

# **Mit jelent mindez?**

Egy nagyon rövid bevezetés a filozófiába

Thomas Nagel



MIT JELENT MINDEZ?



# MIT JELENT MINDEZ?

Egy nagyon rövid bevezetés a filozófiába

Thomas Nagel

2022

A fordítás alapjául szolgáló kiadás:

Thomas Nagel:

*What Does It All Mean? – A Very Short Introduction to Philosophy.*

Oxford University Press, New York, 1987.

Fordítás © Salvi Péter, 2022

Kiss Liciának 13. születésnapjára  
Sok Szeretettel

Ez a könyv  $\LaTeX$ -ben készült, Palatino betűtípussal.

# 1. Bevezetés

Ez a könyv egy rövid bevezetés a filozófiába azoknak, akik semmit nem tudnak a témáról. Az emberek általában akkor tanulnak filozófiát, amikor egyetemre mennek, és feltételezem, hogy a legtöbb olvasó egyetemista korú vagy idősebb. De ennek semmi köze nincs a téma természetéhez, és én nagyon boldog lennék, ha a könyv felkeltené olyan okos középiskolás olvasók érdeklődését is, akik kedvelik az absztrakt fogalmakat és az elméleti érveléseket.

Az elemző képességünk gyakran már azelőtt jól kifejlődik, hogy sokat megtudnánk a világról, és sokan tizennégy éves koruk környékén elkezdnek maguktól filozófiai kérdéseken töprengeni – hogy mi létezik valójában, megismerhetünk-e bármit, lehet-e bármi igazán helyes vagy helytelen, van-e az életnek bármi értelme, vagy hogy a halál tényleg a vég-e. Ezekről a kérdésekről évezredek óta írtak, de a filozófiai „nyersanyag” egyenesen a világból és azzal való kapcsolatunkból származik, nem pedig a múltbeli írásokból. Ezért bukkannak elő újra és újra olyanok fejében, akik nem olvastak róluk.

Ez a könyv egy közvetlen bevezetés kilenc filozófiai problémába, amelyek a filozófiatörténetre való hivatkozás nélkül, magukban érthetőek. Nem fogom tárgyalni a múlt nagy filozófiai műveit vagy azok kulturális hátterét. A filozófia lényege bizonyos kérdésekben rejlik, amelyeket a gondolkodó emberi elme természetből

fogva rejtélyesnek tart, és a filozófia tanulását legjobb úgy kezdeni, hogy közvetlenül kezdesz el róluk gondolkozni. Ha ezt megtetted, akkor már egy jobb helyzetben vagy, hogy értékeld azok munkáját, akik megpróbálták megoldani ugyanezeket a problémákat.

A filozófia más, mint a természettudományok vagy a matematika. Nem támaszkodik kísérletekre és megfigyelésre, mint az előbbi, hanem csak gondolatokra, és nincsenek formális bizonyítási módszerei, mint az utóbbinak. Műveléséhez csak az kell, hogy kérdéseket tegyünk fel, vitatkozzunk, próbáljunk ki ötleteket és keressünk érveket ellenük, és tűnődjünk azon, hogy hogyan is működnek a fogalmaink.

A filozófia elsősorban azzal foglalkozik, hogy megkérdőjelezen és megértsen nagyon hétköznapi fogalmakat, amelyeket mindannyian használunk nap mint nap anélkül, hogy gondolnánk rájuk. Egy történész kíváncsi lehet arra, hogy mi történt valamikor a múltban, de egy filozófus azt kérdezi: „Mi az idő?” Egy matematikus kutathatja a számok kapcsolatát, de egy filozófus azt kérdezi: „Mi az a szám?” Egy fizikus kérdezheti, hogy miből vannak az atomok, vagy mi magyarázza a gravitációt, de egy filozófus azt kérdezi, hogy honnan tudhatjuk, hogy létezik bármi a saját elménken kívül. Egy pszichológus vizsgálhatja, hogy a gyerekek hogyan tanulnak meg egy nyelvet, de egy filozófus azt kérdezi: „Mitől van a szavaknak jelentése?” Bárki megkérdézheti, hogy helytelen-e jegy nélkül belopakodni a moziba, de egy filozófus azt kérdezi: „Mitől lesz egy cselekvés helyes vagy helytelen?”

Az életben nem tudnánk boldogulni anélkül, hogy természetesnek vennénk az idő, szám, ismeret, nyelv, helyes és helytelen



fogalmát; a filozófiában azonban éppen ezeket a dolgokat magukat vizsgáljuk. A cél az, hogy még mélyebben megértsük a világot és saját magunkat. Ez nyilvánvalóan nem könnyű. Minél alapvetőbb fogalmat próbálsz vizsgálni, annál kevesebb eszközzel kell dolgoznod. Alig van valami, amit feltételezhetsz vagy ismertnek vehetsz. Ezért aztán a filozofálásba könnyű beleszédülni, és kevés olyan eredmény van, amelyet tartósan vitathatatlannak tartanak.

Mivel úgy gondolom, hogy filozófiát a legjobb úgy tanulni, hogy konkrét kérdésekről gondolkozunk, nem is próbálok többet mondani róla általánosságban. A kilenc probléma, amellyel foglalkozni fogunk, az alábbi:

- Az elménken kívül levő világ ismerete
- A sajátunkon kívüli elmék ismerete
- Az elme és az agy kapcsolata
- Hogyan lehetséges a nyelv
- Van-e szabad akaratunk
- Az erkölcs alapja
- Milyen egyenlőtlenségek igazságtalanok
- A halál természete
- Az élet értelme

Ez csak egy válogatás; sok-sok más is van.

Amit mondani fogok, az az én nézeteimet tükrözi ezekről a problémákról, és nem feltétlenül reprezentálja azt, amit a legtöbb filozófus gondol. Valószínűleg úgysem létezik olyan, amit a legtöbb filozófus gondol ezekről a kérdésekről: a filozófusok véleménye eltér, és minden filozofikus kérdésnek több, mint két oldala van. Az én személyes véleményem az, hogy ezen kérdések nagy része nincsen megoldva, és néhány talán sohasem lesz. De itt a célom most nem az, hogy válaszokat adjak – még csak azokat sem, amelyekről én magam azt gondolom, hogy helyesek –, hanem hogy bemutassam a problémákat egy olyan bevezető jelleggel, hogy aztán már te magad tudjál rágódni rajtuk. Mielőtt mindenféle filozófiai elméleteket tanulnál, jobb, ha először egy kicsit tanácstalanul töprengsz a kérdéseken, amelyeket ezek az elméletek próbálnak megválaszolni. Ezt pedig a legjobb úgy megtenni, hogy megvizsgálasz néhány lehetséges megoldást, és megnézed, hogy mi a baj velük. Igyekszem majd nyitva hagyni a problémákat, de még ha el is mondom, hogy mit gondolok, nincs okod elhinni, csak ha meggyőzőnek találsz az érveimet.

Sok kitűnő bevezető tankönyv van, amelyek tartalmaznak szemelvényeket mind a múlt nagy filozófusainak műveiből, mind újabb keletű írásokból. Ezt ez a rövid könyv nem tudja kiváltani, de azt remélem, hogy egy olyan első pillantást ad a témakörre, amely a lehető legtisztább és legközvetlenebb. Ha miután elolvastad úgy döntesz, hogy vetsz rá még egy pillantást, látni fogod, hogy mennyi minden mást lehet még mondani ezekről a problémákról, mint amiket én itt leírtam.

## 2. Hogyan ismerünk bármit?

Ha jobban meggondolod, az egyetlen dolog, amiben biztos lehetsz, az az, ami a saját elmédben van.

Bármiben is hiszel – legyen az a Nappal, Holddal, csillagokkal kapcsolatos, vagy a házzal és a környékkel, ahol élsz, vagy történelemmel, tudománnyal, más emberekkel, vagy akár a saját tested létezésével –, mindez a tapasztalataidon, gondolataidon, érzéseiden és érzékszervi benyomásaidon alapul. Ez minden, amiből közvetlenül elindulhatsz, akkor is, ha egy könyvet látsz a kezedben, vagy a padlót a lábad alatt, vagy amikor visszaemlékszel, hogy George Washington volt az Egyesült Államok első elnöke, vagy hogy a víz  $H_2O$ . Minden más távolabb van tőled, mint a belső tapasztalásaid és gondolataid, és csak ezeken keresztül jut el hozzád.

Általában nem kételkedsz abban, hogy léteznek a lábad alatt a padló, vagy a fa az ablak előtt, vagy a saját fogsorod. Valójában legtöbbször nem is gondolsz azokra a mentális állapotokra, amelyek tudatosítják ezeket benned: úgy tűnik, mintha közvetlenül észlelnéd őket. De honnan tudod, hogy tényleg léteznek? Vajon máshogy tűnnének, ha valójában mindezek *csak* az elmédben léteznének – ha minden, amit az igazi külvilágnak gondoltál, az csak egy óriási álom vagy érzékcsalódás lenne, amiből sohasem fogsz felébredni?

Ha így lenne, akkor természetesen nem is *tudnál* felébredni úgy, ahogy egy álomból fel tudsz, hiszen ez azt jelentené, hogy nincsen egy „igazi” világ, amelyben felébredhetnél. Tehát nem lenne pontosan olyan, mint egy szokásos álom vagy érzécsalódás. Rendszerint mi úgy gondolunk az álmokra, mint amelyek olyan emberek elméjében mennek végbe, akik valójában egy valódi ágyban fekszenek egy valódi házban, még akkor is, ha az álomban éppen egy gyilkos fűnyíró elől menekülnek Kansas City utcáin. Azt is feltételezzük, hogy a normális álmok függenek attól, hogy mi történik az álmodó agyában amíg alszik.

De nem lehetne minden tapasztalatod olyan, mint egy óriási álom külvilág *nélkül*? Honnan tudhatnád, hogy nem erről van szó? Ha minden tapasztalatod egy álom lenne, amin kívül *semmi* nincsen, akkor minden bizonyíték, amelyet arra próbálnál használni, hogy bebizonyítsd magadnak, hogy létezik egy külső világ, ugyanúgy csak az álom része volna. Ha kopognál az asztalon vagy megcsípnéd magad, akkor hallanád a kopogást és éreznéd a csípést, de ez csak egy további dolog lenne, amely az elmében megy végbe, akárcsak minden más. Ez nem segít: ha ki akarod deríteni, hogy az, ami az elmében belül van, jól tükrözi-e azt, ami az elmében kívül van, akkor a választ nem várhatod attól, hogy a dolgok hogyan *tűnnek* neked – az elmében belülről.

De mi másra lehet támaszkodni? Minden bizonyíték minderről át kell, hogy menjen az elmében – az észlelés során, könyvek és más emberek tanúbizonyságaként, vagy emlékezet formájában –, és az, hogy *semmi sem* létezik az elmében kívül, teljesen konzisztens lesz mindennel, aminek tudatában vagy.

Még az is lehetséges, hogy nincsen tested vagy agyad – hiszen

amit ezekről hiszel, csak az érzékelésed tanúságából származik. Soha nem láttad az agyadat – csak feltételezed, hogy mindenkinek van egy –, de még ha láttad is volna, vagy úgy gondoltad volna, hogy láttad, az is csak egy újabb vizuális tapasztalat lett volna. Talán *te*, a tapasztalás alanya, vagy az egyetlen dolog, ami létezik, és nincs is fizikai világ – nincsenek csillagok, nincs Föld, nincsenek emberi testek. Talán még tér sincsen.

Ha azzal próbálsz érvelni a külvilág létezése mellett, hogy nem látnál épületeket, embereket vagy csillagokat, ha nem lennének dolgok, amelyek a szemedbe tükrözik vagy vetik a fényt és ezáltal okoznák a vizuális tapasztalataidat, a válasz nyilvánvaló: *ezt honnan tudod?* Ez csak egy újabb állítás a külvilágról és a vele való kapcsolatodról, és ez is az érzékszerveid tanúságára alapoz. *De csak akkor támaszkodhatsz arra, hogy a vizuális tapasztalatok hogyan keletkeznek, ha már általánosan megbízhatsz abban, amit az elméd mond neked a külvilágról. Most pedig éppen ezt kérdőjeleztük meg.* Ha a benyomásaid megbízhatóságát a benyomásaidra hivatkozva próbálsz bizonygatni, akkor körbe-körbe érvelsz, és nem jutsz sehova.

A legradikálisabb következtetés, amit ebből le lehet vonni, az az, hogy csak az elméd létezik. Ezt a nézetet hívják szolipszizmusnak. Ez egy nagyon magányos nézet, és nem túl sokan voltak ezen a véleményen. Ahogy ebből a megjegyzésből sejthető, én magam sem. Ha szolipszista lennék, valószínűleg nem írnám ezt a könyvet, hiszen nem hinnék benne, hogy létezik bárki más, hogy elolvassa. Másrészt talán megírnám, hogy érdekesebb tegyem a belső életemet, hozzávéve a nyomtatásban megjelent könyv benyomását, és más emberekét, akik olvassák és elmondják nekem

a reakciójukat stb. Talán még a honorárium benyomását is, ha szerencsés vagyok.

Talán te szolipszista vagy: ebben az esetben ezt a könyvet a saját elméd termékének fogod tekinteni, mely a tapasztalásodban jön létre, ahogy olvasol. Nyilvánvalóan semmit nem tudok mondani, amivel meggyőznék, hogy én tényleg létezem, vagy hogy a könyv, mint fizikai tárgy, létezik.

Másrésről az a következtetés, hogy te vagy az egyetlen dolog, ami létezik, az több, mint amire a bizonyítékok feljogosítanak. Nem *tudhatod* az alapján, ami az elmédben van, hogy nincsen kívülvilág. A helyes következtetés talán az a szerényebb állítás, hogy nem tudsz semmit a benyomásaidon és tapasztalataidon kívül. Lehet, hogy létezik a kívülvilág, lehet, hogy nem, és ha igen, akkor is lehet, hogy teljesen más, mint ahogy tűnik neked – nem tudod megállapítani. Ezt a nézetet nevezik a kívüllággal szembeni szkepticizmusnak.

A szkepticizmusnak egy még erősebb formája is lehetséges. Látszólag hasonló érvekkel megmutatható, hogy nem tudsz még a saját múltbeli létezésedről és tapasztalataidról sem, hiszen csak az elméd jelenlegi tartalmából és az abban levő emlék-benyomásokból tudsz kiindulni. Ha nem lehetsz biztos benne, hogy az elméden kívüli világ létezik *most*, hogyan lehetsz biztos abban, hogy te magad léteztél *korábban*? Honnan tudod, hogy nem csak most jöttél létre egy pár perccel ezelőtt a jelenlegi emlékeiddel egyetemben? Az egyetlen bizonyíték, hogy nem jöhettél létre percekkel ezelőtt, azon nyugszik, hogy mit hiszel az emberek és az emlékeik létrejöttéről, ami pedig arra támaszkodik, hogy mit hiszel a múltbeli történésekről. De ezen hitek segítségével bi-

zonyítani a saját múltbeli létezésedet ismét körkörös érveléshez vezet. Feltételeznéd a múlt valóságát ahhoz, hogy bebizonyítsd a múlt valóságát.

Úgy tűnik, hogy semmi más nem marad, amiben biztos lehetsz, csak ami az elmédben van a jelen pillanatban. És úgy tűnik, hogy bármivel is próbálsz, hogy kiszabadulj ebből a helyzetből, kudarcra van ítélve, mivel az érvelésnek fel kell tételiznie azt, amit bizonyítani akarsz – az elméden kívüli világ létezését.

Tegyük fel például, hogy azzal érvelsz, hogy léteznie kell a külvilágnak, mert elképzelhetetlen, hogy mindezeket a tapasztalásokat anélkül élnéd át, hogy lenne *valamilyen* külső okokon nyugvó magyarázata. A szkeptikus erre két választ adhat. Először is, még ha vannak is külső okok, hogyan tudnád megmondani a tapasztalataid tartalma alapján, hogy milyenek ezek? Soha nem figyelted meg őket közvetlenül. Másodszor, mi az alapja annak a gondolatodnak, hogy mindennek kell, hogy legyen magyarázata? Igaz, hogy a normális, nem-filozofikus világnézetekben az olyan folyamatokat, mint amelyek az elmédben mennek végbe, legalább részben külső dolgok okozzák. De nem feltételezheted, hogy ez igaz, ha éppen arra próbálsz rájönni, hogy hogyan tudhatsz *bármit* az elméden kívüli világról. És nincs mód egy ilyen alapelv bebizonyítására csak az elméd *belsejének* ismeretében. Bármilyen kézenfekvőnek is tűnik ez az elv, mi okod van arra, hogy elhidd, hogy alkalmazható a világra?

A természettudományok szintén nem fognak segíteni nekünk ebben a problémában, bár elsőre úgy tűnhet. A szokásos tudományos gondolkodásban a magyarázat általános alapelveire hagyatkozunk, hogy eljussunk onnan, hogy a világ elsőre hogyan tűnik

nekünk, egy másik felfogásig, hogy valójában milyen is. Megpróbáljuk megmagyarázni a látszólagos megjelenést egy elmélet segítségével, ami leírja a mögöttes valóságot, egy valóságot, amit mi nem tudunk közvetlenül megfigyelni. Így vezeti le a fizika és a kémia, hogy minden, amit magunk körül látunk, láthatatlanul apró atomokból áll. Érvelhetnénk, hogy az általános hit a külvilágban hasonló tudományos támogatással bír, mint az atomokba vetett hitünk?

A szkeptikus válasza az, hogy a tudományos érvelés folyamata ugyanazt a szkeptikus problémát veti fel, mint amivel végig foglalkoztunk: a tudomány éppen olyan támadható, mint az érzékelés. Hogyan tudhatjuk, hogy az elménken kívüli világ megfelel a fogalmainknak arról, hogy mi lenne a megfigyeléseinknek egy jó elméleti magyarázata? Ha nem tudjuk megalapozni az érzéki tapasztalataink megbízhatóságát a külvilággal szemben, akkor nincs okunk azt gondolni, hogy támaszkodhatunk a tudományos elméletekre.

Van egy további, nagyon más válasz a problémára. Vannak, akik amellettt érvelnek, hogy az a fajta radikális szkepticizmus, amiről beszéltem, értelmetlen, mivel egy olyan külső valóságnak nincsen értelme, amit soha *senki* nem tud felfedezni. Az érvelés szerint egy álomnak például valami olyasminak kell lennie, amiből fel *tudsz* ébredni, hogy felfedezd, hogy eddig aludtál; egy hallucinációnak valami olyasainak kell lennie, amit mások (vagy később te magad) látnak, hogy valójában nincsen ott. A valóságnak nem megfelelő benyomásokat és látszatokat szembe kell állítani olyanokkal, amelyek *megfelelnek* a valóságnak, különben a látszat és a valóság közti megkülönböztetés értelmetlen.



E szerint a nézet szerint egy olyan álom, amiből soha nem tudsz felébredni, egyáltalán nem is álom: ez a *valóság* – a valódi világ, amiben élsz. A létező dolgokról alkotott fogalmunk csupán annak a fogalma, hogy mit tudunk megfigyelni. (Ezt a nézetet időnként verifikacionizmusnak nevezik.) Néha a megfigyeléseink tévesek, de ez azt jelenti, hogy más megfigyelések által helyesbíthetőek – mint amikor álomból ébredsz, vagy rájössz, hogy az, amit kígyónak gondoltál, csak egy árnyék volt a fűvön. De amennyiben nincsen lehetőség arra, hogy (akár te, akár más) helyes nézetet formáljon arról, hogy a dolgok hogyan állnak, értelmetlen az a gondolat, hogy a világról kapott benyomásaink nem igazak.

Ha ez így van, akkor a szkeptikus becsapja magát, ha azt hiszi, hogy el tudja képzelni, hogy csak a saját elméje létezik. Becsapja magát, hiszen nem lehet igaz, hogy a fizikai világ valójában nem létezik, hacsak nincsen valaki, aki képes lenne *megfigyelni*, hogy nem létezik. És amit a szkeptikus el próbál képzelni, az pontosan az, hogy *nincs* senki, hogy megfigyelje ezt vagy bármi más – eltekintve persze magától a szkeptikustól, de ő csak a saját elméjének belsejét tudja megfigyelni. Tehát a szolipszizmus értelmetlen. Megpróbálja kivonni a külső világot a benyomásaim összességéből; de sikertelenül, mert ha a külső világot kivonjuk, akkor ezek már nem csak pusztá benyomások lesznek, hanem a valóság érzékelésévé válnak.

Jó ez az érvelés a szolipszizmus és szkepticizmus ellen? Csak akkor, ha a valóságot lehet úgy definiálni, mint amit mi meg tudunk figyelni. De vajon tényleg képtelenek lennénk felfogni egy olyan valódi világ fogalmát, vagy egy olyan valósággal kapcsola-

tos tényt, amely senki által nem megfigyelhető, legyen az ember vagy más?

A szkeptikus azt fogja állítani, hogy ha létezik egy külső világ, akkor a benne levő dolgok azért megfigyelhetőek, mert léteznek, és nem pedig fordítva: a létezés nem ugyanaz, mint a megfigyelhetőség. És bár az álmok és hallucinációk fogalmát olyan esetekből kapjuk, amelyekben úgy gondoljuk, hogy *képesek vagyunk* megfigyelni a tapasztalásaink és a valóság közti ellentétet, kétségkívül úgy tűnik, mintha ugyanez a fogalom kiterjeszhető lenne olyan esetekre, ahol a valóság nem megfigyelhető.

Ha ez igaz, akkor ebből az látszik következni, hogy nem értelmetlen azt gondolni, hogy a világ lehet, hogy nem áll másból, mint az elméd belsejéből, még ha sem te, sem más nem is tudja kideríteni, hogy ez igaz-e. És ha ez nem értelmetlen, hanem egy meggondolandó lehetőség, akkor látszólag nincsen módunk bebizonyítani, hogy hamis lenne, anélkül, hogy körkörös érvelésbe ne kerülnénk. Tehát lehet, hogy nincsen kiút a saját elméd ketrecéből. Ezt időnként egocentrikus holtpontnak is nevezik.

És mégis a fentiek ellenére el kell ismerjem, hogy gyakorlatilag lehetetlen komolyan hinni abban, hogy a körülötted levő világ összes dolga valójában ne létezne. Erős az ösztönünk, hogy elfogadjuk a külvilágot: nem tudunk csak úgy megszabadulni tőle filozófiai érvelésekkel. Nem csak arról van szó, hogy továbbra is úgy teszünk, *mintha* más emberek és dolgok léteznének: *hiszünk* benne, hogy léteznek, még azután is, hogy végigvettük az érveket, amelyek látszólag azt mutatják, hogy erre a hitre nincsen okunk. (A világról alkotott teljes eszmerendszerünk keretében lehet okunk hinni konkrét dolgok létezésében: például hogy egy

egér van a kenyértartóban. De az más. Az feltételezi a külvilág létezését.)

Ha az elménken kívüli világba vetett hitünk olyan természetes, talán nem is szükséges megalapozni. Békén hagyhatjuk, és reménykedhetünk, hogy igazunk van. És valójában ezt teszi a legtöbb ember, miután feladta, hogy megpróbálja bebizonyítani: még ha nem is tudnak érveket felhozni a szkepticizmus ellen, de együtt élni sem tudnak vele. Azonban ez azt jelenti, hogy a világgal kapcsolatos szokásos elképzeléseinkhez annak ellenére ragaszkodunk, hogy (a) lehet, hogy teljesen hamisak, és (b) nincs alapunk arra, hogy kizárjuk ezt a lehetőséget.

Három kérdés maradt tehát:

1. Értelmes lehetőség-e az, hogy az elméd belseje az egyetlen, ami létezik – vagy még ha van is egy világ az elméden kívül, az teljesen más, mint amilyennek te hiszed?
2. Ha ezek lehetségesek, van bármilyen módod arra, hogy bebizonyítsd magadnak, hogy valójában nem állnak fenn?
3. Ha nem tudod bebizonyítani, hogy bármilyen létezne az elméden kívül, szabad mégis továbbra is hinned a külső világban?



### 3. Más elmék

A szkepticizmusnak van egy különleges fajtája, ami továbbra is problémát jelent, még akkor is, ha feltételezed, hogy nem az elméd az egyetlen dolog, ami van – hogy a fizikai világ, amit látni és érezni vélsz magad körül, beleértve a saját testedet, tényleg létezik. Ez pedig a sajátodon kívüli elmék vagy tapasztalatok természetére vagy akár létezésére vonatkozó szkepticizmus.

Mennyit tudsz tényleg arról, hogy mi megy végbe valaki más elméjében? Nyilvánvalóan más élőlényeknek, és így az embereknek is, csak a testét figyeled meg. Nézed, hogy mit csinálnak, hallgatod, hogy mit mondanak és milyen más hangokat adnak ki, és látod, hogy hogyan reagálnak a környezetükre – milyen dolgok vonzzák és milyen dolgok taszítják őket, mit esznek, és így tovább. Fel is tudsz vágni más élőlényeket és bele tudsz nézni a fizikai bensőjükbe, és talán össze is tudod hasonlítani az anatómiájukat a sajátoddal.

De ezek közül semmi nem fog neked közvetlen hozzáférést adni a tapasztalataikhoz, gondolataikhoz és érzéseikhez. Nem tudsz megtapasztalni semmit a saját tapasztalataidon kívül: ha hiszel valamit mások mentális életéről, akkor azt a fizikai felépítésük és viselkedésük megfigyelésére alapozod.

Vegyünk egy egyszerű példát. Honnan tudod, hogy amikor te és egy barátod csokoládéfagyaltot esztek, akkor ő ugyanazt az

ízt érzi, mint te? Megkóstolhatod az ő fagyaltját, de ha ugyanolyan az íze, mint a tiédnek, az csak azt jelenti, hogy ugyanolyan az íze *a te számára*: nem tapasztaltad meg, hogy milyen az íze *az ő számára*. Úgy tűnik, hogy nincsen mód a két íz-tapasztalat összehasonlítására.

Nos, mondhatod azt, hogy mivel mindketten emberi lények vagytok, és mindketten tudtok különbséget tenni különböző ízű fagyaltok között – például mindketten meg tudjátok különböztetni a csokoládét és a vaníliát csukott szemmel –, ezért valószínű, hogy az íz-tapasztalataitok hasonlóak. De *ezt* honnan tudod? Az egyetlen kapcsolat, amit valaha megfigyeltél a fagyaltfajták és az ízek között az a saját eseted; akkor mi alapján kéne azt gondolnod, hogy hasonló kölcsönös viszony áll fenn más emberek esetében is? Miért nem épp olyan konzisztens az összes tanújellel az, hogy a csokoládé íze olyan neki, mint amilyen a vaníliáé neked, és fordítva?

Ugyanezt a kérdést fel lehet tenni más fajta tapasztalatokkal kapcsolatban is. Honnan tudod, hogy a piros dolgok nem úgy látszanak a barátod számára, mint ahogyan a sárga dolgok neked? Természetesen, ha megkérdezed, hogy milyen színű a tűzoltóautó, azt fogja mondani, hogy piros, mint a vér, és nem sárga, mint a pitypang; de ez azért van, mert ő, akárcsak te, a „piros” szót arra a színre használja, amilyenek a vér és a tűzoltóautó tűnek neki, *bármilyen is* legyen az: talán az, amit te sárgának nevezel, vagy amit te kéknak, vagy talán ez egy olyan színérzet, amit te sohasem tapasztaltál, és el sem tudod képzelni.

Ahhoz, hogy ezt tagadd, fel kéne tételezned azt, hogy az íz- és színérzetek egyenes összefüggésben vannak az érzékszervek

bizonyos fizikai ingereivel, függetlenül attól, hogy ki tapasztalja meg őket. De a szkeptikus erre azt mondaná, hogy erre nincsen bizonyítékod, sőt, a feltételezés fajtájából adódóan nem is *lehet* rá bizonyítékod. Az összefüggést csupán a saját esetekben tudod megfigyelni.

Ezzel az érveléssel szemben először talán elismered, hogy van itt valami bizonytalanság. Az inger és a tapasztalat közti összefüggés nem feltétlenül pontosan ugyanaz az egyik embernél, mint a másikinál: lehetnek árnyalatnyi különbségek abban, hogy ugyanazt a csokoládéfagylaltot két ember milyen színűnek vagy ízűnek tapasztalja. Valójában ez nem is volna meglepő, hiszen az emberek fizikailag különböznek egymástól. De – mondhatnád – nem lehet gyökeres különbség a tapasztalatban, különben észrevennénk. Például a csokoládéfagylaltnak nem lehet olyan íze a barátod számára, mint amilyen íze a citromnak van szerinted, különben összehúzódná a szája, amikor eszi.

De vegyük észre, hogy ez az állítás feltételez egy másik összefüggést az emberekben: egy összefüggést a belső tapasztalás és bizonyos megfigyelhető reakciók között. Ekkor ugyanaz a kérdés vetődik fel. A kapcsolatot a száj összehúzása és az általad savanyúnak nevezett íz között csak a saját esetekben figyelted meg: honnan tudod, hogy létezik másoknál? Talán a barátod száját egy olyan érzet húzza össze, mint amit te akkor tapasztalsz, amikor zabkását eszel.

Ha elég kitartóan folytatjuk az ilyen fajta kérdéseket, előbb-utóbb eljutunk attól az enyhe és ártalmatlan szkepticizmustól, hogy a csokoládéfagylaltnak ugyanolyan íze van-e a te és a barátod számára, addig a sokkal radikálisabb szkepticizmusig, hogy

van-e *bármi* hasonlóság a tapasztalataitok közt. Honnan tudod, hogy amikor ő berak valamit a szájába, akkor egyáltalán van valami olyan tapasztalata, amit te *íznek* neveznél? Akár az is lehet, hogy valami olyat tapasztal, amit te hangnak neveznél – vagy talán valami olyat, ami nem is hasonlít semmire, amit valaha tapasztaltál, vagy el tudsz képzelni.

Ha ezen az úton haladunk, ez elvezet minket végül a legradikálisabb szkepticizmusig a más elmékkal kapcsolatban. Honnan tudod, hogy a barátodnak egyáltalán van tudata? Honnan tudod, hogy egyáltalán *létezik elme* a tiéden kívül?

Az egyetlen példa az elme, viselkedés, anatómia és fizikai körülmények közti összefüggésre, amit közvetlenül valaha is megfigyeltél, az a sajátod. Még ha más embereknek és állatoknak egyáltalán nem is lenne tapasztalása, nem lenne semminemű belső lelki élete, hanem csak bonyolult biológiai gépek lennének, akkor is ugyanolyannak tűnnének neked. Akkor honnan tudod, hogy nem erről van szó? Honnan tudod, hogy a körülötted levő élőlények nem csak tudattalan robotok? Soha nem láttál – láthattál – bele az elméjükbe, és a fizikai viselkedésük tisztán fizikai okoknak is be tudható. Talán a rokonaidnak, a szomszédaidnak, a macskádnak és a kutyaádnak *nincsen semmilyen belső tapasztalása*. Ha nincsen, akkor nincs módod arra, hogy ezt valaha is megállapítsad.

Nem hivatkozhatasz bizonyítékként a viselkedésükre, beleértve azt is, amit mondanak – hiszen ez feltételeznél, hogy bennük a külső viselkedés olyan kapcsolatban van a belső tapasztalással, mint benned; és ez pont az, amit nem tudsz.

Hátborzongató érzés elgondolni azt a lehetőséget, hogy a körülötted levő emberek közül senkinek nincsen tudata. Egyrészt



elképzelhetőnek tűnik, és nem lehet olyan bizonyítékod, ami egyértelműen ki tudná zárni. Másrészt ez valami olyan, amiről nem tudod *igazán* elhinni, hogy lehetséges: a meggyőződésed, hogy vannak elmék azokban a testekben, látás azok mögött a szemek mögött, hallás azok mögött a fülek mögött stb., ösztönös. De ha ennek a meggyőződésnek az ereje az ösztönösségből jön, akkor ez tényleg tudás? Ha egyszer elismered a *lehetőségét* annak, hogy a más elmékbe vetett hit téves, nincs szükséged valami megbízhatóbbra, ami indokolja, hogy kitartsál mellette?

Ennek a kérdésnek van egy másik oldala, ami homlokegyenest az ellenkező irányba visz.

Általában úgy gondoljuk, hogy a többi emberi lénynek van tudata – tudatos –, és majdnem mindenki hisz abban, hogy a többi emlős és a madarak is tudatosak. De az emberek véleménye eltér arról, hogy a halak, rovarok, giliszták, vagy medúzák szintén tudatosak-e. Még kétségesebbnek tartják, hogy az egyszettű állatoknak, mint az amőbák és papucsállatkák, van-e tudatos tapasztalása, annak ellenére, hogy ezek az élőlények feltűnően reagálnak különböző fajta ingerekre. A legtöbben úgy gondolják, hogy a növényeknek nincsen tudata; és talán senki nem hisz abban, hogy a sziklák, papírzsebkendők, gépjárművek, hegyi tavak vagy cigaretták tudatosak lennének. És hogy még egy biológiai példát vegyünk, legtöbben azt mondanánk, ha belegondolnánk, hogy az egyes sejteknek, amelyekből a testünk felépül, nincsenek tudatos tapasztalásaik.

Honnan tudjuk mindezeket a dolgokat? Honnan tudod, hogy amikor levágsz egy ágat a fáról, az nem fáj a fának? Lehet, hogy csak nem tudja kifejezni a fájdalmát, mert nem tud mozogni.

(Vagy talán *imádja*, ha nyesis az ágait.) Honnan tudod, hogy a szívedben levő izomsejtek nem éreznek fájdalmat vagy izgalmat, amikor felszaladsz a lépcsőkön? Honnan tudod, hogy a papírzsebkendő nem érez semmit, amikor belefújod az orrod?

És mi a helyzet a számítógépekkel? Tegyük fel, hogy a számítógépek odáig fejlődnek, hogy a segítségükkel irányítani lehet robotokat, amelyek külsőleg kutyának néznek ki, összetett módokon reagálnak a környezetükre, és sok tekintetben éppen úgy viselkednek, mint a kutyák, de belül csak egy halom áramkörből és szilikon chipből állnak. Volna bármi módunk arra, hogy megállapítsuk, hogy ezeknek a gépeknek van-e tudata?

Ezek az esetek természetesen különbözőek. Ha valami képtelen a mozgásra, akkor nem adhat semmilyen viselkedésbeli bizonyítékot arra, hogy érez vagy észlel. És ha ez nem egy természetes organizmus, akkor a belső felépítésében gyökeresen különbözik tőlünk. De mi okunk van azt gondolni, hogy csak azok a dolgok képesek *bármilyen* fajta tapasztalásra, amelyek valamennyire hozzánk hasonlóan viselkednek, és amelyeknek a megfigyelhető fizikai felépítése nagyjából hasonlít a miénkre? Talán a fák valamilyen teljesen más módon éreznek dolgokat, mint mi, de erre nem tudunk rájönni, mivel nincs módunk felfedezni az ő esetükben az összefüggéseket a tapasztalás és a megfigyelhető megnyilvánulás vagy fizikai körülmények között. Ezeket az összefüggéseket csak akkor tudnánk felfedezni, ha együtt tudnánk megfigyelni a tapasztalást a külső megnyilvánulásával: de a tapasztalást, a saját esetünktől eltekintve, nem tudjuk közvetlenül megfigyelni. Ugyanezen okból mások esetében nem tudjuk megfigyelni a tapasztalások *hiányát*, és következésképp az összefüggések hiányát

sem. Attól, hogy belenézel, még nem tudod megmondani, hogy egy fának *nincsen* tudatos tapasztalata, mint ahogy attól, hogy belenézel, azt sem tudod megmondani, hogy egy gilisztának *van*.

A kérdés tehát: mit tudhatsz igazán a világon levő tudatos életről, azon túl, hogy neked magadnak van tudatos elméd? Lehetséges, hogy sokkal kevesebb tudatos élet van, mint feltételezed (semmi a tiéden kívül), vagy sokkal több (olyan dolgok is, amiket tudattalannak gondolsz)?



## 4. A test–lélek probléma

Felejtkezzünk meg a szkepticizmusról, és tételezzük fel, hogy a fizikai világ létezik, beleértve a testedet és az agyadat; és tegyük félre a szkepticizmusunkat mások elméjével kapcsolatban. Fel fogom tételteni rólad, hogy van tudatod, ha te is feltételezed rólam ugyanezt. Mi lehet ekkor a kapcsolat a tudat és az agy között?

Mindenki tudja, hogy az, hogy mi történik a tudatban, az attól függ, hogy mi történik a testtel. Ha beütöd a lábujjadat, akkor fáj. Ha becsukod a szemed, akkor nem látod, hogy mi van előtted. Ha beleharapsz egy *Hershey szeletbe*,<sup>1</sup> akkor csokoládé ízét érzed. Ha valaki jól fejbe vág, akkor elájulsz.

A tények azt mutatják, hogy ahhoz, hogy bármi történjen az elmédben vagy a tudatodban, valaminek történnie kell az agyadban. (Nem éreznél semmi fájdalmat attól, hogy beütöd a lábujjadat, ha az idegek a lábadban nem szállítanának ingereket a lábujjtól az agyig.) Nem tudjuk, hogy mi történik az agyban, amikor azt gondolod, hogy „vajon lesz időm fodráshoz menni ma délután?“, de meglehetősen biztosak vagyunk benne, hogy valami történik – valamilyen kémiai és elektromos változások az idegsejtek milliárdjaiban, amelyekből az agyad felépül.

Bizonyos esetekben tudjuk, hogy az agy hogyan hat az elmére és az elme hogyan hat az agyra. Tudjuk például, hogy bizonyos,

<sup>1</sup> 1900 óta árusított amerikai táblás csokoládé (a ford.)

a fej hátsó részénél levő agysejtek stimulálása vizuális tapasztalatokat idéz elő. És tudjuk, hogy amikor eldöntöd, hogy veszel még egy szelet tortát, bizonyos másik agysejtek impulzusokat küldenek a karodban levő izmokhoz. Sok részletet nem ismerünk, de világos, hogy bonyolult kapcsolat van a között, ami az elmédben történik, és a fizikai folyamatok között, amelyek az agyadban mennek végbe. Ez eddig mind a természettudományokhoz tartozik, nem a filozófiához.

De van egy filozófiai kérdés is az elme és az agy kapcsolatáról, mégpedig a következő: Különbözik az elméd az agyadtól, ha hozzá is van kapcsolva, vagy az *maga* az agyad? A gondolataid, érzéseid, észleléseid, érzékeléseid és kívánságaid az agyadban levő fizikai folyamatokon *felül* történnek, vagy ezek maguk azok a fizikai folyamatok?

Mi történik például, amikor beleharapsz egy tábla csokoládéba? A csokoládé elolvad a nyelveden és kémiai változásokat okoz az ízlelőbimbóidon; az ízlelőbimbók elektromos impulzusokat küldenek az idegek mentén a nyelvedtől egészen az agyadig, és amikor azok az impulzusok elérik az agyat, ott további fizikai változásokat idéznek elő; végül pedig *megérzed a csokoládé ízét*. De mi *az*? Elképzelhető, hogy ez *maga* egy fizikai esemény az agysejtjeidben, vagy valami teljesen más jellegű dolognak kell lennie?

Ha egy tudós felnyitná a koponyádat és belenézne az agyadba, miközben eszed a tábla csokoládét, csak idegsejtek szürke masszáját látná. Ha eszközök segítségével megmérné, hogy mi történik odabenn, sok különböző fajta összetett fizikai folyamatot mutatna ki. De megtalálná a csokoládé ízét?

Úgy tűnik, mintha nem találhatná meg az agyadban, mivel a csokoládé ízlelésének tapasztalata el van zárva az elmédben oly módon, hogy senki más nem tudja megfigyelni – még akkor sem, ha felnyitja a koponyádat és belenéz az agyadba. A tapasztalataid egy más fajta *bennelevőség*gel vannak az elméd belsejében, mint ahogy az agyad van a fejed belsejében. Fel tudják nyitni mások a fejedet, hogy belenézzenek, hogy mi van benne, de az elmédet nem tudják kinyitni, hogy belenézzenek – legalábbis nem ugyanolyan módon.

Nem csupán arról van szó, hogy a csokoládé íze egy íz és ezért nem látható. Tegyük fel, hogy egy tudós elég őrült lenne ahhoz, hogy meg próbálja figyelni a csokoládé-ízlelési tapasztalatodat azáltal, hogy *megnyalja* az agyadat, mialatt te eszed a tábla csokoládét. Először is, az agyadnak valószínűleg egyáltalán nem lenne csokoládéíze a számára. De még ha lenne is, akkor sem sikerült volna belekerülnie az elmédbe és megfigyelnie a *te* csokoládé-ízlelési tapasztalatodat. Csak azt fedezte volna fel, hogy különös módon, amikor csokoládéízt érzel, akkor az agyad úgy változik meg, hogy csokoládéízű lesz más emberek számára. Ő is ízlelné csokoládét és te is, de nem ugyanazt.

Ha máshogyan van az elmédben az, ami a tapasztalataidban történik, mint az, ami az agyadban történik, akkor úgy néz ki, mintha a tapasztalataid és mentális állapotaid nem lehetnének csupán az agyad fizikai állapotai. Kell, hogy valami többől álljál, mint a testedből és annak szorgosan zúgó idegrendszeréből.

Egy lehetséges következtetés az, hogy léteznie kell egy léleknek, ami hozzá van kapcsolva a testedhez valami olyan módon, hogy képesek legyenek egymásra hatni. Ha ez igaz, akkor két na-

gyon különböző dologból állsz: egy összetett fizikai szervezetből, és egy tisztán mentális lélekből. (Ezt a nézetet nyilvánvaló okoknál fogva dualizmusnak nevezik.)

Azonban sokan úgy gondolják, hogy a lélekben hinni ódivatú és nem tudományos. Minden más a világon fizikai anyagból van – ugyanazoknak a kémiai elemeknek különböző kombinációi. Mi miért ne lennének? A testünk egy komplex fizikai folyamat által egyetlen sejtből nő ki, ami a fogantatáskor a sperma és a petesejt találkozásával keletkezik. Hétköznapi anyagok adódnak hozzá fokozatosan, amíg a sejtből egy kisbaba lesz karokkal, lábakkal, szemekkel, fülekkel és egy aggyal, aki képes mozogni, érezni és látni, és előbb–utóbb beszélni és gondolkodni. Egyesek úgy gondolják, hogy ez az összetett fizikai rendszer magában elégséges ahhoz, hogy mentális élet jöjjön létre. Miért ne lenne? Egyáltalán, hogyan tudná pusztán egy filozófiai okfejtés megmutatni, hogy nem így van? A filozófia nem tudja megmondani, hogy miből vannak a csillagok vagy a gyémántok, akkor hogyan mondaná meg, hogy miből állnak (vagy miből nem állnak) az emberek?

Azt a nézetet, amely szerint az emberek kizárólag fizikai anyagból állnak, és a mentális állapotaik az agyuk fizikai állapotai, fizikalizmusnak (vagy néha materializmusnak) nevezik. A fizikalistáknak nincsen egy konkrét elméletük, hogy milyen agyi folyamatot lehet azonosítani például a csokoládé ízlelésének tapasztalatával. De azt gondolják, hogy a mentális állapotok *nem mások*, mint az agy állapotai, és nincsen semmi filozófiai ok, hogy ebben kételkedjünk. A részleteket pedig majd a természettudományoknak kell felfedeznie.

Az elképzelés az, hogy felfedezhetjük, hogy a tapasztalatok



valójában agyi folyamatok, éppen úgy, ahogy más ismerős dolgokról felfedeztük, hogy van egy valódi természetük, amit nem tudtunk volna megtippelni, amíg a tudományos kutatómunka fel nem fedte. Például kiderült, hogy a gyémántok szénatomokból állnak, ugyanabból az anyagból, amiből a kőszén: csak az atomok máshogyan vannak elhelyezve. És a víz, ahogy azt mindannyian tudjuk, hidrogénből és oxigénből áll, noha ez a két elem magában megfigyelve egyáltalán nem hasonlít a vízre.

Tehát bár meglepőnek tűnhet, hogy a csokoládé-ízlelés tapasztalata nem lenne más, mint egy bonyolult fizikai folyamat az agyadban, nem volna furcsább, mint sok minden, amit szokásos dolgok és folyamatok valódi természetéről felfedeztek. A tudósok felfedezték, mi a fény, hogyan nőnek a növények, hogyan mozognak az izmok – csak idő kérdése, hogy felfedezzék az elme biológiai természetét. Így gondolják a fizikalisták.

Egy dualista azt válaszolná, hogy ez a többi dolog mind más-milyen. Amikor például felfedezzük a víz kémiai összetételét, akkor valami olyannal van dolgunk, ami nyilvánvalóan ott van a fizikai világban – valami, amit mindannyian látunk és meg tudunk érinteni. Amikor kiderül, hogy hidrogén- és oxigénatomokból áll össze, mi csupán felbontunk egy fizikai anyagot kisebb fizikai részekre. Az ilyen típusú elemzésnek lényegi vonása, hogy *nem* annak a kémiai felbontását adjuk meg, hogy milyen számunkra a víz *kinézete, érzete vagy íze*. Ezek ugyanis a mi belső tapasztalásunkban mennek végbe, nem pedig a vízben, amit atomjaira bontottunk. A víz fizikai vagy kémiai elemzése ezeket figyelmen kívül hagyja.

De ahhoz, hogy felfedezzük, hogy a csokoládé ízlelése valójá-

ban csak egy agyi folyamat, valami mentálisat – nem egy külsőleg megfigyelt fizikai anyagot, hanem egy belső íz-érzetet – kell elemeznünk fizikai részek alapján. Viszont nem lehetséges, hogy nagy számú, az agyban végbemenő fizikai folyamatok, legyenek azok bármilyen bonyolultak is, lehetnének azok a részek, amelyekből az íz-érzet összetevődött. Egy fizikai egész elemezhető kisebb fizikai részek összegeként, de egy mentális folyamat nem. Fizikai részek összegéből nem kaphatunk mentális egészet.

Van egy másik lehetséges nézet, ami különbözik mind a dualizmustól, mind a fizikalizmustól. A dualizmus az a nézet, hogy te egy testből és egy lélekből állsz, és a mentális életed a lelkedben megy végbe. A fizikalizmus az a nézet, hogy a mentális életed az agyadban végbemenő fizikai folyamatokból áll. De egy további lehetőség, hogy bár a mentális életed az agyadban megy végbe, ugyanakkor mindazok a tapasztalatok, érzések, gondolatok és vágyak nem az agyadban levő *fizikai* folyamatok. Ez azt jelentené, hogy az idegsejtek milliárdjaiból álló szürke massa a koponyádban *nem csupán egy fizikai tárgy*. Van sok fizikai tulajdonsága – nagy mennyiségű kémiai és elektromos aktivitás folyik itt –, de *mentális* folyamatok is végbemennek benne.

A nézetet, mely szerint az agy a tudat székhelye, de a tudatos állapotai nem pusztán fizikai állapotok, kettős aspektus elméletnek nevezik. Azért hívják így, mert ez azt jelenti, hogy amikor beleharapsz egy tábla csokoládéba, ez egy olyan állapotot vagy folyamatot idéz elő az agyadban, amelynek két aspektusa van: egy fizikai aspektus, ami különféle kémiai és elektromos változásokkal jár, és egy mentális aspektus – a csokoládé íz-tapasztalata. Amikor ez a folyamat végbemegy, egy tudós, aki

belenéz az agyadba, meg tudja figyelni a fizikai aspektust, de te magad a mentális aspektuson fogsz belülről átesni: érezni fogod a csokoládé ízlelését. Ha ez így lenne, akkor az agyadnak magának lenne egy belső része, amelyhez egy külső megfigyelő nem férhet hozzá még akkor sem, ha felnyitja. Egy bizonyos fajta érzést vagy ízt nyújtana számodra az, hogy ez a folyamat végbemegy az agyadban.

Ezt a nézetet kifejezhetjük úgy, hogy azt mondjuk, hogy te nem egy test meg egy lélek vagy – te csak egy test vagy, de a tested, vagy legalábbis az agyad, nem csupán egy fizikai rendszer. Ez egy mind fizikai, mind mentális aspektussal is bíró tárgy: fel lehet boncolni, de olyan belseje van, amit a boncolás nem tud felfedni. Létezik egy érzet, hogy belülről milyen csokoládét kóstolni, mivel létezik az érzet, hogy belülről milyen olyan állapotban bírni az agyadat, mint amilyet a csokoládéézés idéz elő.

A fizikalisták úgy hiszik, hogy semmi nem létezik, csak a tudomány által vizsgált fizikai világ: az objektív valóság világa. De aztán helyet kell találniuk valahogyan ebben a világban az érzéseknek, vágyaknak, gondolatoknak és tapasztalatoknak – a tiednek és az enyéimnek.

Egy elmélet a fizikalizmus védelmében azt mondja, hogy a mentális állapotaid mentális természete az ezeket okozó dolgokkal, illetve az ezek által okozott dolgokkal való kapcsolataikból áll. Például amikor beütöd a lábujjadat és fájdalmat érzel, a fájdalom valami, ami az agyadban megy végbe. De a fájdalomassága nem csupán a fizikai jellemzőinek az összege, és nem is valamilyen titokzatos nem fizikai tulajdonság, hanem attól lesz ez fájdalom, hogy ez az a fajta állapota az agyadnak, amit általában sebe-

sülés idéz elő, és ami általában arra készítet téged, hogy üvölsél és körbeugrálgass, és elkerüld a dolgot, ami a sebesülést okozta. És ez lehet az agyadnak egy tisztán fizikai állapota.

De ez nem tűnik elégségesnek ahhoz, hogy valami fájdalom legyen. Igaz, hogy a fájdalmakat sebesülések okozzák, és hogy ugrálgatásra és üvöltésre készítetnek. De *éreződnek* is egy bizonyos módon, és ez valami másnak tűnik, mint az okokkal és következményekkel való kapcsolataik, vagy az összes fizikai tulajdonságuk, amivel rendelkezhetnek – ha ezek tényleg események az agyadban. Én magam azt gondolom, hogy a fájdalomnak és más tudatos tapasztalatoknak ezt a belső aspektusát nem lehet kielégítően elemezni fizikai ingerek és a viselkedés közti ok-okozati összefüggések rendszerével, bármilyen bonyolult is legyen az.

Úgy tűnik, hogy két nagyon különböző fajta dolog van a világban: a fizikai valósághoz tartozó dolgok, amelyeket sok különböző ember meg tud figyelni kívülről, és azok a másik dolgok, amelyek a mentális valósághoz tartoznak, amelyeket mindannyiunk a saját esetében belülről tapasztal. Ez nem csak az emberi lényekre igaz: úgy tűnik, hogy a kutyáknak, macskáknak, lovaknak és madaraknak is van tudata, és talán a hangyáknak és bogaraknak is. Ki tudja, hol a határ?

Nem lesz egy kielégítő, átfogó felfogásunk a világról, amíg nem tudjuk megmagyarázni, hogy sok fizikai elem megfelelő összerendezése hogyhogy nem csupán egy működő biológiai organizmust formál, hanem egy tudatos lényt. Ha magát a tudatot azonosítani lehetne egy fajta fizikai állapottal, akkor megnyílna az út a test és lélek egységes fizikai elmélete felé, és így talán a világegyetemnek egy egységes fizikai elmélete felé. De a tudat

tisztán fizikai elmélete elleni érvek elég erősek ahhoz, hogy valószínűnek tűnjön, hogy a teljes valóság fizikai elmélete lehetetlen. A fizikai tudományok úgy haladtak előre, hogy kihagyták az elmét a megmagyarázandó dolgok közül, de talán a világban több van, mint amit a fizikai tudományokkal meg lehet érteni.



## 5. A szavak jelentése

Hogyan lehetséges, hogy egy szó – valami zaj vagy papíron nyomok sora – *jelent* valamit? Van néhány szó, mint a „bumm” vagy a „suttog”, amelyeknek a hangja kicsit hasonlít arra, amit jelöl, de legtöbbször nincsen hasonlóság a név és a dolog között, amelyeknek az a neve. A kapcsolat általában valami teljesen más kell, hogy legyen.

Sokféle szó létezik: néhányuk embereket vagy dolgokat nevez meg, mások tulajdonságokat vagy tevékenységeket, megint mások dolgok vagy események közti kapcsolatokat, számokat, helyeket vagy időket, és néhány, mint az „és” és az „é” csak azért jelent valamit, mert hozzájárul nagyobb kijelentések vagy kérdések jelentéséhez, amelyeknek részeként jelennek meg. Valójában minden szó ilyen módon végzi az igazi munkáját: a jelentésük igazából valami, amivel hozzájárulnak a mondatok vagy kijelentések jelentéséhez. A szavakat elsősorban a beszédben és az írásban használják, nem csak mint címkéket.

Fogadjuk ezt el, és tegyük fel a kérdést, hogy akkor hogyan lehet egy szónak jelentése. Bizonyos szavakat definiálni lehet más szavak által: a „négyzet” például azt jelenti, hogy „négyoldalú, azonos oldalhosszakkal és szögekkel rendelkező síkidom”. És ebben a definícióban is a legtöbb kifejezés szintén definiálható. De a definíciók nem adhatnak alapot minden szó jelentésére, külön-

ben körbe-körbe mennénk a végtelenségig. Előbb-utóbb el kell jutnunk olyan szavakhoz, amelyeknek közvetlenül van jelentésük.

Vegyük a „dohány” szót, ami egy egyszerű példának tűnhet. Ez egy fajta növényt jelöl, melynek a latin nevét legtöbbünk nem tudja, és amelynek a leveléből készítik a szivarokat és cigarettákat. Mindannyian láttunk és szagoltunk dohányt, de a szó, ahogy használod, nem csak azokat a példányokat jelöli, amelyekkel találkoztál, vagy azokat, amelyek körülötted vannak, amikor használod a szót, hanem minden esetét, függetlenül attól, hogy tudatában vagy-e a létezésüknek. Lehet, hogy úgy tanultad meg a szót, hogy mutattak neked néhány mintát, de nem fogod érteni, ha azt gondolod, hogy az csak azoknak a mintáknak a neve.

Tehát ha azt mondod, hogy „Vajon tavaly több dohányt szívtak el Kínában, mint az egész nyugati féltekén?”, akkor egy értelmes kérdést tettél fel, amire van egy válasz, még ha nem is tudod megmondani. De a kérdés jelentése, és a rá adott válasz, azon a tényen nyugszik, hogy amikor a „dohány” szót használod, akkor ez ennek az anyagnak a világon fellelhető összes példányát jelöli – sőt, valójában minden múlt- és jövőbelit is – minden egyes cigarettát, amit Kínában szívtak el tavaly, minden egyes szivart, amit Kubában, és így tovább. A mondatban levő többi szó leszűkíti az utalást konkrét időkre és helyekre, de a „dohány” szó csak azért használható egy ilyen kérdés feltevésére, mert ilyen hatalmas és ugyanakkor különleges hatásköre van, amely túlmutat a te összes tapasztalatodon, és eléri minden egyes példányát egy bizonyos fajta dolognak.

Hogyan teszi meg ezt a szó? Hogyan tud holmi *zaj* vagy *firka* ilyen messzire elérni? Nyilvánvalóan nem a hangja vagy kinéze-



te miatt. És nem is a dohány azon aránylag kevés számú példája révén, amelyekkel találkoztál, és amelyek veled egy szobában voltak, amikor kiejtetted, hallottad vagy olvastad a szót. Valami más történik itt, és ez valami általános, ami érvényes akkor is, ha bárki más használja a szót. Te és én, akik soha nem találkoztunk, és akiknek a dohány különböző példáival volt dolgunk, a szót ugyanabban az értelemben használjuk. Ha mindketten arra használjuk a szót, hogy feltegyük a kérdést Kínával és a nyugati féltekével kapcsolatban, akkor az ugyanaz a kérdés, és ugyanaz a válasz rá. Valamint egy kínai nyelvű beszélő fel tudja tenni ugyanezt a kérdést, az azonos értelmű kínai szót használva. Bármilyen kapcsolata is van a „dohány” szónak magával a dologgal, más szavaknak is lehet ugyanilyen kapcsolata.

Ez nagyon természetes módon azt sugallja, hogy indirekt a „dohány” szó kapcsolata mindezekkel a növényekkel, cigarettákkal és szivarokkal a múltban, jelenben és jövőben. A szó mögött, ahogy használod, van valami más – egy fogalom, egy képzet vagy egy gondolat –, ami valahogyan elér a világegyetem összes dohánynyához. Ez azonban újabb problémákat vet fel.

Először is, miféle dolog ez a közvetítő? Az elmédben van, vagy ez valami az elméden kívül, amire valahogyan rá tudsz csatlakozni? Úgy tűnik, hogy valami olyannak kell lennie, amire te és én és egy kínai beszélő egyaránt rá tudunk csatlakozni, hogy ugyanazt a dolgot értsük a dohányt jelentő szavaink alatt. De hogyan tesszük ezt, amikor annyira más tapasztalataink vannak a szóval és a növényvel? Nem épp olyan nehéz ezt megmagyarázni, mint azt, hogy mi mind képesek vagyunk hivatkozni ugyanarra a hatalmas mennyiségű, egész világon elterjedt *dologra* a szó vagy

szavak különböző használatával? Nem épp olyan problémás az, hogy a szó hogyan jelenti a képzetet vagy fogalmat (bármilyen legyen is az), mint korábban az, hogy a szó hogyan jelenti a növényt vagy az anyagot?

Nem csupán ez a probléma, hanem az is, hogy ez a képzet vagy fogalom hogyan kapcsolódik a tényleges dohány összes példányához. Milyen fajta dolog ez, hogy ilyen kizárólagos kapcsolata van a dohánnyal és semmi mással? Úgy tűnik, mintha csak hozzáadtunk volna a problémához. Azáltal, hogy megpróbáltuk megmagyarázni a „dohány” szó és a dohány viszonyát a dohány *képzetének* vagy *fogalmának* közbeékelésével, csupán annyit értünk el, hogy további kapcsolatokat kell megmagyaráznunk a szó és a képzet, illetve a képzet és maga a dolog közt.

Akár a képzettel vagy gondolattal, akár nélküle, a probléma látszólag abban rejlik, hogy nagyon egyéni hangok, jelek és példák vesznek részt abban, ahogyan az egyes emberek használják a szót, de a szó valami egyetemes dologra vonatkozik, amit más beszélők is érthetnek ezen a szón vagy más nyelvek szavain. Egy olyan egyéni valami, mint a zaj, amit akkor hallatok, amikor azt mondom, hogy „dohány”, hogyan képes valami olyan általánosat jelenteni, hogy felhasználhatom arra, hogy azt mondjam: „Fogadok, hogy az emberek 200 év múlva a Marson fognak dohányozni.”

Azt gondolhatnád, hogy az egyetemes alkotóelemet valami olyan dolog szolgáltatja, ami mindannyiunk elméjében jelen van, amikor használjuk a szót. De mi az, ami mindannyiunk elméjében jelen van? Nekem, tudatosan legalábbis, nincs szükségem semmire magán a szón kívül ahhoz, hogy azt gondoljam: „A do-

hány egyre drágább lesz minden évben.” Mégis lehet egy fajta kép az elmében, amikor használom a szót: talán egy növényről, vagy szárított levelekről, vagy egy cigaretta belsejéről. De ez nem fog segíteni megmagyarázni a szó jelentésének általánosságát, hiszen minden ilyen kép egy *bizonyos* kép lesz. A dohány egy bizonyos példányának a képe vagy szaga lesz; és hogyan kéne *ennek* magában foglalnia a dohány minden tényleges és lehetséges példányát? Valamint, még ha van is egy bizonyos kép az elmében, amikor hallok vagy használod a „dohány” szót, mindenki másnak valószínűleg egy más képe lesz; ez mégsem akadályoz meg minket abban, hogy ugyanabban a jelentésben használjuk a szót.

A jelentés rejtélye az, hogy látszólag sehol sincsen – sem a szóban, sem az elmében, sem pedig egy külön fogalomban vagy képzetben, ami a szó, az elme és a kérdéses dolog között lebeg. És mégis állandóan használjuk a nyelvet, és általa képesek vagyunk bonyolult gondolatokat gondolni, amelyek időben és térben óriási távolságokat ölelnek fel. Tudsz arról beszélni, hogy Okinavában hány öt lábnál magasabb ember van, vagy hogy van-e élet más galaxisokban; és a kis zajok, amiket csinálsz, mondatok lesznek, igazak vagy hamisak, olyan távoli dolgokról szóló összetett tényektől függően, amelyekkel valószínűleg soha sem fogsz közvetlenül találkozni.

Azt gondolhatod, hogy túlságosan nagy feneket kerítettem a nyelv egyetemes hatáskörének. A hétköznapi életben a legtöbb állítás és gondolat, amelyekre a nyelvet használjuk, sokkal lokálisabb és konkrétabb. Ha azt mondom, hogy „Add ide a sót!”, és te odaadod nekem a sót, ez nem érinti a „só” szó semmilyen

általános jelentését, mint ami például jelen van akkor, amikor azt kérdezzük, hogy „A galaxisunk történetében mennyi idővel ezelőtt formálódott először só nátriumból és klórból?” A szavakat gyakran egyszerűen csak eszközként használjuk az emberek közötti kapcsolatokban. A buszpályaudvaron látsz egy jelzőtáblát egy kis szoknyás alakkal és egy nyíllal, és tudod, hogy arra van a női mosdó. A nyelv nagy része nem csupán ilyen jelzések és válaszok rendszere?

Nos, talán részben igen, és talán így kezdjük tanulni használni a szavakat: „Apu”, „Anyu”, „Nem”, „Elfogyott.” De itt nincsen vége, és nem világos, hogy az egyszerre egy-két szó alkalmazásával lehetséges egyszerű beszéd hogyan segít nekünk megérteni a nyelvhasználatot, amely a jelenlegi környezetünket messze meghaladva írja le (helyesen vagy hibásan) a világot. Valójában valószínűbbnek tűnik, hogy inkább a nyelv szélesebb körű célokra való alkalmazása ad nekünk útmutatást ahhoz, hogy mi történik, amikor kisebb léptékben alkalmazzuk.

Egy olyan állítás, mint hogy „Az asztalon van só,” ugyanazt jelenti akkor is, ha ebéd közben mondják gyakorlati célból, vagy ha egy időben és térben távoli helyzet leírásának részeként használják, vagy ha csupán egy képzeletbeli lehetőség feltételezett leírásaként. Ugyanazt jelenti, függetlenül attól, hogy igaz vagy hamis, vagy hogy a beszélő és aki hallgatja tudják-e, hogy igaz-e vagy hamis. Bármi is történik a hétköznapi, gyakorlati esetben, annak elég általánosnak kell lennie ahhoz, hogy meg tudja magyarázni ezt a többi, meglehetősen különböző esetet is, ahol ugyanazt a dolgot jelenti.

Természetesen fontos, hogy a nyelv egy társadalmi jelenség.

Az emberek nem maguknak találják ki. Amikor gyerekként nyelvet tanulunk, egy már létező rendszerbe csatlakozunk be, amelyben évszázadok óta emberek milliói használják ugyanazokat a szavakat, hogy beszéljenek egymással. Az, ahogyan én használom a „dohány” szót, önmagában véve nem jelent semmit, csak a szónak a magyar nyelvben való, sokkal szélesebb körű használatának részeként. (Még ha egy titkos kódot használnék is, amelyben a „virkó” jelentené a dohányt, akkor is magamnak a „virkó” szót a szokásos „dohány” szóval definiálnám.) Még mindig meg kell magyaráznunk, hogy hogyan kapja meg az én szóhasználatom a tartalmát az összes többi használattól, melyeknek legtöbbször én nem is tudok – de a szavaim tágabb kontextusba helyezése látószólag segít megmagyarázni azok általános értelmét.

De ez nem oldja meg a problémát. Amikor használom a szót, lehet jelentése a magyar nyelv részeként, de a többi magyar nyelvű beszélő szóhasználatával általánosan hogyan kapja meg az egyetemes hatáskörét, messze túl azokon a helyzeteken, amelyekben ténylegesen használják? A nyelvnek a világhoz való viszonyát tekintve nem igazán számít, hogy egy mondatról beszélünk vagy több milliárdról. A szó jelentése tartalmazza annak összes lehetséges használatát, igazat és hamisat, nem csak a ténylegeseket, és a tényleges használatok csak egy apró töredékét teszik ki a lehetségeseknek.

Mi kicsi, véges teremtmények vagyunk, de a jelentés lehetővé teszi a számunkra, hangok és papíron levő jelek segítségével, hogy megragadjuk az egész világot és sok dolgot benne, sőt, akár ki is találjunk dolgokat, amelyek nem léteznek, és talán soha nem is fognak. A feladat az, hogy megmagyarázzuk, hogy ez hogyan

lehetséges. Hogyan jelenthet bármit bármi, amit mondunk vagy írunk – beleértve ennek a könyvnek a szavait?

## 6. Szabad akarat

Tegyük fel, hogy éppen a menzán állsz a sorban, és amikor a desszertekhez érsz, vacillálsz egy barack és egy nagy szelet cukormázás csokoládétorta közt. A torta nagyon jól néz ki, de tudod, hogy hizlal. Mégis elveszed, és nagy élvezettel megeszed. Másnap belenézel a tükörbe, vagy ráállsz a mérlegre, és azt gondolod: „Bárcsak ne ettem volna meg azt a csokoládétortát. Ehettem volna helyette egy barackot.”

„Ehettem volna helyette egy barackot.” Ez mit jelent, és vajon igaz?

Kapható volt a barack, amikor a menzán álltál sorba: megvolt a *lehetőséged*, hogy inkább egy barackot vegyél. De te nem csak erre gondolsz. Arra gondolsz, hogy *elvehetted* volna a barackot a torta helyett. *Csinálhattál* volna valami mást, mint amit ténylegesen csináltál. Mielőtt határoztál volna, nyitott kérdés volt, hogy a gyümölcsöt vagy a tortát veszed-e el, és csak a te választásod döntötte el, hogy melyik lett végül.

Ennyi? Amikor azt mondod, hogy „Ehettem volna helyette egy barackot,” azt érted alatta, hogy csak a te választásodtól függött? A csokoládétortát választottad, tehát ez az, amit ettél, de *ha* a barackot választottad volna, akkor azt etted volna.

Ez még mindig mintha nem lenne elég. Nem csak azt érted alatta, hogy *ha* a barackot választottad volna, akkor azt etted vol-

na. Amikor azt mondod, hogy „Ehettem volna helyette egy barackot,” az is benne van, hogy *választhatad volna* – nincs benne semmi „feltételes”. De mit jelent ez?

Ezt nem lehet megmagyarázni úgy, hogy más helyzeteket mutatunk, ahol *valóban* a gyümölcsöt választottad. És nem lehet azal magyarázni, hogy ha többet gondolkoztál volna rajta, vagy ha egy madárétkű barátoddal együtt lettél volna, akkor *tényleg* azt választottad volna. Azt mondod, hogy a csokoládétorta helyett választhatad volna a barackot *éppen akkor, a dolgok akkori állásában*. Úgy gondolod, hogy választhatad volna a barackot akkor is, ha minden más pontosan ugyanolyan lett volna egészen addig a pontig, amíg ténylegesen ki nem választottad a csokoládétortát. Az egyetlen különbség az lett volna, hogy ahelyett, hogy a tortáért nyúlva azt gondolod, hogy „Most az egyszer,” a barackért nyúlva azt gondoltad volna, hogy „Inkább mégsem.”

Ezt a „tud” vagy „tudott volna” fogalmat csak emberekre (és talán néhány állatra) alkalmazzuk. Amikor azt mondjuk, hogy „Az autó fel tudott volna mászni a dombtetőre,” akkor ezt úgy értjük, hogy az autónak elég ereje volt ahhoz, hogy elérje a dombtetőt, *ha* valaki felment volna vele. Nem azt értjük rajta, hogy egy alkalommal, amikor a domb aljában parkolt, az autó csak úgy elindulhatott volna és felmászatott volna a dombtetőre, ahelyett, hogy továbbra is lent ücsörgött volna. Valami másnak kellett volna előbb máshogy történnie, például hogy valaki beleül és elindítja a motort. De amikor emberekről van szó, látszólag úgy gondoljuk, hogy meg tudnak tenni különböző dolgokat, amelyeket valójában nem tesznek meg, *csak úgy*, anélkül, hogy valami más előtte máshogyan történt volna. Mit jelent ez?



Ez részben azt jelenti, hogy egészen a választásod pillanatáig nincsen semmi, ami véglegesen eldöntené, hogy mit fogsz választani. Egy *valódi lehetőség* marad az, hogy a barackot választod, egészen addig a pillanatig, amikor ténylegesen kiválasztod a csokoládétortát. Nincsen előre meghatározva.

Bizonyos dolgok, amelyek történnek, *meg vannak* előre határozva. Például úgy tűnik, hogy előre meg van határozva, hogy a Nap fel fog kelni holnap egy bizonyos időpontban. Az nem egy valódi lehetőség, hogy holnap a Nap nem fog felkelni és az éjszaka csak megy tovább. Ez nem lehetséges, mivel ez csak akkor történhetne meg, ha a Föld abbahagyná a forgást, vagy a Nap megszűnne létezni, és nem történik semmi a galaxisunkban, ami ezek bármelyikét előidézné. A Föld tovább fog forogni, ha csak meg nem állítják, és holnap reggel a forgása visszahoz minket, hogy ismét a Naprendszer belseje felé nézzünk, a Nap felé, ahelyett, hogy kifelé, a Naptól elfele néznénk. Ha nincs lehetőség arra, hogy a Föld megálljon, vagy a Nap ne legyen ott, akkor nincsen lehetőség arra, hogy a Nap ne keljen fel holnap.

Amikor azt mondod, hogy ehettél volna barackot a csokoládétorta helyett, akkor ez alatt részben azt érted, hogy nem volt előre meghatározva, hogy mit fogsz csinálni, mint ahogy az *meg van* határozva, hogy a Nap fel fog kelni holnap. Mielőtt választottál volna, nem voltak olyan folyamatok vagy erők, amelyek szükség-szerűvé tették volna, hogy a csokoládétortát válaszd.

Lehet, hogy nem csak ennyit értesz alatta, de ez legalábbis úgy tűnik, hogy részét képezi annak, amit gondolsz. Ugyanis ha tényleg előre meg lett volna határozva, hogy a csokoládétortát fogod választani, hogy lehetne az is igaz, hogy választhattad volna

a gyümölcsöt? Az igaz, hogy semmi sem gátolt volna meg, hogy a barackot vegyed, ha azt választottad volna a torta helyett. De ez a *ha* nem ugyanaz, mint azt állítani, hogy választhattad volna a barackot, és pont. Nem választhattad volna, ha a lehetőség nem állt volna nyitva előtted egészen addig, amíg le nem zártad azzal, hogy a tortát választottad.

Néhányan úgy gondolták, hogy soha nem lehetséges mást csinálnunk, mint amit ténylegesen teszünk, ebben az abszolút értelemben. Elismerik, hogy a választásainktól, döntéseinktől, kívánságainktól függ, hogy mit teszünk, és hogy különböző körülmények közt különböző dolgokat választunk: nem olyanok vagyunk, mint a Föld, ami egyhangú szabályossággal forog a tengelye körül. De az állítás az, hogy minden egyes esetben a cselekvéseink előtt fennálló körülmények meghatározzák, hogy mit teszünk, és szükségszerűvé teszik azokat. Egy ember tapasztalatainak, vágyainak, tudásának, örökölt alkatának, társadalmi körülményeinek, az előtte álló választás természetének, és még egyéb, számunkra talán ismeretlen tényezőknek az összessége együtt, közös erővel szükségszerűvé tesz egy konkrét cselekvést.

Ezt a nézetet determinizmusnak nevezik. Ez nem arról szól, hogy ismerhetjük a világegyetem minden törvényét, és ezek használatával *megjósolhatjuk*, hogy mi fog történni. Először is, nem ismerhetjük az összes komplex körülményt, amely egy emberi döntést befolyásol. Másodszor pedig, még amikor tudunk is valamit a körülményekről, és ez alapján próbálunk előrejelzést tenni, ez már magában egy *változás* a körülményekben, amely megváltoztathatja a jóslat eredményt. De nem a megjósolhatóság a lényeg. A feltevés az, hogy *léteznek* természeti törvények, olyanok, mint

amelyek a bolygók mozgását irányítják, és ezek irányítanak mindent, ami a világban történik – valamint ezek a törvények és a cselekvés előtti körülmények együtt meghatározzák, hogy mi fog történni, és kizárnak minden más lehetőséget.

Ha ez igaz, akkor a benned és rajtad munkálkodó sok tényező már akkor meghatározta, hogy a tortát fogod választani, amikor te még csak dönteni próbáltál a desszert felől. *Nem tudtad volna* a barackot választani, még ha azt is hitted, hogy igen: a döntési folyamat csupán az előre meghatározott eredmény kimunkálása az elmédben.

Ha a determinizmus igaz mindenre, ami történik, akkor már a születésed előtt meg volt határozva, hogy a tortát fogod választani. A választásodat az azt közvetlenül megelőző állapot határozta meg, és *azt* az állapotot pedig az *azelőtti* helyzet, és így tovább, olyan sokáig, ameddig csak akarsz.

Még ha a determinizmus nem is igaz mindenre, ami történik – még ha bizonyos dolgok csak úgy megtörténnek, anélkül, hogy korábban ott levő okok határoznák meg őket – attól még nagyon lényeges lenne, ha minden amit *mi csinálunk* meg lenne határozva, mielőtt megtennénk. Bármennyire szabadnak is érzed magad, amikor a gyümölcs és torta közül, vagy egy választáson két jelölt közül választasz, azokban a körülményekben valójában csak egyet vagy képet választani – bár ha a körülmények vagy a te vágyaid mások lettek volna, máshogyan választottál volna.

Ha hinnél ebben magadra és más emberekre vonatkozólag, az valószínűleg megváltoztatná, hogy hogyan érzel bizonyos dolgok felől. Például tehetsz-e szemrehányást magadnak, hogy engedél a kísértésnek és a tortát választottad? Volna értelme azt monda-

ni, hogy „Igazán a barackot kellett volna választanom,” ha *nem tudtad volna* a barackot választani? Az biztos, hogy értelmetlen lenne ezt mondani, ha *nem lett volna* ott gyümölcs. Hogyan lehetne értelmes akkor, ha *volt* ott gyümölcs, de nem választhattad, mert előre meg volt határozva, hogy a tortát fogod választani?

Ennek látszólag komoly következményei vannak. Azon kívül, hogy nem hibáztathatnád magadat, hogy a tortát választottad, feltehetőleg egyáltalán senkit nem tudnál hibáztatni, ha valami rosszat tett, és nem tudnád dicsérni, ha valami jót. Ha előre meg volt határozva, hogy meg fogja csinálni, akkor az szükségszerű volt: nem tudott volna mást tenni az adott körülmények között. Hogyan tarthatnánk akkor felelősnek érte?

Nagyon dühös lehetsz valakire, aki eljön hozzád egy buliba és ellopja az összes Glenn Gould lemezedet, de tegyük fel, hogy hiszel abban, hogy a cselekedete előre meg volt határozva a természete és a helyzet által. Tegyük fel, hogy hiszel abban, hogy minden, amit tett, beleértve a korábbi cselekedeteit, amelyek hozzájárultak a jellemének kialakulásához, előre meg volt határozva korábbi körülmények által. Még mindig felelősségre vonhatod az alantas viselkedéséért? Vagy logikusabb lenne úgy tekinteni rá, mint egy természeti katasztrófára – mint ha a lemezeidet természetek ették volna meg?

Az emberek nem értenek egyet ebben. Vannak, akik úgy gondolják, hogy ha a determinizmus igaz, akkor következetesen senkit nem lehet dicsérni vagy hibáztatni semmiért, ahogy az esőt sem lehet dicsérni vagy hibáztatni, amiért esik. Mások úgy gondolják, hogy ennek ellenére van értelme dicsérni a jó cselekedeteket, és elítélni a rosszakat, még ha elkerülhetetlenek is vol-

tak. Végül is az a tény, hogy valakiről előre meg volt határozva, hogy rosszul fog viselkedni, nem jelenti azt, hogy *nem* viselkedett rosszul. Ha ellopja a lemezeidet, az tapintatlanságot és tisztességtelenséget mutat, akár előre meg volt határozva, akár nem. Valamint ha nem hibáztatjuk (sőt, talán büntetjük), valószínűleg megint meg fogja tenni.

Másrészről ha azt gondoljuk, hogy amit tett, az előre meg volt határozva, akkor ez inkább olyannak tűnik, mint amikor megbüntetünk egy kutyát, amiért rágcsálja a szőnyeget. Nem azt jelenti, hogy felelősnek tartjuk azért, amit tett: csak próbáljuk befolyásolni a jövőbeli viselkedését. Én magam nem hiszem, hogy lenne értelme hibáztatni valakit azért, mert valami olyat tett, amit lehetetlen volt nem megtennie. (Bár persze a determinizmusból következik, hogy előre meg volt határozva, hogy én ezt fogom gondolni.)

Ezekkel a problémákkal kell szembenéznünk, ha a determinizmus igaz. De talán nem igaz. Sok tudós ma úgy gondolja, hogy nem igaz az anyag alapvető részecskéire – hogy egy adott helyzetben egy elektron több dolgot is tehet. Talán ha a determinizmus az emberi cselekvésekre sem igaz, akkor ez hagy helyet a szabad akaratnak és a felelőségnek. Mi van, ha az emberi cselekvések, vagy legalább egy részük, nem előre meghatározott? Mi van, ha egészen a választás pillanatáig nyitva áll a lehetőség, hogy akár a csokoládétortát akár a barackot választod? Akkor, legalábbis a korábban történt dolgok szerint nézve, *választhatnád* bármelyiket. Még ha ténylegesen a tortát is választod, választhattad volna a barackot.

De vajon ez elég a szabad akaratához? Ez minden, amire gon-

dolsz, amikor azt mondod, hogy „Választhattam volna helyette a gyümölcsöt” – hogy a választás nem volt előre meghatározva? Nem, ennél valami többet hiszel. Azt hiszed, hogy *te* határoztad meg, hogy mit csinálsz, azáltal, hogy *megetteted*. Nem volt előre meghatározva, de nem is *csak úgy történt*, hanem *te tetted*, és tetted volna az ellenkezőjét. De mit jelent ez?

Ez egy vicces kérdés: mindannyian tudjuk, hogy mit jelent *csinálni* valamit. De a probléma az, hogy ha a cselekvés nem volt előre meghatározva a vágyaid, hited, jellemed és egyebek által, akkor olyasminek tűnik, mint ami csak úgy történt, mindenféle magyarázat nélkül. De ebben az esetben mitől lesz ez a *te tetted*?

Egy lehetséges felelet az, hogy erre a kérdésre nincsen válasz. A szabad cselekvés egyszerűen a világnak egy alapvető jellemzője, amit nem lehet tovább elemezni. Van különbség aközött, hogy valami csak úgy, kiváltó ok nélkül történik, és hogy egy cselekvést csak úgy, kiváltó ok nélkül *megtesznek*. Ezt a különbséget mindannyian értjük, ha nem is tudjuk megmagyarázni.

Néhányan ezt ennyiben hagynák. Mások azonban gyanúsnak találják, hogy ehhez a megmagyarázatlan fogalomhoz kell folyamodnunk ahhoz, hogy megmagyarázzuk, hogy milyen értelemben választhattad volna a gyümölcsöt a torta helyett. Egészen eddig úgy tűnt, hogy a determinizmus az, ami fenyegeti a felelőséget. De most úgy látszik, hogy még ha a választásaink nincsenek is előre meghatározva, akkor is nehéz értelmezni, hogy milyen módon *tudjuk* megtenni azt, amit nem teszünk meg. Előzetesen két választási lehetőségem van, de hacsak nem én határozom meg, hogy melyik fog megtörténni, semmivel sem lesz inkább az én felelősségem, mint ha tőlem független okok határozták vol-

na meg. És hogyan tudom *én* meghatározni, ha *semmi* sem tudja meghatározni?

Ez felveti azt a riasztó lehetőséget, hogy nem vagyunk felelősek a tetteinkért, *akár* igaz a determinizmus, *akár* nem. Ha a determinizmus igaz, akkor a megelőző körülmények a felelősek. Ha a determinizmus hamis, akkor semmi sem felelős. Az tényleg egy zsákutca lenne.

Van egy másik lehetséges nézet, amely teljesen ellentétes az eddig mondottak nagy részével. Néhányan úgy gondolják, hogy ahhoz, hogy felelősek lehessünk a tetteinkért, azoknak nemhogy nem szabad előre meghatározottnak lenniük, hanem éppenhogy *szükséges*, hogy azok legyenek. Az állítás az, hogy ahhoz, hogy egy cselekvés a te tettet legyen, bizonyos tőled eredő okokból kell származzon. Például amikor a csokoládétortát választottad, ezt te tettetted, és nem csak úgy történt, mert jobban akartad a csokoládétortát, mint a barackot. Mivel abban a pillanatban jobban vágytál a tortára, mint arra, hogy ne hízzál, ez azt eredményezte, hogy a tortát választottad. Más cselekvések esetén a pszichológiai magyarázat bonyolultabb lesz, de mindig lesz egy – különben nem lenne a te tettet. Ez a magyarázat látszólag azt mondja, hogy amit tettél, az végül is előre meg volt határozva. Ha semmi által nem lett volna meghatározva, akkor csak egy megmagyarázatlan esemény lett volna, valami, ami csak úgy történt, és nem valami, amit te tettél.

E szerint az álláspont szerint az okok által való meghatározottság magában nem fenyegeti a szabadságot – csak egy bizonyos *fajta* ok képes erre. Ha azért ragadtad volna meg a tortát, mert valaki más odanyomott hozzá, akkor az nem lett volna sza-

bad választás. De a szabad cselekvéshez nem szükséges, hogy ne legyen meghatározó ok: azt jelenti, hogy az oknak a megszokott pszichológiai fajtájúnak kell lennie.

Én magam nem tudom elfogadni ezt a megoldást. Ha azt gondolnám, hogy minden, amit teszek, meg van határozva a körülményeim és pszichológiai állapotom által, bezárva érezném magam. És ha ugyanezt gondolnám mindenki másról, akkor úgy érezném, hogy olyanok, mint egy csomó marionett bábu. Nem lenne több értelme felelősségre vonni őket a cselekedeteikért, mint amennyire egy kutyát, macskát, vagy akár egy liftet vonsz felelősségre.

Másrésről nem igazán tiszta nekem, hogy hogyan értelmezhető a felelősség a választásainkért, ha azok *nincsenek* meghatározva. Nem világos, hogy mit jelent azt mondani, hogy *én* határoztam meg a választást, ha semmi velem kapcsolatos nem határozza meg. Ezért talán az érzés, hogy választhattad volna a barackot a tortaszelet helyett, csupán egy filozófiai illúzió, és nem lehet igaz semmiképp.

Ahhoz, hogy elkerüld ezt a következtetést, meg kell magyaráznod, hogy (a) mit *jelent*, ha azt mondod, hogy megtehettél volna valami mást, mint amit tettél, és (b) ahhoz, hogy ez igaz legyen, milyennek kell lenned neked és a világnak.



## 7. Helyes és helytelen

Tegyük fel, hogy egy könyvtárban dolgozol, ahol a távozó emberek könyveit ellenőrzöd, és egy barátod megkér, hogy engedd meg neki, hogy kicsempésszen egy nehezen fellelhető kézikönyvet, amelyet magáénak akar tudni.

Különféle okaid lehetnek, hogy habozz beleegyezni. Félhatsz, hogy el fogják kapni, és akkor mind a ketten bajba kerülnétek. Az is lehet, hogy azt szeretnéd, hogy a könyv a könyvtárban maradjon, hogy te magad tudjad tanulmányozni.

De azt is gondolhatod, hogy amit felvet, az helytelen – hogy nem kéne megtennie, és neked nem kéne segítened neki. Ha ezt gondolod, mit jelent ez, és mi az (ha van ilyen), ami ezt igazgató teszi?

Az, hogy helytelen, nem csak azt jelenti, hogy ellentmond a szabályoknak. Lehetnek rossz szabályok, amelyek megtiltják azt, ami nem helytelen – mint egy törvény a kormány kritizálását. Egy szabály azért is lehet rossz, mert megkövetel valamit, ami helytelen – mint egy törvény, amely megköveteli a faji elkülönítést a szállodákban és éttermekben. A helyes és helytelen fogalma különbözik annak a fogalmától, hogy mi mond ellen a szabályoknak és mi nem. Különben nem lehetne használni a szabályok értékelésére, csak cselekvésekére.

Ha úgy gondolod, hogy helytelen lenne segítened a barátod-

nak, hogy ellopja a könyvet, akkor kényelmetlenül érzed magad miatta: nem akarod megtenni, még ha nem is szívesen utasítod vissza egy barátod kérését. Honnan jön ez a vágy, hogy ne tedd meg; mi a célja, és mi az ok mögötte?

Egy dolog különféle módokon lehet helytelen, de ebben az esetben, ha el kéne magyaráznod, valószínűleg azt mondanád, hogy igazságtalan lenne a könyvtár többi látogatójával szemben, akiket talán éppen annyira érdekel a könyv, mint a barátodat, de akik az olvasószobában használják, ahol bárki megtalálja, akinek szüksége van rá. Talán olyat is érzel, hogy ha megengeded neki, hogy elvigye, akkor ezzel elárulnád a munkáltatóidat, akik éppen azért fizetnek neked, hogy ez a fajta dolog ne történjen meg.

Ezek a gondolatok a másokra vonatkozó hatással kapcsolatosak – nem feltétlenül az érzéseikkel, hiszen talán soha nem fogják megtudni, de mégis valamiféle károkozásról szólnak. Általában az, hogy valami helytelen, nem csak attól függ, hogy hogyan hat arra, aki megteszi, hanem attól is, hogy milyen a hatása másokra: nem örülnének neki, és tiltakoznának, ha megtudnák.

De tegyük fel, hogy mindezt megpróbálod elmagyarázni a barátodnak, mire ő ezt mondja: „Tudom, hogy a főkönyvtáros nem örülne, ha megtudná, és valószínűleg a könyvtár néhány másik látogatója sem lenne boldog, ha nem találná a könyvet, de kit érdekel? Én akarom a könyvet; miért kéne nekem törődnöm velük?”

A fenti érvelésnek, miszerint helytelen volna, elvileg okot kellene adnia neki arra, hogy ne tegye meg. De ha valaki egyszerűen nem törődik a többi emberrel, mi oka lenne, hogy megtartóztassa magát, és ne tegyen meg bármi olyat, amiről általában azt szokták

gondolni, hogy helytelen – ha meg tudja úszni, mi oka van, hogy ne öljön, lopjon, hazudjon, vagy bántson másokat? Ha ezek által megszerezheti, amit akar, miért ne tegye? És ha nincsen semmi oka, hogy ne tegye meg, akkor milyen értelemben helytelen?

Természetesen a legtöbb ember törődik valamennyire a többiekkel. De ha valaki nem, a legtöbben közülünk nem vonnák le azt a következtetést, hogy akkor ő fel van mentve az erkölcsöség alól. Aki megöl valakit csak azért, hogy ellopja a pénztárcáját, anélkül, hogy törődne az áldozatával, nem kap automatikusan megbocsátást. Attól, hogy ő nem törődik vele, még nem lesz minden rendben: *kéne*, hogy törődjön. De *miért kéne*?

Sok kísérlet volt ennek a kérdésnek a megválaszolására. Az egyik fajta válasz megpróbál azonosítani valami mást, amivel az illető már törődik, és aztán hozzákapcsolja az erkölcsöt.

Például vannak, akik hisznek abban, hogy még ha meg is tudod úszni ezen a földön a borzalmas bűneidet, és nem büntetnek meg téged az embertársaid vagy a törvény, Isten tiltja ezeket a tetteket, és ő majd megbüntet téged a halál után (és megjutalmaz, ha nem tettél rosszat, amikor megvolt rá a kísértés). Tehát még amikor úgy is tűnik, hogy érdekedben áll megtenni ilyesmit, valójában nem így van. Vannak, akik még abban is hisznek, hogy ha nincsen Isten, hogy büntetéssel fenyegetve és jutalmat ígérve támogatja az erkölcsi elvárásokat, akkor az erkölcs csupán illúzió: „Ha Isten nem létezik, akkor minden megengedett.”

Ez egy meglehetősen durva változata az erkölcs vallásos meg-alapozásának. Egy vonzóbb változat lehet az, hogy nem a félelem, hanem a szeretet adja a motivációt, hogy engedelmeskedjünk Isten parancsainak. Ő szeret téged, és neked szeretned kéne Őt, és

vágynod kéne arra, hogy engedelmeskedj a parancsainak, hogy ne bántsd meg.

De bárhogy is értelmezzük a vallásos motivációt, erre a fajta válaszra három ellenvetés adódik. Először is, rengeteg ember van, aki nem hisz Istenben, és mégis ítélkezik a helyes és helytelen felelől, és úgy gondolja, hogy senkinek nem kéne megölnie a másikat a pénztárcájáért, még akkor sem, ha biztos lehet benne, hogy nem fogják elkapni. Másodsor, ha Isten létezik, és megtiltja azt, ami helytelen, ez továbbra sem az, ami helytelenné teszi azt. A gyilkosság magában helytelen, és Isten ezért tiltja meg (ha megtiltja). Isten nem tehet csak úgy bármit helytelenné – mint pl. azt, hogy előbb veszed fel a bal zoknit, mint a jobbát – egyszerűen azért, hogy megtiltja. Ha Isten megbüntetne téged ezért, akkor nem volna tanácsos megtenni, de attól még nem lenne helytelen. Harmadsor, a büntetéstől való félelem és a jutalom reménye, vagy akár Isten szeretete, nem tűnnek megfelelő indítékoknak az erkölcshez. Ha úgy gondolsz, hogy helytelen ölni, csalni vagy lopni, akkor azért akarsz elkerülni, hogy ilyet tegyél, mert ezekkel rossz dolgokat teszel az áldozatokkal, nem pedig csupán azért, mert félsz a rád háruló következményektől, vagy mert nem akarsz megbántani a Teremtőt.

Ez a harmadik ellenvetés más magyarázatokra is alkalmazható, amelyek a cselekvő ember érdekeivel indokolják az erkölcs erejét. Például mondhatják, hogy bánjál figyelmesen másokkal, hogy majd ők is ugyanúgy bánjanak veled. Ez lehet, hogy jó tanács, de csak akkor érvényes, ha úgy gondolsz, hogy az, amit csinálsz, befolyásolni fogja, hogy mások hogyan bánjanak veled. Ez nem ad okot arra, hogy megtegyed azt, ami helyes, ha mások nem

fogják megtudni, vagy arra, hogy ne tedd meg azt, ami helytelen, ha meg tudod úszni (mint egy autóvezető, aki cserbenhagyásos gázolást követ el).

Nem lehet kiváltani a mások iránti közvetlen törődést, mint az erkölcs alapját. De az erkölcsnek mindenkire vonatkoznia kellene: feltehetjük, hogy mindenki így törődik a többiekkel? Nyilvánvalóan nem: néhány ember nagyon önző, és talán még azok sem törődnek mindenkivel, akik nem önzők, hanem csak azokkal, akiket ismernek. Akkor hol fogunk találni egy okot mindenkinek arra, hogy ne bántsanak másokat, még azokat sem, akiket nem ismernek?

Nos, van egy általános érvelés a mások bántása ellen, amely bárkire vonatkoztatható, aki ért magyarul (vagy más nyelven), és amely látszólag megmutatja, hogy *valamennyire* indokolt, hogy az ember törődjön másokkal, még ha végül az önző indítékok olyan erősek is, hogy kitart amellett, hogy rosszul bánjon velük. Ez egy olyan érvelés, amelyet már biztosan hallottál, és így hangzik: „Hogy tetszene neked, ha valaki ezt tenné veled?”

Nem egyszerű megmagyarázni, hogy ez az érvelés hogyan is kéne, hogy működjön. Tegyük fel, hogy el akarod lopni valaki másnak az esernyőjét, amikor éppen kimész egy étteremből a viharba, és valaki így szól hozzád: „Hogy tetszene neked, ha valaki ezt tenné veled?” Miért kellene ennek habozásra készítenie, vagy hogy büntudatot érezz?

Nyilvánvalóan a közvetlen válasz a kérdésre az, hogy „Egyáltalán nem tetszene!” De mi a következő lépés? Tegyük fel, hogy azt mondod: „Nem szeretném, ha valaki ezt tenné velem. De szerencsére *senki sem* teszi ezt velem. Én teszem valaki mással, és

engem egyáltalán nem zavar!”

Ez a válasz nem érti meg a kérdés lényegét. Amikor azt kérdezik tőled, hogy hogyan tetszene neked, ha valaki ezt tenné veled, akkor arra kellene gondolnod, hogy mit éreznél, ha valaki ellopná az esernyődet. És ebben több van, mint csak az, hogy „nem szeretnéd” – mint ahogy nem „szeretnéd” mondjuk azt, ha beütnéd a lábujjadat egy kőbe. Ha valaki ellopná az esernyődet, akkor *nehzeltelnél* rá. Lennének érzéseid az esernyőtolvajjal kapcsolatban, nem csak az esernyő elvesztésével kapcsolatban. Azt gondolnád: „Hogy van pofája elvenni az esernyőmet, amit a nehezen megkezesített pénzemre vásároltam, és amit jó előrelátással magammal hoztam, miután elolvastam az időjárásjelentést? Miért nem hozott saját esernyőt?” és így tovább.

Amikor mások tapintatlan viselkedése fenyegeti a saját érdekeinket, a legtöbben közülünk könnyen látjuk úgy, hogy azoknak a „másoknak” lenne okuk tapintatosabbaknak lenniük. Amikor meg vagy bántva, valószínűleg úgy érzed, hogy másoknak törődniük kéne veled: nem gondolod, hogy nincs semmi közük hozzá, és hogy nincsen okuk elkerülni, hogy megbántsanak. Ez az az érzés, amit a „Hogy tetszene?” érvelés fel próbál kelteni.

Ugyanis ha elismered, hogy *nehzeltelnél*, ha valaki azt tenné veled, amit te teszel most vele, akkor elismered, hogy szerinted neki lenne oka, hogy ne tegye meg veled. És ha ezt elismered, akkor meg kell gondolnod, hogy mi az az ok. Nem lehet egyszerűen az, hogy *te* vagy az, akit bánt, a világ összes embere közül. Nincsen semmi különleges oka, hogy a *te* esernyődet ne lopja el, ellentétben másokéval. Nincs semmi ennyire különleges benned. Bármilyen legyen is az ok, az olyan ok, amely szerint senki mást sem kéne

hasonlóképp bántania. És ez az ok bárki másnak is indoka, aki hasonló helyzetben van, hogy ne bántson se téged se másokat.

De ha ez bárkinek indoka, hogy ne bántson senki mást, akkor ez *neked* is egy ok, hogy ne bántss ilyen módon valaki mást (hiszen a *bárkinek* azt jelenti, hogy *mindenkinek*). Tehát ez egy ok, hogy ne lopd el most más esernyőjét.

Ez egyszerűen a következetességen alapul. Ha egyszer elismered, hogy egy másik embernek lenne oka arra, hogy ne bántson téged hasonló körülmények közt, és ha egyszer elismered, hogy ez az ok nagyon általános és nem csak rád vagy rá alkalmazható, akkor a következetesség megkívánja, hogy elismerd, hogy ugyan-ez az ok most rád is vonatkozik. Nem kéne ellopnod az esernyőt, és büntudatot kellene érezned, ha megteszed.

Valaki el tudná kerülni ezt az érvelést, ha a „Hogy tetszene neked, ha valaki ezt tenné veled?” kérdésre azt felelné, hogy „Egyáltalán nem neheztelnék miatta. Nem *szeretném*, ha valaki ellopná az ernyőmet a viharban, de nem gondolnám, hogy volna bármi oka törődnie azzal, hogy én hogyan érzek felőle.” De vajon hányan tudnának őszintén így felelni? Úgy vélem, hogy a legtöbb ember, hacsak nem bolond, azt gondolja, hogy a saját érdekei és bántalmi számítanak, nem csak nekik maguknak, hanem oly módon, hogy másoknak is indokot adnak, hogy törődjenek velük. Mi mind úgy gondoljuk, hogy amikor szenvedünk, az nem csak *nekünk* rossz, hanem *rossz, és pont*.

Az erkölcs alapja az a hit, hogy ami jó vagy rossz egyes emberekkel (vagy állatokkal) szemben, az nem csak az ő szemszögükből jó vagy rossz, hanem egy általánosabb nézőpontból is, amelyet minden gondolkodó ember meg tud érteni. Ez azt jelenti,

hogy mindenkinek van oka arra, hogy ne csak a saját érdekeit vegye figyelembe, hanem a másokét is, amikor dönt, hogy mit csináljon. És az nem elég, ha csak néhányakra figyel oda – a családjára és barátaira, azokra, akikkel különösen törődik. Természetesen jobban fog törődni bizonyos emberekkel, és saját magával is. De minden emberre nézve van oka meggondolnia azt, hogy milyen hatása lesz annak, amit tesz, a javukra vagy kárukra szolgál. Ha hasonlít a legtöbbszörhöz, akkor azt fogja gondolni, hogy másoknak is ezt kellene tennie vele kapcsolatban, még azoknak is, akik nem a barátai.



Még ha így is van, ez csak egy puszta körvonala az erkölcs forrásának. Nem mondja meg nekünk részletekbe menően, hogy mások érdekeit hogyan kellene figyelembe vennünk, és hogyan kellene mérlegelnünk a saját érdekeinkkel szemben, és azokéval szemben, akik közel állnak hozzánk. Még azt sem mondja meg nekünk, hogy mennyire kellene törődnünk más országok polgáiraival a saját honfitársainkhoz képest. Sok a nézeteltérés azzal kapcsolatban, hogy bizonyos esetekben mi a jó és mi a rossz, azok között is, akik általánosságban elfogadják az erkölcsöt.

Például minden más emberrel éppen annyira kéne törődnöd, mint saját magaddal? Más szóval, szeretned kéne a felebarátodat, mint magadat? Minden alkalommal, amikor moziba mész, meg kéne kérdezned magad, hogy vajon a jegy árával több boldogságot tudnál hozni a világba, ha odaadnád valaki másnak, vagy ha éhínség enyhítésére adományoznád?

Nagyon kevés ember ilyen önzetlen. És ha valaki ennyire elfogulatlan volna magával szemben, akkor valószínűleg úgy érez-



né, hogy pártatlannak kéne lennie a többi ember *közt* is. Ez kizárná azt, hogy jobban törődjön a barátaival és rokonaival, mint az idegenekkel. Lehetnek különleges érzései bizonyos emberekkel szemben, akik közel állnak hozzá, de a teljes pártatlanság azt jelentené, hogy nem *kedvezne* nekik – amikor például választania kell aközött, hogy egy barátján vagy egy idegenen segít, hogy ne szenvedjen, vagy aközött, hogy elviszi a gyerekeit moziba vagy a pénzt éhínség enyhítésére adományozza.

Az ilyen fokú pártatlanság több, mint amit el lehet várni a legtöbb embertől: ha valaki így viselkedne, egy fajta félelmetes szent válna belőle. De az egy fontos kérdés az erkölcsi gondolkodásban, hogy milyen mértékű pártatlanságra kellene törekednünk. Te egy bizonyos személy vagy, de fel tudod ismerni, hogy csupán egy személy vagy a sok közül, és nem vagy fontosabb náluk, amikor kívülről néznek rád. Mennyire kéne ennek a nézőpontnak befolyásolnia téged? Valamennyire számíthat kívülről – különben nem gondolnád, hogy másoknak lenne bármi oka, hogy törődjenek azzal, hogy mit tesznek veled. De nem számíthat olyan nagyon kívülről, mint amennyire magadnak számíthat, belülről – hiszen kívülről nem számíthat jobban, mint bárki más.

Nem csak az nem világos, hogy mennyire kéne pártatlannak lennünk; az sem világos, hogy erre a kérdésre mitől lenne helyes egy válasz. Csak egyetlenegy megfelelő mód van mindenki számára, hogy egyensúlyt teremtsen aközött, amivel ő személy szerint törődik, és aközött, ami pártatlanul számít? Vagy más és más lesz a válasz mindenkinek, attól függően, hogy a különböző indítékai milyen erősek?

Ez egy másik nagy kérdést vet fel: A helyes és helytelen ugyan-

az mindenkinek?

Az erkölcsöt gyakran gondolják egyetemesnek. Amikor valami helytelen, akkor feltételezik, hogy mindenki számára helytelen; például ha helytelen megölni valakit azért, mert el akarod lopni a pénztárcáját, akkor ez helytelen függetlenül attól, hogy törődsz az illetővel vagy sem. De ha valaminek a helytelensége okot ad arra, hogy ne tegyék meg, és ha a cselekvéseid okai az indítékaidtól függnek, és az indítékok nagy változatosságot mutatnak a különböző emberek közt, akkor úgy tűnik, mintha nem lenne egy egyedüli helyes és helytelen mindenki számára. Nem lesz egy egyedüli helyes és helytelen, mert ha az emberek alapvető indítékai különböznek, akkor nem lesz egy alapvető viselkedési norma, amelyet mindenkinek van oka követni.

Három módon lehet kezelni ezt a problémát, de egyik sem igazán kielégítő.

Először is mondhatnánk azt, hogy *ténylegesen* ugyanazok a dolgok helyesek és helytelen mindenki számára, de nem mindenkinek van oka, hogy azt tegye, ami helyes, és kerülje azt, amit helytelen: csak a megfelelő „erkölcsi” indítékokkal – különösen a mások iránti törődéssel – rendelkező embereknek van okuk azt tenni, ami helyes, csupán azért, mert helyes. Ez az erkölcsöt egyetemessé teszi, de azon az áron, hogy megcsappan az ereje. Nem világos, hogy mit jelent azt mondani, hogy helytelen volna valakinek gyilkosságot elkövetni, de nincs oka nem megtenni.

Másodszor mondhatnánk azt, hogy mindenkinek van oka azt tenni, ami helyes, és elkerülni azt, ami helytelen, de ezek az okok nem függnek az emberek *tényleges* indítékaitól, hanem ezek okok, hogy megváltoztassuk az indítékainkat, ha azok nem megfelelő-

ek. Ez összeköti az erkölcsöt a cselekvések okaival, de homályosan hagyja, hogy mik is ezek az egyetemes okok, amelyek nem függnek az emberek tényleges indítékaitól. Mit jelent azt mondani, hogy a gyilkosnak volt oka, hogy ne kövesse el a tettét, noha a tényleges indítékaiból és vágyaiból nem következett ilyen ok?

Harmadszor mondhatnánk azt, hogy az erkölcs nem egyetemes, és az, hogy mennyi oka lesz megtennie valakinek azt, ami tőle erkölcsileg elvárható, attól függ, hogy mennyire törődik általában másokkal. Ha erős erkölcsi indítékai vannak, akkor ezek erős okokat és erkölcsi elvárásokat fognak szülni. Ha az erkölcsi indítékai gyengék vagy nincsenek, akkor az erkölcsi elvárások vele szemben éppúgy gyengék vagy nem létezőek lesznek. Ez pszichológiailag valószerűnek tűnhet, de ellentmond annak a képzetnek, hogy az erkölcsi szabályok mindannyiunkra alkalmazhatóak, nem csak a jó emberekre.

A kérdés, hogy az erkölcsi elvárások egyetemesek-e, nem csak akkor jön elő, amikor különböző egyének indítékait hasonlítjuk össze, hanem akkor is, amikor különböző társadalmakban vagy különböző időkben elfogadott erkölcsi normákat hasonlítunk össze. Sok dolog, amelyekről valószínűleg azt gondold, hogy helytelen, a múltban nagy embercsoportok által erkölcsileg helyesként volt elfogadva: rabszolgaság, jobbagyság, emberáldozatok, faji elkülönítés, vallási és politikai szabadság megtagadása, örökletes kasztrendszer. És valószínűleg néhány dolgot, amelyről most úgy gondold, hogy helyes, a jövő társadalmában helytelennek fognak gondolni. Vajon ésszerű akkor azt gondolni, hogy van egy egyetlen igazság ebben az egészben, még ha nem is lehetünk biztosak abban, hogy mi az? Vagy ésszerűbb lenne azt

gondolni, hogy a helyes és helytelen fogalma mindig egy adott időhöz, helyhez és társadalmi háttérhez viszonyul?

Van egy értelmezés, mely szerint a helyes és helytelen nyilvánvalóan a körülményekhez viszonyul. Általában helyes visszaadnod egy kölcsönvett kést, ha a tulajdonosa visszakéri. De ha időközben megőrült, és azért akarja a kést, hogy meggyilkoljon vele valakit, akkor nem kéne visszaadnod. Ez nem az a fajta viszonylagosság, amiről most szó van, mivel ez nem azt jelenti, hogy az erkölcs egy alapvető szinten viszonylagos. Ez csak annyit jelent, hogy ugyanazok az alapvető erkölcsi elvek különböző tetteket kívánnak meg különböző körülmények esetén.

Az a mélyebb fajta viszonylagosság, amelyben néhányan hisznek, azt vonná maga után, hogy a helyes és helytelen legalapvetőbb normái – mint például az, hogy mikor helyes vagy helytelen ölni, vagy hogy milyen áldozatokat kell hoznod másokért – teljes mértékben attól függnének, hogy milyenek az általánosan elfogadott normák a társadalomban, ahol élsz.

Ezt én nagyon nehezen tudnám elhinni, főleg mivel mindig lehetségesnek tűnik a saját társadalmad elfogadott normáit kritizálni, és azt mondani, hogy erkölcsileg tévesek. De ha ezt teszed, akkor valamilyen objektívebb normához kell folyamodnod, annak a fogalmához, hogy *valójában* mi helyes és mi helytelen, ellentétben azzal, amit a legtöbb ember gondol. Nehéz megmondani, hogy mi ez a norma, de ez egy olyan fogalom, amelyet a legtöbbünk megért, hacsak nem vagyunk szolgalelkű követői a közösség szavának.

Az erkölcs tartalmával kapcsolatban sok filozófiai kérdés merül fel – hogyan kellene kifejezésre jutnia a mások iránt tanú-

sított erkölcsi aggálynak vagy tiszteletnek; segítenünk kellene nekik, hogy megszerezzék, amit akarnak, vagy nagyrészt elég, ha nem hátráltatjuk vagy bántjuk őket; mennyire kéne pártatlannak lennünk, és milyen módokon. E kérdések nagy részét most félretettem, ugyanis amivel itt foglalkozom, az általánosságban az erkölcs alapja – hogy mennyire egyetemes és mennyire objektív.

Illene megválaszolnom egy, az erkölcs fogalmának egészére vonatkozó lehetséges ellenvetést. Valószínűleg már hallottad valakitől, hogy az egyetlen ok, amiért bárki bármit is csinál, az az, hogy attól jól fogja érezni magát, vagy az, hogy ha nem teszi meg, akkor rosszul fogja érezni magát. Ha minket tényleg csak a saját kényelmünk ösztönöz, akkor az erkölcs hiába próbál hivatkozni a mások iránti törődésre. E nézet szerint, még az a nyilvánvalóan erkölcsös magatartás is valójában önérdékből ered, amikor valaki másokért látszólag feláldozza a saját érdekeit: el akarja ugyanis kerülni a büntudatot, amit akkor érezne, ha nem tenné meg azt, ami „helyes”, vagy tapasztalnia akarja az önmagasztalás melengető érzését, ami előnti, ha megteszi. De azoknak, akiknek nincsenek ezek az érzéseik, nincsen indítékuk „erkölcsösnek” lenni.

Igaz persze, hogy amikor az emberek megteszik azt, amiről úgy érzik, hogy meg kell tenniük, akkor gyakran érzik jól magukat; hasonlóan, ha azt teszik, ami szerintük helytelen, akkor gyakran rosszul érzik magukat. De ez nem azt jelenti, hogy ezek az érzések az indítékaik a cselekvésre. Sok esetben az érzések a cselekvést előidéző indítékok eredményei. Nem éreznéd jól magad, hogy helyesen cselekedtél, ha nem gondolnád, hogy van valami más ok, hogy megtegyed, azon kívül, hogy ettől jó érzésed lesz. És nem lenne büntudatod attól, hogy helytelenül cselekedtél,

ha nem gondolnád, hogy van valami más ok, hogy ne tedd meg, azon kívül, hogy büntudatod lesz tőle: valami, ami miatt *helyes* büntudatot érezned. Legalábbis így kéne lennie. Igaz, hogy vannak, akik ésszerűtlen módon büntudatot éreznek olyan dolgok miatt, amelyeket nincs független okuk helytelennek gondolni – de az erkölcsnek nem így kéne működnie.

Bizonyos értelemben az emberek azt csinálják, amit csinálni akarnak. De az okaik és indítékaik, amelyek miatt csinálni akarnak valamit, roppant változatosak. Oda „akarhatom” adni valakinek a pénztárcámat, csupán azért, mert egy pisztolyt tart a fejemhez, és azzal fenyeget, hogy megöl, ha nem adom oda. És be akarhatok ugrani egy jeges folyóba, hogy megmentsek egy fuldokló idegent, nem azért, mert ettől jól fogom érezni magam, hanem azért, mert felismerem, hogy az élete fontos, ahogy az enyém is, és felismerem, hogy van okom megmenteni az életét éppúgy, ahogy neki is volna oka megmenteni az enyémet, ha a helyzetünk fel volna cserélve.

Az erkölcsi érvelés próbál a pártatlan indíttatásra való képességünkhöz folyamodni, mely elvileg mindannyiunkban jelen van. Sajnálatos módon időnként mélyen el van ásva, és bizonyos esetekben talán egyáltalán nincs is jelen. Akárhogy is van, nyomós önző indítékokkal kell versenyebe szállnia a viselkedésünk irányításáért, és más, személyes indítékokkal, melyek talán kevésbé önzőek. Az erkölcs igazolásának nehézsége nem abban rejlik, hogy csak egy emberi indíték van, hanem éppen abban, hogy olyan sok van.

## 8. Igazságosság

Igazságtalan, hogy egyesek gazdagnak születnek, és mások szegénynek? Ha igen, akkor kellene tenni valamit ellene?

A világ tele van egyenlőtlenségekkel – az országokon belül, és az országok között. Néhány gyerek kényelmes, jómódú otthonba születik, és jó táplálásban és oktatásban részesül. Mások szegénynek születnek, nem kapnak eleget enni, és soha nem jutnak sok tanuláshoz vagy orvosi ellátáshoz. Világos, hogy ez szerencse kérdése: mi nem vagyunk felelősek a társadalmi vagy gazdasági osztályért vagy az országért, amibe beleszületünk. A kérdés az, hogy mennyire rosszak az egyenlőtlenségek, amelyek nem azoknak a hibájából származnak, akik szenvednek miatta? A kormányoknak fel kéne-e használniuk a hatalmukat, hogy csökkentsék az efféle egyenlőtlenségeket, amelyekért az áldozatok nem vonhatóak felelősségre?

Bizonyos egyenlőtlenségek szándékosak. A faji megkülönböztetés például szándékosan zár ki egy adott rasszba tartozó embereket olyan munkalehetőségekből, lakhatásból és oktatásból, amelyek más rasszba tartozó emberek számára elérhetőek. Vagy lehet, hogy a nőket nem engedik dolgozni, vagy megtagadnak tőlük jogokat, amelyek a férfiak kiváltságát képezik. Ez nem csak balszerencse. A faji és nemi megkülönböztetés egyértelműen igazságtalan: az egyenlőtlenség ezen formáit olyan tényezők okozzák,

amelyeknek nem szabadna befolyásolniuk az emberek alapvető jólétét. Az igazságosság megköveteli, hogy a lehetőségek mindenki előtt nyitva álljanak, aki alkalmas rá, és nyilvánvalóan jó dolog, ha a kormány megpróbál kikényszeríteni egy ilyen esélyegyenlőséget.

Nehezebb kérdés, hogy mit kell mondani azokról az egyenlőtlenségekről, amelyek az események szokásos folyása során keletkeznek, szándékos faji vagy nemi megkülönböztetés nélkül. Ugyanis még ha teljesül is az esélyegyenlőség, és bármilyen arra alkalmas személy járhat egyetemre, vagy elmehet dolgozni, vagy vásárolhat házat, vagy indulhat választáson közhivatalért – rassztól, vallástól, nemtől vagy származástól függetlenül –, akkor is bőven marad egyenlőtlenség. A gazdagabb háttérű emberek általában jobban ki vannak képezve és több erőforrásuk van, így jobb esélyük lesz, hogy jó munkát szerezzenek. Még egy esélyegyenlőséges rendszerben is lesznek, akik előnnyel indulnak, és nagyobb haszonhoz jutnak, mint mások, akiknek ugyanolyan a velük született tehetsége.

Ráadásul egy versenyszerű rendszerben a tehetség maga is nagy különbségeket idéz elő a jutalmazásban. Akiknek olyan képességeik vannak, amelyekre nagy a kereslet, sokkal többet fognak tudni keresni, mint azok, akiknek nincsen semmi különleges szakértelmük vagy tehetségük. Ezek a különbségek is részben a szerencsétől függnek. Bár az embereknek ki kell fejleszteniük és használniuk kell a képességeiket, a legtöbb ember bármennyire is igyekszik, nem fog tudni úgy játszani, mint Meryl Streep, úgy festeni, mint Picasso, vagy úgy gyártani autókat, mint Henry Ford. Valami hasonló igaz kisebb teljesítményekre is. A természetes te-



hetségben, családi háttérben és társadalmi osztályban mutatkozó szerencse fontos tényező egy versengő társadalomban a bevétel és pozíció meghatározásához. Az esélyegyenlőség egyenlőtlenséget eredményez.

Ezeket az egyenlőtlenségeket, a faji és nemi megkülönböztetéssel ellentétben, olyan döntések és tettek idézik elő, amelyek magukban nem tűnnek helytelennek. Az emberek próbálnak gondoskodni a gyermekeikről és jó oktatásban részesíteni őket, és néhányaknak több pénzük van erre, mint másoknak. Az emberek azokért a termékekért, szolgáltatásokért és előadásokért fizetnek, amelyekért akarnak, és bizonyos előadók és gyártók gazdagabbak lesznek, mint mások, mert amit nyújtanak, azt többen akarják. Mindenféle vállalatok és szervezetek olyan alkalmazottakat próbálnak felvenni, akik jól fogják végezni a munkájukat, és magasabb fizetést adnak azoknak, akik szokatlan szakértelemmel rendelkeznek. Ha egy étterem tele van emberekkel és egy másik mellette üres, mert az elsőben van egy tehetséges szakács, és a másodikban nincsen, akkor a vendégek, akik az első választják, és elkerülik a másodikat, nem tesznek semmi rosszat, még ha a döntésüknek sajnálatos hatása is van a második étterem tulajdonosára, alkalmazottaira és a családjaikra.

Ezek a hatások akkor a legnyugtalanítóbbak, amikor egyes embereket nagyon rossz helyzetbe sodornak. Néhány országban a népesség nagy metszete nemzedékről nemzedékre szegénységben él. De még egy olyan gazdag országban is, mint az Egyesült Államok, sokan kezdik az életüket anyagi és oktatásbeli hátrányból. Vannak, akik legyőzik ezeket a hátrányokat, de sokkal nehezebb a feladatuk, mint ha egy magasabb pontról indulnának.

A legeslegnyugtalanítóbb a gazdag és szegény országok közötti hatalmas egyenlőtlenség vagyonban, egészségben, oktatásban és fejlődésben. A világ legtöbb emberének soha nem lesz esélye olyan jó anyagi helyzetre, mint a legszegényebb embereké Európában, Japánban vagy az Egyesült Államokban. Ezek a nagy különbségek a jó- és balszerencsében természetesen igazságtalannak tűnnek; de mit kellene tenni ellene (ha lehet valamit)?

Gondolkoznunk kell magáról az egyenlőtlenségről, és a csökkentéséhez vagy megszüntetéséhez szükséges megoldásról. A fő kérdés magával az egyenlőtlenséggel szemben ez: Az egyenlőtlenségnek milyen fajta *okai* helytelenek? A fő kérdés a megoldással szemben pedig ez: Milyen *módszerek* helyesek, amelyekkel beavatkozhatunk az egyenlőtlenségbe?

A szándékos faji vagy nemi megkülönböztetés esetében egyszerűek a válaszok. Az egyenlőtlenség oka helytelen, mivel aki megkülönböztet, az valami rosszat *csinál*. És a megoldás egyszerűen az, hogy megakadályozzuk, hogy ezt tegye. Ha egy háziúr nem adja ki a lakást feketéknek, akkor vádat kell emelni ellene.

De a kérdések nehezebbek más esetekben. Az okozza a problémát, hogy a rossznak tűnő egyenlőtlenségek olyan okokból eredhetnek, amelyeknél senki nem *csinál* semmi rosszat. Igazságtalannak tűnik, hogy a másoknál sokkal szegényebbnek született emberek önhibájukon kívül hátrányokat szenvedjenek. De ezek az egyenlőtlenségek azért léteznek, mert néhányan sikeresebbek voltak a pénzkeresésben, mint mások, és próbálták minél jobban segíteni a gyermekeiket; és mivel az emberek hajlamosak a saját gazdasági és társadalmi osztályukon belül házasodni, a vagyon és pozíció felgyülemlik és továbbadódik nemzedékről nemzedék-

re. Az egyes tettek, amelyek összessége formálja ezeket az okokat – foglalkoztatási döntések, vásárlások, házasságok, hagyatékok, és a törekvés a gyermekekről való gondoskodásra és a taníttatásukra, magukban nem tűnnek helytelenek. Ha valami helytelen, akkor az az eredmény: hogy emberek meg nem érdemelt hátránnyal kezdik az életüket.

Ha tiltakozunk az ilyen fajta balszerencse ellen, hogy igazságtalan, ez biztosan azért van, mert kifogásoljuk, hogy az emberek önhibájukon kívül hátrányt szenvedjenek, csupán annak a társadalmi-gazdasági rendszernek a szokásos működése révén, amelybe beleszülettek. Néhányunk talán még abban is hisz, hogy minden olyan balszerencse, amely nem valakinek a hibája, mint például ha valaki testi fogyatékossgal születik, kárpótolandó, ha lehetséges. De tegyük ezeket az eseteket félre most. Azokra a meg nem érdemelt egyenlőtlenségekre szeretnék összpontosítani, amelyek a társadalom és a gazdaság, különösen a versenyszerű gazdaság működése során jönnek létre.

Ezeknek a meg nem érdemelt egyenlőtlenségeknek a két fő forrása, ahogy mondtam, a különbségek a társadalmi-gazdasági osztályok közt, amelyekbe az emberek beleszületnek, és a különbségek a természetes képességeik vagy tehetségük közt azokra a munkákra, amelyekre nagy a kereslet. Talán nem gondolod, hogy van bármi rossz az ilyen módon létrejött egyenlőtlenségben. De ha azt gondolod, hogy valami baj van vele, és úgy gondolod, hogy a társadalomnak meg kéne próbálnia lecsökkenteni, akkor ajánlanod kell egy megoldást, amely vagy magukba az okokba avatkozik bele, vagy közvetlenül az egyenlőtlen hatásokba.

Maguk az okok, ahogy láttuk, tartalmazzák sok ember arány-

lag ártatlan döntéseit arról, hogy hogyan töltsék az idejüket, hogyan költsek a pénzüket, és hogyan éljenek. Beleavatkozni az emberek döntéseibe, hogy milyen termékeket vásároljanak, hogyan segítsenek a gyermekeiknek, vagy hogy mennyit fizessenek az alkalmazottaiknak, nagyon más, mint megakadályozni őket abban, hogy bankot raboljanak vagy hátrányos megkülönböztetést mutassanak feketék vagy nők iránt. Az adózás egy közvetettebb beavatkozás az egyének gazdasági életébe, különösen a jövedelem- és örökösödési adó, és néhány fogyasztási adó, amelyeket meg lehet úgy tervezni, hogy többet vegyenek el a gazdagoktól, mint a szegényektől. Ez egy mód, amellyel a kormány megpróbálhatja csökkenteni az óriási vagyonegyenlőtlenségek nemzedékeken át való gyarapodását – azáltal, hogy nem hagyja, hogy megtartsák az összes pénzüket.

Még lényegesebb volna, azonban, hogy az adózásból bejövő közpénzeket arra használják, hogy oktatást és támogatást nyújtsanak azon családok gyermekeinek, amelyek ezt nem engedhetik meg maguknak. A társadalmi közjóléti programok próbálják ezt tenni: az adóbevételből alapvető egészségügyi ellátást, ételmezést, lakhatást és oktatást nyújtanak. Ez az egyenlőtlenségeket közvetlenül támadja.

Amikor a képességek különbözőségéből adódó egyenlőtlenségekről van szó, nem sokat lehet tenni, hogy beavatkozzunk az okokba, hacsak nem töröljük el a gazdasági versenyt. Amíg verseny van az emberek foglalkoztatásáért, és verseny van az emberek közt a munkáért, és verseny van a vállalatok közt az ügyfelekért, addig egyesek mindig több pénzt fognak keresni, mint mások. Az egyetlen alternatíva egy központilag irányított gaz-

daság lenne, amelyben mindenki nagyjából ugyanannyi fizetést kap, és az emberekhez egy fajta központosított hatóság rendelne munkákat. Bár volt erre próbálkozás, a rendszer mind szabadságban, mind hatékonyságban súlyos árat fizet – véleményem szerint túl súlyosat ahhoz, hogy elfogadható legyen, bár mások nem így vélekednek.

Ha valaki csökkenteni akarja a képességek különbözőségéből adódó egyenlőtlenségeket anélkül, hogy megszabadulna a gazdasági versenytől, akkor közvetlenül magukat az egyenlőtlenségeket kell támadnia. Ez megtehető a magasabb jövedelmek magasabb adóztatásával, és néhány ingyenes szolgáltatás nyújtásával mindenkinek, vagy az alacsonyabb jövedelműeknek. Szintén ide tartozhatnak a pénzbeli juttatások azoknak, akiknek a keresőképességük a legalacsonyabb, úgynevezett „negatív jövedelemadó” formájában. Semelyik ilyen program nem tudja azonban teljesen eltüntetni a meg nem érdemelt egyenlőtlenségeket, és bármilyen adóztatási rendszernek más, nehezen megjósolható hatásai is lesznek a gazdaságra, többek közt a foglalkoztatásra és a szegények helyzetére; a megoldás kérdése mindig összetett.

De összpontosítsunk a filozófiai kérdésre: a társadalmi háttérben és természetes tehetségben való különbségekből adódó, meg nem érdemelt egyenlőtlenségek csökkentéséhez szükséges lépések bele fognak szólni az emberek gazdasági tevékenységébe, főleg az adózáson keresztül: a kormány elveszi egyesek pénzét és arra használja, hogy segítsen másokat. Ez nem az egyetlen (vagy akár elsődleges) felhasználása az adózásnak: sok adóbevételt költenek olyan dolgokra, amelyek előnyösebbek a gazdagoknak, mint a szegényeknek. Az idevágó típust *újraelosztó* adóz-

tatásnak nevezik. Ennek során a kormány arra használja a hatalmát, hogy beleszóljon abba, amit az emberek csinálnak, nem azért, mert az magában rossz lenne, mint a lopás vagy a hátrányos megkülönböztetés, hanem azért, mert hozzájárul egy hatáshoz, amely igazságtalannak tűnik.

Vannak, akik nem gondolják, hogy az újraelosztó adóztatás helyes, mivel a kormánynak nem kellene beleavatkoznia az emberek dolgába, hacsak nem csinálnak valami rosszat, és a gazdasági ügyletek, amelyek mindezeket az egyenlőtlenségeket okozzák, nem rosszak, hanem teljességgel ártatlanok. Talán azt is gondolják, hogy nincsen semmi rossz magukban az egyenlőtlenségekben: hogy bár *meg nem érdemeltek*, és nem az áldozatok hibájából származnak, a társadalomnak nem kötelessége ezeket kiegyenlíteni. Ilyen az élet, mondják: néhányan szerencsésebbek, mint mások. Az egyetlen helyzet, amikor *tennünk* kell valamit, az az, amikor a szerencsétlenség abból ered, hogy valaki rosszat tesz valaki másnak.

Ez egy sokat vitatott politikai kérdés, és megoszlanak róla a vélemények. Vannak, akik jobban tiltakoznak a társadalmi-gazdasági osztályokból eredő egyenlőtlenségek ellen, mint a tehetségbeli vagy képességbeli különbségekből adódóak ellen. Nem tesszik nekik annak a hatása, hogy valaki gazdagnak születik, másvalaki pedig egy szegénynegyedben, ugyanakkor úgy érzik, hogy az ember megérdemli azt, amit a saját erőfeszítésével meg tud szerezni – tehát nincsen semmi igazságtalan abban, hogy egy ember sokat keres, egy másik pedig keveset, mert az elsőnek piac-képes tehetsége van, vagy képes kifinomult szakértelemre szert tenni, míg a másik csak szakképzetlen munkát tud végezni.

Én magam úgy gondolom, hogy mind a két okból származó egyenlőtlenség igazságtalan, és nyilvánvalóan méltánytalan, ha egy társadalmi–gazdasági rendszer következményeként egyes emberek önhibájukon kívül jelentős anyagi és társadalmi hátrányban élnek, pedig ez megelőzhető lenne újraelosztó adóztatási rendszerrel és társadalmi jóléti programokkal. De hogy saját magad tudjál dönteni a kérdésről, meg kell gondolnod, hogy mi okozza az egyenlőtlenséget, amelyet igazságtalannak találsz, és hogy milyen megoldásokat találsz jogosnak.

Főleg az egy társadalmon belüli társadalmi igazságosság kérdéséről beszéltünk. A probléma sokkal nehezebb világszinten, egyrészt azért, mert az egyenlőtlenségek olyan hatalmasak, másrészt azért, mert nem világos, hogy milyen megoldások lehetségesek egy világ-kormány hiányában, amely világ-adókat tudna kivetni és biztosítani tudná, hogy hatékonyan hasznosítsák őket. Egy világ-kormány nincsen kilátásban, és talán jobb is, mert valószínűleg sok szempontból egy borzalmas kormány lenne. Ugyanakkor továbbra is itt a globális igazságosság kérdése, bár nehéz megmondani, hogy mit lehet tenni a különálló, független államok rendszerében, amelyben élünk.





## 9. Halál

Mindenki meg fog halni egyszer, de nem mindenki ért egyet abban, hogy mi is a halál. Vannak, akik azt hiszik, hogy túl fogják élni a testük halálát, elmennek a Mennyországba vagy a Pokolba, vagy valahova máshova, szellemmé válnak, vagy visszatérnek a Földre egy másik testben, talán nem is emberként. Mások azt hiszik, hogy meg fognak szünni létezni – hogy az én kioltódik, amikor a test meghal. És azok közt, akik azt hiszik, hogy meg fognak szünni létezni, néhányan úgy gondolják, hogy ez egy borzasztó tény, mások nem.

Néha azt mondják, hogy senki sem tudja elképzelni a saját nemlétét, és ezért soha nem tudjuk igazán elhinni, hogy a halálunkkal a létezésünk véget fog érni. De ez nem tűnik igaznak. Természetesen nem tudod elképzelni a saját nemlétedet *belülről*. Nem tudod elképzelni, hogy milyen lenne teljesen megsemmisülni, mivel semmilyen nem lenne, *belülről*. De ilyen értelemben azt sem tudod elképzelni, hogy milyen lenne teljesen eszméletlenné lenni, akár csak ideiglenesen. Az, hogy nem tudod ezt *belülről* elképzelni, nem azt jelenti, hogy nem tudod egyáltalán elképzelni: csak gondold magadra *kívülről*, ahogy ki vagy ütve, vagy mély álomba vagy merülve. És bár ahhoz a tudatodnál kell lenned, hogy *elgondold* ezt, ez nem azt jelenti, hogy úgy gondolsz magadra, mint aki tudatánál van.

Ugyanez a helyzet a halállal. Ahhoz, hogy elképzeld a saját megsemmisülésed, kívülről kell magadra gondolnod – képzeld el annak az embernek a testét, aki te vagy, úgy, hogy minden élet és tapasztalás eltűnt belőle. Ahhoz, hogy elképzeld valamit, nem szükséges elképzelned, hogy milyen érzés volna *neked* megtapasztalni azt. Amikor elképzeled a saját temetésed, nem azt a lehetetlen helyzetet képzeld el, hogy *jelen vagy* a saját temetéseden: azt képzeld el, hogy hogyan nézne ki valaki másnak a szemén keresztül. Természetesen élsz, amikor a saját halálodra gondolsz, de ez nem okoz több problémát, mint az, hogy a tudatodnál vagy akkor, amikor eszméletlenül képzeld el magad.

A halál utáni túlélés kérdése összefügg a test-lélek problémával, amelyet korábban tárgyaltunk. Ha a dualizmus igaz, és mindenki egy összekapcsolt testből és lélekből áll, érthető, hogy a halál utáni élet hogyan lehet lehetséges. A léleknek képesnek kell lennie magában létezni, és a test segítsége nélkül is kell, hogy legyen mentális élete: ekkor a test halálakor elhagyhatja a testet, ahelyett, hogy elpusztulna. Nem volna képes olyan fajta cselekvő és érzékelő mentális létre, amely feltételezi a kapcsolódást a testhez (kivéve ha hozzákapcsolódik egy új testhez), de lehet egy másfajta belső élete, amelyet talán más okok és hatások befolyásolnak – például a más lelkekkel való közvetlen érintkezés.

Azt mondom, hogy az élet a halál után *talán* lehetséges, ha a dualizmus igaz. De talán nem lehetséges, ha a lélek túlélése és a folyatódólagos tudat teljes mértékben azon a támogatáson és stimuláción nyugszik, amelyet a hozzá tartozó testtől kap – és talán nem képes testet cserélni.

De ha a dualizmus nem igaz, és a mentális folyamatok az agy-

ban mennek végbe, és teljes mértékben az agynak és a szervezet többi részének a biológiai működésétől függnnek, akkor a halál utáni élet nem lehetséges. Vagyis pontosabban fogalmazva, a halál utáni mentális léthez szükséges volna a biológiai, fizikai élet visszaállítása: a *testnek* újra életre kéne hozzá kelnie. Ez technikai- ilag lehetségessé válhat valamikor: lehetségessé válhat, hogy lefagyasszák az emberek testét, amikor meghalnak, és később, fejlett orvosi beavatkozásokkal kijavítsák azt, ami baj volt velük, majd újra életre keltsék őket.

Még ha ez lehetséges is lesz, még mindig fennáll a kérdés, hogy a személy, akit évszázadok múltán életre keltettek, az te vagy, vagy valaki más. Talán ha a haláloed után lefagyasztnak, és aztán később újjáélesztenek, akkor nem *te* fogsz felébredni, hanem csak valaki, aki nagyon hasonlít hozzád, és emlékszik a te életedre. De még ha saját magadnak a saját testedben való, halál utáni újjáéledése lehetséges is lesz, általában nem ezt értik a halál utáni életen. A halál utáni élet általában a régi tested nélküli életet jelenti.

Nehéz megmondani, hogy hogyan tudnánk eldönteni, hogy leválasztható lelkünk van-e. Csak azt tudjuk, hogy a halál *előtt* a tudatos lét teljes egészében attól függ, hogy mi történik az idegrendszerben. Ha csak az egyszerű megfigyelésekre hagyatkozunk, és nem a vallási tanokra vagy a spiritiszták állításaira, hogy érintkeznek a halottakkal, nincsen okunk hinni a halál utáni létben. De vajon ez ok arra, hogy *ne* higgyünk benne? Szerintem igen, de mások jobbnak látják, ha nem foglalnak állást.

Megint mások a vallásos hit alapján hisznek a halál utáni életben, bizonyíték hiányában. Én magam nem teljesen értem, hogy

ez a fajta hit-alapú meggyőződés hogyan lehetséges, de láthatóan néhány ember boldogul vele, sőt, természetesnek találja.

Hadd térjek rá a kérdés második felére: mit kéne *érezniünk* a halállal kapcsolatban? Jó dolog, rossz dolog, vagy semleges? Arról beszélek, hogy mit lenne ésszerű gondolnod a saját halálodról – nem is annyira a másokérol. Hogyan kéne elébe nézned a halál lehetőségének: rettegve, bánatosan, közönyösen, vagy megkönnyebbülten?

Nyilvánvalóan ez függ attól, hogy mi a halál. Ha van élet a halál után, akkor a kilátásod attól függően lesz zord vagy boldog, hogy hova kerül a lelked. De a nehéz és filozófiailag legérdekesebb kérdés az az, hogy hogyan kéne gondolnunk a halálra, ha az a vég. Rettenetes dolog-e vajon megszűnni létezni?

Az emberek nincsenek egy véleményen. Van aki azt mondja, hogy a nemlét, mivel semmi, nem lehet se jó, se rossz a halott ember számára. Mások azt mondják, hogy a megsemmisülés, hogy az életed lehetséges további folyása teljesen elvágódik, az a legnagyobb fokú rossz, akkor is, ha mindannyiunknak szembe kell nézni vele. Megint mások azt mondják, hogy a halál áldás – persze nem akkor, ha túl korán jön, de előbb–utóbb – ugyanis kibírhatatlanul unalmas lenne örökké élni.

Ha a halál, amely után semmi nem jön, akár jó dolog, akár rossz dolog annak, aki meghal, akkor *negatív* jónak vagy rossznak kell lennie. Mivel magában ez semmi, nem lehet se kellemes, se kellemetlen. Ha jó, akkor azért jó, mert valami rossz hiánya (mint az unalom vagy a fájdalom); ha rossz, akkor azért rossz, mert valami jó hiánya (mint az érdekes és kellemes tapasztalatok).

Úgy tűnhet, hogy a halálnak nem lehet semmi értéke, sem po-

zítív, sem negatív, mivel nem lehet jót vagy rosszat tenni valakivel, aki nem létezik: végül is még egy *negatív* jónak vagy rossznak is *valakivel* kell történnie. De ha jobban meggondoljuk, ez nem igazán probléma. Azt mondhatjuk, hogy azzal tett a halál jót vagy rosszat, aki *korábban* létezett. Például tegyük fel, hogy valaki be van zárva egy égő épületbe, és egy gerenda ráesik a fejére és szörnyethal. Ennek eredményeképp nem kell elszenvednie a halálra égés gyötrelmeit. Úgy tűnik, hogy ebben az esetben azt mondhatjuk, hogy szerencsés volt, hogy fájdalommentesen halt meg, mert elkerült valami rosszabbat. A halál ebben a pillanatban egy negatív jótétemény volt, mivel megmentette őt a pozitív rossztól, amit különben a következő öt percben el kellett volna szenvednie. És az, hogy nincs már az élők közt, hogy élvezze ezt a negatív jótéteményt, nem jelenti azt, hogy ez ne lett volna jó a számára. A „számára” itt arra az emberre vonatkozik, aki élt, és aki szenvedett volna, ha nem hal meg.

Ugyanílyen jellegű dolgot lehet mondani a negatív rosszként vett halálról. Amikor meghalsz, minden jó dolog az életedben véget ér: nincs több étkezés, mozizás, utazás, beszélgetés, szerelem, munka, könyvek, zene, vagy bármi más. Ha ezek a dolgok jók lennének, akkor a hiányuk rossz. Természetesen nem fogod *hiányolni* őket: a halál nem olyan, mint ha magánzárkába csuknának. De az, hogy minden jónak vége szakad az életben, mert maga az élet leáll, egyértelműen egy negatív rossznak tűnik annak a számára, aki élt és most halott. Amikor meghal valaki, akit ismerünk, nem csak saját magunkat sajnáljuk, hanem őt is, mivel ma nem láthatja sütni a napot, vagy nem érezheti a pirítóban levő kenyér szagát.

Amikor a saját halálodra gondolsz, a tény, hogy minden jó

dolog az életben véget ér, mindenképpen egy ok a sajnálkozásra. De ennél többről van szó. A legtöbb ember többet szeretne abból, amit élvez az életben, de néhányak számára maga a nemlét lehetősége félelmetes, oly módon, amely nincs kellőképp megmagyarázva az eddigiekkel. A gondolatot, hogy a világ továbbmegy nélküled, és te *semmi* leszel, nagyon nehéz megemészteni.

Nem világos, hogy miért. Mi mind elfogadjuk a tényt, hogy volt egy idő, mielőtt megszülettünk, amikor még nem léteztünk – akkor miért kéne, hogy annyira felkavarjon minket a halálunk utáni nemlét lehetősége? De valahogy a kettő nem érződik ugyanolyannak. A jövőbeli nemlét lehetősége félelmetes, legalábbis sok ember számára, oly módon, amely a múltbeli nemlétnél nem lehetséges.

A haláltól való félelem nagyon rejtélyes, míg az élet vége miatti sajnálkozás egyáltalán nem. Könnyen érthető, hogy akarhatunk több életet, többet a benne levő dolgokból, és ezért a halált negatív rossznak látjuk. De hogyan lehet a saját nemléted *lehetősége* pozitív módon ijesztő? Ha a halállal tényleg megszűnünk létezni, akkor nincsen minnek elébe nézni, hogyan lehet akkor bármi, amittől félhetnénk? Ha az ember logikusan meggondolja, úgy tűnik, hogy a haláltól csak akkor kellene félnünk, ha *túlélnénk*, és talán valamilyen rettenetes átalakuláson mennénk keresztül. De ez nem akadályoz meg sok embert abban, hogy a megsemmisülést gondolja az egyik legrosszabb dolognak, ami történhet vele.

## 10. Az élet értelme

Talán megfordult a fejedben a gondolat, hogy semmi sem számít igazán, mivel kétszáz év múlva mi mind halottak leszünk. Ez egy furcsa gondolat, hiszen nem világos, hogy miért következik a tényből, hogy kétszáz év múlva halottak leszünk, az, hogy semmi nem számít igazán, amit most teszünk.

A mögöttes gondolat látszólag az, hogy egy fajta állandó versengésben vagyunk, küzdünk azért, hogy elérjük a céljainkat és kihozzunk valamit az életünkből, de ennek csak akkor van értelme, ha a teljesítményünk maradandó. De nem lesz az. Még ha írsz is egy nagyszerű irodalmi művet, amelyet évezredek múlva is fognak még olvasni, előbb–utóbb a Naprendszer le fog hűlni, vagy a világegyetem leáll vagy összeomlik, és az igyekezeted minden nyoma eltűnik. Akárhogy is lesz, nem remélhetjük egy töredékét sem az ilyen fajta halhatatlanságnak. Ha van egyáltalán bármi célja annak, amit teszünk, akkor azt a saját életünkben kell megtalálnunk.

Mi a nehézség ebben? El tudod magyarázni a célját a legtöbb dolognak, amit csinálsz. Azért dolgozol, hogy pénzt keressél, hogy eltartsd magadat és talán a családot. Azért eszel, mert éhes vagy, azért alszol, mert fáradt vagy, azért mész sétálni vagy hívod fel egy barátodat, mert kedved van hozzá, azért olvasod az újságot, hogy megtudd, mi történik a világban. Ha nem ten-

néd meg ezeket, akkor boldogtalan lennél; mi akkor itt a nagy probléma?

A probléma az, hogy bár azokra a kisebb–nagyobb dolgokra, amelyeket az életen *belül* csinálunk, van indoklás vagy magyarázat, de ezek nem magyarázzák meg, hogy mi célja van az életnek, mint egésznek – az egésznek, amelynek mindezek a tevékenységek, sikerek és kudarcok, törekvések és csalódások részei. Ha az egészre gondolsz, úgy tűnik, hogy nincsen semmi célja. Ha kívülről ránézünk, nem számítana, ha sose léteztél volna. És miután megszűntél létezni, nem fog számítani, hogy valaha léteztél.

Természetesen a létezésed fontos másoknak – a szüleidnek, és másoknak, akik törődnek veled –, de egészében véve az ő életüknek sincsen célja, tehát végérvényben nem számít, hogy te fontos vagy nekik. Te fontos vagy nekik, és ők fontosak neked, és ettől jelentőségteljesnek érezheted az életedet, de úgymond csak „egymásra mostok”. Bárkinek, aki létezik, vannak szükségletei és érdekei, amelyek miatt bizonyos dolgok és emberek az életében fontosak neki. De *az egész dolog* nem számít.

De számít az, hogy nem számít? „És akkor mi van?” – mondhatnád. „Elég az, hogy számít, hogy odaérek-e az állomásra, mielőtt elmegy a vonatom, vagy hogy nem felejtettem-e el megetetni a macskát. Nincs szükségem többre, hogy lelket öntsön belém.” Egy teljesen jó válasz. De csak akkor működik, ha tényleg meg tudod állni, hogy nem emeled magasabbra a tekinteted, és nem kérdezed meg, hogy mi célja van az egésznek. Mert amint ezt megteszed, kiteszed magad a lehetőségnek, hogy az életed értelmetlen.

A gondolat, hogy kétszáz év múlva halott leszel, csak egy



módja annak, hogy egy tágabb kontextusba beágyazva nézz rá az életedre, és ezáltal a benne levő kisebb dolgok céljai nem tűnnek elégségesnek – mintha a nagyobb kérdést megválaszolatlanul hagynák. De mi lenne akkor, ha az életednek, mint egésznek, lenne célja valami nagyobb dolog vonatkozásában? Azt jelentené, hogy akkor mégsem lenne értelmetlen?

Az életednek különféle módokon lehet nagyobb célja. Részbe lehetsz egy politikai vagy társadalmi mozgalomnak, amely jobbat teszi a világot az elkövetkező nemzedékek számára. Vagy csak segítesz a gyermekeidnek és az ő leszármazottaiknak, hogy jobb életük legyen. Vagy úgy is lehet gondolni, hogy az életednek egy vallásos kontextusban van értelme, miszerint a Földön töltött időd csak egy előkészítés az örökkévalóságra közvetlen kapcsolatban Istennel.

Már korábban jeleztem, hogy mi a probléma az olyan fajta válaszokkal, amelyek más (akár távoli jövőbeli) emberekkel való kapcsolattól függenek. Ha valaki életének van célja valami nagyobb dolog részeként, akkor tovább lehet menni, és megkérdezhetjük, hogy *annak* mi a célja? Vagy van rá válasz, amely valami még nagyobbra hivatkozik, vagy nincsen. Ha van, akkor egyszerűen megismételjük a kérdést. Ha nincsen, akkor a célkeresésünk valami olyannál ért véget, aminek nincs célja. De ha elfogadjuk a céltalanságát annak a nagyobb dolognak, amelynek része a mi életünk, akkor miért ne lenne elfogadható már a mi életünk, mint egész? Miért baj, hogy az életed céltalan? És ha ez nem elfogadható, akkor miért kéne elfogadhatónak lennie a nagyobb kontextusban? Miért nem kell tovább kérdeznünk: „De *annak* mi a célja?” (legyen az az emberei történelem, a nemzedékek sorozata

vagy bármi).

Az élet vallásos értelméhez folyamodás egy kicsit más eset. Ha hiszel abban, hogy az életed attól kap értelmet, hogy beteljesítéd Isten tervét, és látod Őt, aki szeret téged, az örökkévalóságban, akkor nem tűnik helyénvalónak a kérdés: „És *annak* mi a célja?” Feltételezzük, hogy ez valami olyan, aminek önmaga a célja, és saját magán kívül nem is lehet célja. De éppen ezért más problémái vannak.

Isten fogalma látszólag valami olyan, ami minden mást meg tud magyarázni, anélkül, hogy őt magát meg kéne magyarázni. De nagyon nehéz megérteni, hogy hogyan létezhet ilyesmi. Ha feltesszük a kérdést, hogy „Miért ilyen a világ?”, és egy vallásos választ kapunk, mi akadályoz meg bennünket, hogy megint megkérdezzük: „És *az* miért igaz?” Milyen válasz állíthatná meg az összes „Miért?” kérdésünket, egyszer és mindenkorra? És ha ott meg tudnak állni, akkor miért nem tudtak korábban megállni?

Látszólag ugyanez a probléma jelentkezik, ha Istent és az Ő terveit hozzák fel végső magyarázatként az életünk értékére és értelmére. Az a gondolat ad elvileg célt az életünknek, hogy az beteljesíti Isten tervét, és további célra nincsen se szükség, se lehetőség. Az ember nem kérdezheti meg, hogy „Mi Isten célja?”, mint ahogy azt sem kérdezheti meg, hogy „Mi Isten magyarázata?”

A problémám Istennel a végső magyarázat szerepében, hogy nem biztos, hogy értem a gondolatot. Létezhet tényleg valami, ami célt ad minden másnak azáltal, hogy felöleli, de amelynek magának nem lehet célja, és nincs is szüksége rá? Valami, aminek a célját nem lehet kívülről megkérdőjelezni, mert nincsen semmi

rajta kívül?

Ha Isten olyan értelmet kéne adjon az életünknek, amelyet nem tudunk megérteni, akkor ez nem sok vigasztalást jelent. Isten, mint a végső indoklás, akárcsak Isten, mint a végső magyarázat, egy értelmezhetetlen válasz egy kérdésre, amelytől nem tudunk megszabadulni. Másrészről talán éppen ez a lényeg, és csak én nem vagyok képes megérteni a vallásos eszméket. Talán az Istenbe vetett hit az a hit, hogy a világegyetem megérthető, csak nem nekünk.

Ezt félretéve, hadd térjek vissza az emberi élet kisebb dimenzióihoz. Még ha az élet, mint egész, értelmetlen is, talán nem kell emiatt aggódní. Talán elég, ha ezt felismerjük, és folytatjuk az életünket. A trükk az, hogy tartsd a szemed azon, ami előtted van, és engedd, hogy az indoklások a te életedben érjenek véget, vagy azokéban, akikkel kapcsolatban vagy. Ha valaha megkérdezed magadtól: „De mi a célja annak, hogy egyáltalán életben vagyunk?” – miközben egy bizonyos életet élsz, diákként vagy csapосként vagy ami éppen vagy – azt fogod válaszolni: „Nincsen célja. Nem számítana, ha egyáltalán nem is léteznék, vagy ha nem törődnek semmivel. De törődöm. Ennyi az egész.”

Vannak, akik ezt a hozzáállást teljesen kielégítőnek találják. Mások lehangolónak találják, de elkerülhetetlenek. A probléma részben az, hogy néhányunkban van egy javíthatatlan hajlam arra, hogy komolyan vegyük magunkat. Azt akarjuk, hogy számítsunk magunknak „kívülről nézve”. Ha az életünk, mint egész, céltalannak tűnik, akkor egy részünk elégedetlen lesz – a rész, amely mindig aggályosan figyeli, amit csinálunk. Sok emberi erőfeszítés, különösen azok, amelyek komoly törekvéseket céloznak,

és nem csak a kényelmet vagy a túlélést szolgálják, részben egy fontosság-érzetből kapják az erejüket – abból az érzésből, hogy amit csinálsz, az nem csak neked fontos, hanem valamilyen nagyobb értelemben is: fontos, pont. Ha ezt fel kéne adnunk, az azal fenyegetne, hogy elveszi a kedvünket az egésztől. Ha az élet nem valóságos, ha az élet nem fontos, és csak a sír a cél, akkor talán nevetséges ennyire komolyan vennünk magunkat. Másrészt, ha nem tudjuk ezt levetkőzni, akkor talán bele kéne nyugodnunk, hogy nevetségesek vagyunk. Az élet talán nem csak értelmetlen, de logikátlan is.

# Tartalomjegyzék

1. Bevezetés	1
2. Hogyan ismerünk bármit?	5
3. Más elmék	15
4. A test–lélek probléma	23
5. A szavak jelentése	33
6. Szabad akarat	41
7. Helyes és helytelen	51
8. Igazságosság	65
9. Halál	75
10. Az élet értelme	81