
- Fischer, John Martin – Mark Ravizza 1998. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry G. 1988. *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Huoranszki Ferenc 2004. Törvénnyé tett szabadság. *Világosság*. 45/10–11–12. 65–81.
- Huoranszki Ferenc 2011a. *Freedom of the Will. A Conditional Analysis*. New York, Routledge.
- Huoranszki Ferenc 2011b. Gyakorlati racionalitás és akaratgyengesség. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/1. 34–55.
- Huoranszki Ferenc 2012a. Powers, Dispositions, and Counterfactual Conditionals. *Hungarian Philosophical Review*. 56/4. 33–53.
- Huoranszki Ferenc 2012b. Erkölcsi felelősség és gyakorlati modalitások. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/3. 15–33.
- Huoranszki Ferenc 2013. Free Will. In Barry Dainton – Howard Robinson (szerk.) *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy*. London, Bloomsbury Publishing. 415–431.
- Lewis, David 1979. Scorekeeping in a Language Game. Újranyomva: *Philosophical Papers: Volume I*. Oxford, Oxford University Press, 1983. 233–249.
- Locke, John 1689/2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Moore, George Edward 1912. *Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Murray, Michael 1996. Intellect, Will, and Freedom: Leibniz and His Precursors. *Leibniz Society Review*. 6. 25–59.
- Nelkin, Dana Kay 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. New York, Oxford University Press.

- Pettit, Philip – Michael Smith. 1996. Freedom of Belief and Desire. *Journal of Philosophy*, 93/9. 429–449.
- Raz, Joseph 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford, Oxford University Press.
- Smith, Michael 1997. A Theory of Freedom and Responsibility. In Garrett Cullity – Berys Gaut (szerk.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford, Clarendon Press. 293–319.
- Smith, Michael 2003. Rational Capacities. In Sarah Stroud – Christine Tappolet (szerk.) *Weakness of Will and Varieties of Practical Irrationality*. Oxford, Oxford University Press. 17–38.
- Sorabji, Richard 1980. *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*. Ithaca/NY, Cornell University Press.
- Velleman, J. David 2000. *The Possibility of Practical Reason*. New York, Oxford University Press.
- Vihvelin, Kadri 2004. Free Will Demystified: A Dispositionalist Account. *Philosophical Topics*. 32/1–2. 427–450.
- Wallace, R. Jay 1994. *Responsibility and the Moral Sentiment*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Watson, Gary 2004. *Agency and Answerability*. Oxford, Oxford University Press.
- Witt, Charlotte 2003. *Ways of Being. Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*. Ithaca/NY, Cornell University Press.
- Wolf, Susan 1990. *Freedom and Reason*. Oxford, Oxford University Press.