

Tanulmányunkban Hans Jonas akaratfelfogását vizsgáljuk a felelősség kérdését elemző művében. Ezt a könyvet Jonas először németül,¹ majd 5 évvel később angolul is megírta.² Tanulmányunkban mindkét verzióra támaszkodunk. Jonas művében a technikai cselekvés és a felelősség problémáját helyezi a középpontba, az akarat kérdését csak ennek vonatkozásában és implicit módon érinti. Dolgozatunk első részében egy rövid áttekintést adunk a műről, majd megpróbáljuk rekonstruálni Jonas akarat-koncepcióját, végül a szerző szabad akaratra vonatkozó téziseit vizsgáljuk az angol kiadás alapján.

1. ÚJ KOCKÁZATOK ÉS A FELELŐSSÉG ELVE

Utolsó alkotói korszakában Jonas figyelme döntően a modern technika által felvetett problémákra irányult. 1979-ben – hetvenhat évesen – tette közzé főművét *Das Prinzip Verantwortung* címmel. A könyvet Németországban 200 000 példányban adták el, s mély hatást gyakorolt a zöldmozgalmakra. 1984-ben, részben átdolgozva, Jonas angolul is publikálja: *The Imperative of Responsibility* címmel. Az értekezés francia, olasz és spanyol fordításai is nagy érdeklődést keltettek. Jonas gondolatait könnyebben megértjük, ha vetünk egy rövid pillantást a második világháború utáni korszak néhány meghatározó újdonására.

– Először is ezt a kort az atomfegyverek megjelenése, a fegyverkezési verseny, a hidegháború, továbbá az 1963-as kubai rakétaválság jellemzi. Mindezek a fejlemények egy nukleáris háború lehetőségére utalnak, egy olyan háború kockázatára, amely az emberiség pusztulását eredményezheti. Vagyis az emberiség képessé vált *önmagának a szándékos elpusztítására*.

– Szintén ebben a korszakban ismerték fel a környezeti problémákat, úgymint DDT, savas eső, környezeti katasztrófák (pl. Seveso 1976). Ezzel egyidőben megtörténtek az első elméleti reflexiók is erre a problémára: Carson: *Néma tavasz* (1962), Római Klub: *A növekedés határai* (1972). Tehát az emberiség ráeszmélt arra, hogy szembekerült egy teljesen új kockázattal,

¹ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main Insel-Verlag, 1979 (Továbbiakban Jonas 1979)

² Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility – In Search of an Ethics for the Technological Age*, 1984, The University of Chicago Press, Chicago. (Továbbiakban Jonas 1984)

nevezetesen, hogy technikailag képessé vált a *természet* (s így önmaga) *nemszándékos elpusztítására*.

– Az orosz Pavlov (1849–1936) reflexelmélete, illetve az amerikai Skinner (1904–1990) behaviorizmusa már korábban hangsúlyozta az ember viselkedésében a külső meghatározottságot. Ez a szemlélet, párosulva a kor biotechnikájának a fejlődésével, az ember teljes mértékű átalakítására adott lehetőséget. Ebben érdekelt lehet egyrészt az állam – lásd a tökéletes katona, az abszolút lojális hivatalnok stb. –, de érdekelt lehet a magánszféra is a genetikailag „javított” utódok vagy klónok létrehozásával. Mindezen tendenciák alapján Jonas már a 70-es években felhívta a figyelmet arra az alapvető veszélyre, hogy az ember helyét átveheti egy kondicionált, drogozott, kibernetizált és/vagy genetikailag manipulált humanoid. Tehát a modern biotechnika magával hozta *az ember* olyan mértékű *manipulálásának a lehetőségét*, amely kiterjed azokra a lényegi sajátosságokra is, amelyek az embert emberré teszik.³

A fenti jelenségek alapján Jonas arra következtet, hogy az emberiség létezésében alapvetően új típusú kockázatok jelentek meg; nevezetesen a természet és az ember fizikai pusztulása, illetve az ember lényegi vagy esszenciális átalakulása, amelyek a kortárs – álláspontunk szerint a késő-modern – technika jellegéből fakadnak.⁴ Ezek az alapvető kockázatok korábban – álláspontunk szerint a premodernitásban és a modernitásban – nem léteztek, ezért a korábbi erkölcs (jog és kultúra) értelemszerűen nem foglalkozott ezekkel a kockázatokkal.⁵ Régen joggal tekintették ilyen elpusztíthatatlan adottságnak a földi természetet és magát az embert is. Természetesen, ha a cselekvés eleve nem veszélyeztetheti az emberi lét alapvető struktúráját, akkor az egyes ember illetve az egyes közösségek felelőssége fel sem merülhet ebben a vonatkozásban.

Az ember új léthelyzetére még nem reflektált az etika, mondja Jonas. Így kialakult az a válságos helyzet, hogy miközben az embernek a világ fölötti hatalma kiteljesedett, közben ez a hatalom erkölcsileg és jogilag szabályozatlan, hiszen az embernek a természethez való viszonya még mindig azokon a régi elveken nyugszik, amelyek évezredekkel korábban alakultak ki. Ezt a helyzetet nevezi Jonas erkölcsi vákuumnak.⁶ Ezért egy új erkölcsiségre van

³ Antonio Fernando Cascais: A bioetika története, a tudományág körébe tartozó kérdések és a bioetika tárgya. In: Charles Susanne (szerk) *Bioetika*. Dialóg Campus Kiadó Pécs–Budapest, 1999. 53. o.

⁴ Maga Jonas nem használja a 'késő-modern' kifejezést, hanem inkább csak a saját korára utal. Vesd össze Ulrich Beck: *A kockázat-társadalom*. Út egy másik modernitásba. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság, Századvég Kiadó, Budapest, 2003.

⁵ Cascais 1999. 51. o.

⁶ Jonas 1984. 22. o.

szükség, amely képes ezeket az alapvető kockázatokat felismerni és kiküszöbölni.⁷

Jonas az új etikát metafizikai alapokra próbálja helyezni és amellet érvel, hogy a lét objektíven, eleve és magánvalóan rendelkezik egy végső értékkel, hiszen potenciálisan értékes. Ezzel szemben a nem-lét és a semmi, semmilyen, még potenciális értékkel sem rendelkezhet. Ezért a lét mindig értékeesebb, mint a nem-lét. Majd az emberiség tekintetében is vizsgálja a létezés és a nem-létezés kérdését. S a német-amerikai szerző levonja azt a morális konklúziót, hogy „az emberiségnek léteznie kell”. „Jonas tudatában van annak, hogy a nemlét lehetősége éppen úgy fennáll, mint a lét lehetősége. Lehetőségében a lét a semmi lehetőségével szemben jelenik meg. Így a lét igenlése olyan megerősítő ítélet, amely etika természetű cselekvést tételez fel azzal szemben, ami van. Ez az »igen« egy szabad aktus valami olyannak az érdekében, amelyet nem vehetünk adottnak. Igaz, hogy az emberiség nem szükségszerűségből alakult ki, hanem magával hordozza saját esetlegességét, ami azonban nem jelenti azt, hogy léte és nemléte közé egyenlőségjelet tehetünk és könnyen szemlélhetjük a két lehetőséget. Az emberiségnek megvolt a lehetősége a nemlétre, de mégis lennie kell.”⁸

Teresa Levy szerint „Hans Jonas (1984) egy olyan kísérletet képvisel, amely a posztmodern viszonyokra adott premodern válasznak is tekinthető, mivel megpróbálja a metafizikából eredeztetni az etikát és olyan természetfilozófiát ad, amely gyakran különbözik attól, amit ma általában adottnak tartanak.”⁹ Levy azért tekinti Jonast premodernnek, mert az etikát metafizikai alapokra próbálja helyezni, illetve metafizikai és természetfilozófiai alapon próbálja áthidalni a „»a tudható van« és az erkölcsi kötelességet jelentő »kell« között tátongó állítólagos szakadékot.”¹⁰

2. AZ AKARAT PROBLÉMÁJA A MŰBEN

Jonas szerint a technikai fejlődést követően kialakult erkölcsi vákuumot – amely potenciálisan magában hordja magának az embernek a nemlétét is – a felelősség fogalmának az újragondolásával lehet orvosolni. Így Jonas megfogalmazta a technológiai kor új erkölcsi imperatívuszát, amely a következő-

⁷ A problémát a következő hasonlattal lehet megvilágítani. Tekintsük a civilizációt egy olyan kocsinak, amiben nincs fék. Ameddig ez a kocsi csak kis sebességgel tud haladni, addig a fék hiánya nem jelent problémát, viszont az erős motorral felszerelt kocsi, az autó esetében a fék hiánya, akár az utasok pusztulását is eredményezheti.

⁸ Teresa Levy: A filozófia és a technológia találkozása In. Charles Susanne (szerk) *Bioetika*. Dialóg Campus Kiadó Pécs–Budapest, 1999. 77. o.

⁹ Levy 1999. 76.–77. o.

¹⁰ Levy 1999. 77. o.

képpen szól: „Vond be jelenlegi választásodba az ember jövőbeni integritását mint akarated meglévő tárgya mellett a mindenkori másikat.”¹¹

Ez az imperatívusz az akarat tárgyával (tartalmával) kapcsolatban fogalmaz meg egy kötelezettséget, amely nem determinált, hanem – végső soron – a szubjektum választásából ered. Világos, hogy ha a szubjektum határozza meg az akaratának a tárgyát, akkor ez egyben azt is jelenti, hogy viselkedésért és annak következményeiért egyben felelős is. Másrészt csak egy szabad szubjektum mérlegelhet és választhat. Tehát a Jonas által megfogalmazott erkölcsi parancs előfeltételként tételezi a szabad akarat metafizikai koncepcióját. Ez az imperatívusz arra szólít fel bennünket, hogy a konkrét célunk által meghatározott akaratunkat folyamatosan egyeztessük „az ember jövőbeni integritásának” – amit Jonas a legfőbb erkölcsi jónak tekint – az akarásával. A Jonas által megfogalmazott imperatívusz egy új – és a szerző szerint egy végső és abszolút – morális elvet fogalmaz meg, nevezetesen az ember jövőbeni integritását, vagyis az ember fizikai és lényegi sajátosságainak a fennmaradását. Ennek a morális elvnek a függvényében kell megvizsgálunk és értékelnünk az akaratunk konkrét tárgyait. Jonas hangsúlyozza, hogy a tipikus emberi cselekvés során a cselekvő akaratának a tárgya realizálódik a cselekvésben. S így a cselekvő megértésében és önmegértésében az akarat tartalma kap központi szerepet. Az akarat tartalmának a meghatározásában – Jonas szerint – három tényező játszik szerepet: az önfenntartás, a moralitás és a legalitás. Vegyük sorra ezeket a tényezőket.

(*Önfenntartás*) Az önfenntartást – mint alapcél – nem kell megparancsolni; vagyis az emberi akarat közvetlen és természetes kapcsolatban van az önfenntartással.¹² Ugyanakkor Jonas azt is hangsúlyozza, hogy az ember saját életének teremtetője, vagyis szükségleteihez illeszti a körülményeket.¹³ S így az önfenntartás esetleg túlzott vágyakat és igényeket támaszthat, illetve a természet túlzott megterheléséhez vezet. Ezért Jonas szerint le kell mondanunk saját akaratunk (vagy énünk) egy részéről, korlátoznunk kell akaratunk természettől adott tárgyát ahhoz, hogy a lét felhívásának (azaz önigenlésének) megfelelően, értékörzően, értékvédően, erkölcsösen cselekedhessünk.¹⁴ Paradox módon csak így érjük el majd azt is, hogy énünk egy magasabb

¹¹ Jonas 1979. 36. o. Az angol változatban ezzel kapcsolatban még a következő megfogalmazásokat olvashatjuk: „Cselekedj úgy, hogy tetteid hatása összegegyeztethető legyen az igazi emberi lét állandóságával; vagy negatívan kifejezve: „Cselekedj úgy, hogy tetteid ne károsítsák ennek az életnek a jövőbeli lehetőségeit. Vagy ismét pozitívan: Jelenlegi döntéseidnél vedd figyelembe azt, hogy az ember hogyan élhet majd a jövőben egészségesen az akaratod alá rendelt objektumok között.” (Jonas 1984. 11. o.)

¹² Jonas 1979. 158. o.

¹³ Jonas 1979. 18. o.

¹⁴ Jonas 1979. 158. o.

szinten valósuljon meg a morális cselekvés nyomán. A morál titka az, hogy az embernek a „dolog” miatt korlátoznia kell akarátát, illetve énjét ahhoz, hogy egy magasabbrendű akarát, illetve én jöhessen létre. Nem az a jó ember, aki magának jót tesz, hanem az, aki a jót magáért a jóért teszi. A moralitás soha nem lehet önmaga célja, nem lehet öncél.¹⁵

Jonas a technikai hatalom növekedésével összefüggésben fontos megkülönböztetéseket tesz. Kezdetben az ember – hasonlóan az állatokhoz – csak egy korlátozott mértékű természetes hatalommal rendelkezik, s mint ilyen egyáltalán nem fenyegeti sem a környezetét, sem saját magát. Később, az ipari forradalom kiteljesedésével párhuzamosan, megváltozott cselekvésünk természete, azaz a tudás, a tudomány és a technika nyomán olyan (elsődleges) hatalomra tettünk szert, amely még nem veszélyeztette sem a környezetet sem magát az embert. A második világháború után azonban, ahogy arra elsőként a Római Klub modelljei rámutattak: az emberség technikai (vagy másodlagos) hatalma olyan mértékűvé vált, hogy már nem csak uraljuk, hanem veszélyeztetjük is a természetet, s vele együtt már önmagunkat is. Ha ezt a másodlagos hatalmat továbbra is szabadon gyakoroljuk, akkor a Föld és saját magunk létezését kockáztatjuk. Ezért egy önkorlátozó jellegű – harmadlagos – hatalmat kell létrehoznunk, amelynek segítségével képesek vagyunk önmagunk veszélyes hatalma fölötti hatalmat gyakorolni.¹⁶ Tehát ez a harmadlagos hatalom egy olyan jövőbeli morális hatalom lenne, amely a jövő iránti felelősségtől vezetve megpróbálja a jelenlegi és túlzott mértékű technikai hatalmat korlátozni.

Tehát szükség van az önfenntartás által meghatározott – természetes – akarát tartalmának a módosítására vagy korlátozására, amelyben központi szerepet játszik a moralitás és a legalitás. Ideális esetben az akarátot végső soron a moralitás határozza meg illetve a moralitás és a legalitás egymást erősíti. A valóságban persze ez többnyire nem teljesül, hiszen a moralitás nem minden esetben tudja uralni az önfenntartással közvetlenül összefüggő vágyakat, másrészt a moralitás és a legalitás ütközhet egymással.

(*Moralitás és akarát*) A következőkben vizsgáljuk meg a moralitás által meghatározott akarátot. Jonas itt azt hangsúlyozza, hogy akarátunk tartalmának ‘a lét (a jó vagy a legfőbb érték) által meghatározottnak kell lennie’.¹⁷ Azaz a lét hívó szavát meg kell hallanunk, és át kell emelnünk a magunk (morálisan meghatározott) akarátába.

Jonas szerint minden etikának két oldala van: az *objektív* (vagy racionális) és a *szubjektív* (vagy pszichológiai) oldal, amelyek egymással komplementer viszonyban vannak. Ezek együtt kellene ahhoz, hogy az ember megértse és

¹⁵ Jonas 1979. 161. o.

¹⁶ Jonas 1979. 254. o.

¹⁷ Jonas 1979. 157. o.

átemelje „saját akaratába” a „lét akaratát”. Azaz a tudás (ráció) szükséges, de nem elégséges feltétele a jó cselekedetnek. Sokszor tudjuk a jót, mégsem tesszük. Az érzelem (így pl. a felelősségérzet) hidat teremt a ráció és az akarat között, s az érzelem indítja az akaratot cselekvésre.

Fontos kérdés, hogy az ember hogyan jut el az akarattól a kötelességig, amit Jonas a morálemélet kritikus pontjának tekint.¹⁸ E folyamatban az első lépés a magánvaló jó létezésének és lenni akarásának a felismerése, majd a rációval összekötött felelősségérzet segítségével ennek a felismerésnek a beemelése a magam akaratába. Ebben a folyamatban a ráció segítségével a cselekvő képes felismerni, hogy melyek azok a technikai cselekvések, amelyek veszélyeztetik magát az embert, azaz a ráció biztosítja a szakértelmet. Másrészt a felelősségérzet teszi képessé a cselekvőt arra, hogy tudását morálisan és felelősségteljesen hasznosítsa.

Jonas hangsúlyozza, hogy nem a cselekvés formája – ahogy Kant gondolta –, hanem a tartalma áll az első helyen. Nem maga a kötelesség a tárgy, nem az erkölcsi törvény motiválja a cselekvést, hanem a legfőbb jó (nevezetesen, hogy az embernek léteznie kell) az, ami a morális és racionális ember viselkedésének a kereteit meghatározza. Ha a (legfőbb) jó az akarat pusztá teremténye lenne, ahogy azt Kant hangsúlyozza, akkor hiányozna belőle az autoritás, amely az akaratnak parancsolna. A kanti koncepcióban a jó nem egy külső és objektív tényező, hanem alá van vetve a választásunknak. Jonas viszont a jót objektív entitásnak tekinti, amely ha nem is tudja kényszeríteni a szabad akaratot, hogy céljává tegye őt, de annak elismerését kikényszerítheti egy morális lényből, hogy a jónak az akarat céljává tétele kötelessége lenne. Tehát, ha nem is az engedelmisségben, de a mulasztás érzésében megjelenik annak elismerése, hogy adósa maradtunk a jónak azzal, ami őt megilleti.¹⁹

Jonas bírálja az „ész cselének” hegeli koncepcióját is, amely eliminálja az emberi felelősséget, azaz feloldja azt az abszolút szellem tevékenységében. Az „ész csele” nem egy külső (transzcendentális) erő, hanem magán a történelmi dinamikán keresztül hat az egymástól teljesen eltérő szándékokat és akaratokat megvalósító szubjektumokon keresztül. Ugyanakkor a végeredmény független az egyes szubjektumok akaratától, vagyis akarhatunk bármit, a végén úgyis az jön ki, amit az abszolút szellem akar.²⁰

Ebben a kérdésben Marx tisztábban látott mondja Jonas, hiszen ebben a koncepcióban a történelem önmozgása (az ész csele) egybeesik az egyének akaratával. „Biztos, hogy mi már nem hihetünk abban, hogy létezik egy immanens »ész a történelemben«, hogy a történelem öntevékeny értelméről

¹⁸ Jonas 1979. 158. o.

¹⁹ Jonas 1979. 160. o.

²⁰ Jonas 1979. 228. o.

*beszélni nyilvánvalóan könnyelműség lenne*²¹ Az egy másik kérdés, hogy Marxot és a marxizmust szintén áthatja a baconi utópia, amely az ember technikai lehetőségeit egyértelműen és szisztematikusan túl-, míg annak kockázatait alábecsüli.

(Legalitás és akarat) Az akarat tárgyának a meghatározásában a kényszernek és a legalitásnak is meghatározó szerepe van. A kívánatos az lenne, ha a politikai hatalom a saját célját a moralitással összhangban fogalmazná meg és ennek érvényesülése érdekében megfelelő nyomást fejtene ki a cselekvő aktorokra. Ebben a vonatkozásban a hatalom többféle hibát is elkövethet. Egyrészt a politikai hatalom gyakran elszakad a moralitástól és saját fennmaradását tekinti a végső célnak és ennek érdekében általában túl erős nyomást fejt ki. Ez a hiba szinte minden diktatúrát jellemez. A diktatúra kérdésén túl, az is problémát jelent, hogy valójában még a filozófusok között sincs egyetértés a moralitás végső alapelveiben. Másrészt a politikai hatalom a célok realizálása érdekében vagy túl erős vagy túl gyenge pressziót fejt ki; az utóbbi gyakran a liberalizmust jellemzi.

Hans Jonas a kortárs liberalizmussal kapcsolatban a következőket hangsúlyozza. A liberalizmus szabad teret ad az erők játékának, s a központi eszméje az államhatalmi beavatkozás korlátozása. Ez a filozófia az önérdek és a közérdek spontán összhangját vallja, ezért is védi és bátorítja az individuumot szinte minden törekvésében is. Vagyis egy liberális rendszer szemben áll a szabad akarat természettől adott tárgyának a korlátozásával vagy módosításával.²² A liberalizmus az individuumot helyezi a centrumba és így óhatatlanul háttérbe szorulnak azok a kollektív problémák, amelyeket Jonas is hangsúlyoz. Ezért Jonas szerint a liberalizmuson alapuló politikai és gazdasági rendszerekben könnyen gátlástalanná válik a verseny, ahol lehetetlenné válik a jövő emberiségének a védelme.

Jonas szerint a jelenlegi kockázatok már olyan súlyosak, amit csak a politika tud kezelni. Csak a politikai vezetők tudják befolyásolni a nagy tömegeket, elsősorban felvilágosítással, beláttatással, meggyőzéssel, de ha szükséges, akár *kényszerrel* is. Azaz a politikai vezető nemcsak a legalitásra képes hatni, hanem a moralitásra, sőt az önfenntartás értelmezésére is.

Nyilvánvaló, hogy a korrupt politikai vezetők egoisztikus célokat követnek. S ezzel állítja szembe Jonas az államférfi fogalmát, aki a politikai hatalmát a közösség illetve az emberiség fennmaradására fordítja. Itt azonban két megjegyzéssel szeretnénk élni. Egyrészt nyilvánvaló, hogy a korrupt politikai vezető és az államférfi két véglet, amely között egy nagyon széles mező van, ahová pozícionálhatók a rossz (vagy legalábbis nem-jó), de nem korrupt politikai vezetők. Másrészt esetenként ellentét lehet egy állam rövid távú

²¹ Jonas 1979. 229–230. o.

²² Jonas 1979. 303. o.

érdekei és az emberiség érdekei között.²³ Jonas úgy gondolta, hogy ezekben a helyzetekben az államférfi a saját közösségeinek az érdekeit és fennmaradását az emberiség érdekeivel és fennmaradásával összhangban próbálja érvényesíteni.

Jonas azt állítja, hogy egy totális kormányzásnak (pl. a marxista diktatúrának) környezetvédelmi szempontból lehetnek előnyei is. Egyrészt a központosított hatalom könnyebben érvényt szerez akaratának, még népszerűtlen intézkedések árán is.²⁴ Másrészt az aszketikus vonások maguktól értődők a szocialista társadalomban, s ez nélkülözhetetlen a jövő érdekében történő lemondások és korlátozások küszöbön álló korszakában.²⁵ Jonas megjegyzi, hogy a marxizmus a szocialista fegyelem és a szocialista bizalom tekintetében előnyben van más diktatúrákkal szemben.²⁶ Persze Jonas azt is hangsúlyozza, hogy a terror nemkívánatos és kétséges eszköz bármilyen cél elérése szempontjából.²⁷ Jonas úgy véli, hogy az ember fennmaradása szempontjából kompromisszumra van szükség – a két véglet – a marxizmus és a liberalizmus között.²⁸

3. A SZABAD AKARATRÓL

A fentiek alapján egyértelmű, hogy Jonas koncepciójának tengelyében a szabad akarat koncepciója áll. Ugyanakkor az is közismert, hogy a materialista, de különösen a determinista felfogás elutasítja a szabad akarat tézisének. Ezért nem véletlen, hogy a könyv angol verziójának a végén olvasható egy függelék a szabad akaratról.

Jonas egy érdekes történettel kezdi az elemzését. 1845-ben három fiatal és lelkes fiziológus - Emil du Bois-Reymond, Ernst Brücke és Hermann von Helmholtz -, a nagy berlini Johannes Müller tanítványai, megegyezést kötöttek, hogy *leszámolnak a vitalizmussal*. Reymond és Brücke még ünnepélyesen meg is esküdtek egymásnak, hogy elfogadják a következő tételüket: „*A közönséges fizikai, kémiai folyamatokon kívül nem hat semmi más az organizmusokban.*” Mindhárman kitartottak eme eskü mellett, sőt látványos tudományos sikereket értek el. Az a tény azonban elkerülte a figyelmüket, hogy *az eskü mint olyan eleve ellentmond az adott eskü tartalmának*. Hiszen megfogadták, hogy a jövőre nézve is hűek lesznek egy jelenben

²³ Környezetvédők egyértelműen ilyennek tekintik Georg W. Bushnak a klímavédelmet elutasító politikáját. Mint közismert, Bush azt mondta, hogy a kiotói szerződés aláírása (vagyis a klímavédelem) nem szolgálja Amerika gazdasági érdekeit.

²⁴ Jonas 1979. 262. o.

²⁵ Jonas 1979. 264. o.

²⁶ Jonas 1979. 270. o.

²⁷ Jonas 1979. 263. o.

²⁸ Jonas 1979. 306. o.

megfogant gondolathoz, így implicit azt is elismerték, hogy irányítást gyakorolnak gondolkodásmódjuk felett; vagyis a gondolkodásmódjukat meghatározó fizikai-fiziológiai folyamatok felett.²⁹

Jonas szerint mindnyájan tudjuk, hogy a szubjektivitás létezik. Kérdés csak az, hogy (i) az-e, aminek mutatja magát, vagy (ii) színjátékot űz, mely mögött másfajta történések zajlanak. Az első eset világos: például azért emelem fel a kezemet (azért emelkedik fel a kezem), mert ezt akarom. Ez az álláspont önmagát igazolja. A második esetben viszont egy becsapásról van szó. A kéz valójában akaratlanul, vagy az akarat közreműködése nélkül emelkedik fel. Tehát létezik egy neuropszichológiai folyamatok szötte fátyol, mely látszólag az akarat alakját ölti fel. Itt azonban számos kérdés felmerül, beleértve azt a kérdést is, hogy mi az értelme ennek a színjátéknak?

(*Érvek és ellenérvek*) Az akarat (psziché) mint illúzió státuszát illetően két nagyon erős érv létezik. (1) *Az összeférhetetlenségi érv*: az elme (psziché) bármely művelete összeegyeztethetetlen a fizikai determináció immanens teljességével, azaz, az agy semmiféle „külső beavatkozást” nem tűr meg. (2) *Epiphenomenon-érv*: Az elme (psziché) mint olyan egyáltalán nem rendelkezik saját hatóerővel, pusztán az agyi (fiziológiai) folyamatok kísérőjelensége.

Az összeférhetetlenségi érv mellett általában a következőképp érvelnek. Elsősorban a megmaradási törvényekre hivatkoznak, illetve, hogy az agy mint fizikai rendszer determinációja zárt. Ezért elképzelhetetlen, hogy ebbe nem-fizikai (szellemi) folyamatok beavatkozzanak, illetve fordítva, hogy a fizikai folyamatok szellemi folyamatokra hassanak. Tehát a szelleminek nem lehet hatása a fizikaira. Ennek megfelelően az akarás (céltudatosság stb.) csak a testi mechanizmusok oksági működésének csalóka képzete.³⁰

Az összeférhetetlenségi érvel szemben Jonas azonban a következő mondja. (a) *Egy elv feltétel nélküli* érvényessége (megcáfolhatatlansága) a matematika logikai természetéhez tartozik, nem pedig az empirikus tudományokhoz; vagyis az érv által tételezett abszolút determinizmus mögött egy túlzott és hibás *idealizálás* áll. (b) A feltétel nélküli determinizmus mindig is úgy tett, mintha a természetről birtokolt tudásnál nagyobb rendelkezniénk. Ma már tudjuk, hogy a mechanikára jellemző determinizmus nem jellemzi általában a természetet; vagyis a determinista nézőpont a mechanikus álláspont történelmi *túlhajszolása*. Valójában a véletlennek meghatározó szerepe van a folyamatokban, gondoljunk csak a kvantumelméletre vagy a kaoszelméletre.³¹

Az epiphenomenon-érv mellett a következő megállapítások említhetők meg. (i) Materialista felfogás szerint anyag létezik elme nélkül, de elme nem

²⁹ Jonas 1984. 206. o

³⁰ Jonas 1984. 207. o

³¹ Jonas 1984. 208–9. o

létezhet anyag nélkül. Vagyis az agy (anyag) elsődleges és független, míg az elme (nem-anyag) másodlagos és függő. Tehát az agy minden tekintetben az elme szükségszerű és elégséges okának tekinthető. (ii) A szellemi sajátosságot másodlagosnak tekintő felfogás szerint a fizikai determináció mindig teljes és elégséges. Tehát például a karom felemelése esetében *kizárólag* az objektív és neuromuszkuláris magyarázat (leírás) helytálló, míg a szubjektív – az akaratra és intencióra utaló – magyarázat csak egy szimbolikus átírásnak tekinthető. A kezdeti sikerek (neurológia, kommunikáció-elmélet és kibernetika) megerősítették ezt a megközelítést. (iii) Az epiphenomenon érv szerint a szubjektív sajátosságoknak nincs és nem is lehet befolyása az agyi folyamatokra. A viselkedés mechanikus szimulációja szintén megerősíti a szubjektivitás másodlagosságát.³²

Az epiphenomenon-érvvel szemben Jonas három ontológiai rejtélyt is megfogalmaz. (a) A fizika szerint semmiből nem keletkezhet semmi sem. Ugyanakkor az epiphenomenon-elmélet szerint a lélek (szubjektivitás) a semmiből ered. Ezt nevezi Jonas az első ontológiai rejtélynek. (b) A fizika szerint semmi sincs következmények nélkül. Ugyanakkor a tudat (szubjektivitás) feltűnése valamit hozzátesz a valósághoz, s ezáltal megváltoztatja azt. Ezzel szemben az epiphenomenon-elmélet szerint a tudat olyan „valami”, melynek nincs kihatása a többi létezőre. Az a tény, hogy létezzon egy olyan „valami”, mely maga egy következmény (hatás), ugyanakkor amelynek nincs következménye – szintén nehezen érthető. Ezt nevezi Jonas a második ontológiai rejtélynek. (c) A következmény-nélküliség két irányban is érvényes: kifelé a fizikai szféra felé, ugyanakkor befelé, saját kontinuitás felé. Azaz a materialista-determinista értelmezés szerint a lélek (szubjektivitás) egy *„önmagában rejlő káprázat”, ami azonban egy abszolút metafizikai rejtély.* (d) S így Jonas végső soron felteszi a kérdést, hogy mi oka lehet egy olyan „valami” (lélek, tudat, szubjektivitás) kialakulásának, amelynek nincs anyagi oka és nincs anyagi hatása; „színpadra kell-e egyáltalán állnia”. Mi értelme létrehozni „valamit”, ami tulajdonképpen nem is létezik, és amelynek hatalma sincs. Ennek abszurditása már önmagában is hiteltelenné teszi ezt a felfogást. Az epiphenomenológia a gondolkodás tehetetlenségét hangoztatja, s ezzel együtt annak a lehetetlenségét is, hogy önálló elméletté váljon.³³

Jonas a teljes determinizmus lehetetlenségét a következő példán mutatja be. Tegyük fel, hogy egy geometriailag tökéletes kúp csúcspontjával áll egy felületen. Tökéletes szimmetria esetében a kúp elvileg egyensúlyban lehet, de ez egy teljesen ingatag egyensúly. S ez azt jelenti, hogy egy elenyésző hatás is képes kibillenteni a rendszert. A kvantumfizikából és a kaoszelméletből további példák hozhatók arra, hogy a fizikai világ sem teljesen determinált. A

³² Jonas 1984. 209. o

³³ Jonas 1984. 211–6. o

fenti példát folytatva Jonas azt is elképzelhetőnek tartja, hogy az agyban az ilyen materiálisan ingatag egyensúlyokat az ún. akarati hatások³⁴ billentik ki az egyik vagy a másik irányba.

Szerinte a „pusztán fizikai agy” hipotézise (kivéve a holttestet) nem elfogadható. Az (élő) agy nem pusztán egy fizikai rendszer, hanem a fizikai és szellemi erők egysége. Ebben a rendszerben a szubjektivitás nem egy kauzálisan felesleges dolog. Az agyban meglévő fizikai instabilitásokat az akarat mint szellemi erő irányítja. Ebben a helyzetben már a legkisebb erők és hatások is jelentős és meghatározó hatalommal és következménnyel rendelkezhetnek. Jonas szerint ez a rendszer egy evolúciós folyamat révén igencsak komplexsége válhat, s mint ilyen, elérheti az emberre jellemző komplexitást is.³⁵ Tehát Jonas szerint az agy a szabadság szerve, és éppen ezért egyben a szubjektivitás szerve is.

³⁴ Itt megjegyezzük, hogy az akarati hatásnak elvileg két különböző értelmezése is lehetséges: egyrészt nem-anyagi (vagyis szellemi, lelki), másrészt nem-anyagi (vagyis energetikai vagy információs jellegű). Az újkori filozófiától és mechanikától kezdve (s erre jó példa Descartes is) az anyag fogalmát azonosítják a kiterjedéssel rendelkező korpuszukuláris test fogalmával. Ugyanakkor a modern fizika az anyag fogalmát sokkal szélesebb értelemben használja, azaz ide sorolja az energetikai és információs folyamatokat is.

³⁵ Jonas 1984. 217–222. o