

*Balkányi Péter*

## A cselekvések racionalitásának kérdéséről

Dolgozatom fő célja egy általános cselekvésemélet felvázolása. Azt fogom megvizsgálni, milyen kapcsolat van a racionalitás és a cselekvés között a mindennapi életben. Ehhez fel kell tárni, melyek azok az alapok, amelyek a mindennapi emberi cselekvésekben meghatározó tényezőként vesznek részt, s befolyással bírnak döntéseinkre. (Nem foglalkozom többek között a különböző játékelméletekkel, melyek a modern cselekvéseméletek kedvelt és hasznos témái ugyan, ám ritkán kerülünk például a fogolydilemmához hasonló szituációba.)<sup>1</sup> A következőkben megpróbálom röviden összefoglalni az eddigi álláspontokat, elképzeléseket, s ezek vonalán továbbgondolkodni a problémakört. Mint látni lehet majd, maga a racionalitás a lehetséges cselekedetek közti választás szempontjából tulajdonképpen majdnem elhanyagolható tényezővé válik, egy olyan szabállyá, amely a következetességet – és lehetőleg a sikerességet, a hasznosságot – foglalja magában.

A dolgozat két részre oszlik. Az elsőben igyekszem megadni a racionalitás fogalmának értelmezési kereteit, illetve körbejárni a cselekedetek magyarázatánál szükséges racionalitás fogalmát. A második részben egy konkrét példa segítségével világítok rá a cselekedetekenél fellépő racionalításra, melyet a cselekvő szem előtt tart. Az első rész szükségességét, úgy gondolom, nem szükséges magyaráznom, hiszen a cselekedetben megjelenő racionalitás vizsgálatához szükséges tudni, mit takar a racionalitás kifejezés, illetve hogyan magyarázható a cselekedet ennek fényében. A második részben kifejtett álláspont pedig egy kevésbé tárgyalt része a cselekvések racionalitásának, pedig legalább olyan fontos, mint az előző. Hiszen a cselekvések magyarázatában megjelenő racionalitás problematikusságára hívja fel a figyelmet azáltal, hogy rámutat, a cselekvő tetteiben nem szükségképpen követi a racionalitás kritériumait. A cselekvések magyarázatának racionalitása, illetve a cselekvés racionalitása a cselekvő személy szempontjából a racionalitásnak e két terepe, melyen a vizsgálódás zajlik, s remélhetőleg rávilágít e kettő problematikusságára nem csak kapcsolatukban, hanem önmagukban is.

Előbb azonban tisztázni kell még egy lényegi kérdést. E dolgozat nem érinti az akrázia, azaz az akaratgyengeség kérdését, ami pedig fontos problematikája a racionális cselekvéseknek. Miért van az, hogy bár az emberek tudják, hogy mi egyezik érdekeikkel, s e szerint is akarnak cselekedni, de amikor a tényleges cselekvésre kerül sor, mégis másképpen tesznek. Erre a problémára nem szándékozom részletesen kitérni, mivel e kérdéskör tárgyalása legalább olyan mérvű elemzést igényelne, mint ennek a dolgozatnak a terjedelme, amire pedig jelen esetben nincs mód, arról nem is szólva, hogy – amint erre Davidson is rámutatott egy tanulmányában (DAVIDSON 1993) – a szerzők mindegyike koránt sincs egyértelműen azon a véleményen, miszerint egyáltalán létezik-e az akrázia a gyakorlatban.<sup>2</sup> Tagadói leginkább a korábbi korokban ke-

<sup>1</sup> Ez nem jelenti egyben azt is, hogy a döntésemélet fogalmi keretét nem hívom segítségül. A játékelméletek gyakorlati alkalmazási területeiből remek válogatást nyújt CSONTOS 1998.

<sup>2</sup> A Platón-elvről és a Médeia-elvről lásd részletesen DAVIDSON 1994a [1993], 165–180.

resendők, kik hittek a racionalitás mindenhatóságában az emberek viselkedésével kapcsolatban. Mások viszont úgy vélik, hogy az emberek racionalitása megőrizhető az akaratgyengeség jelensége mellett is. E kérdés eldöntése jelen esetben nem az én tisztem.

Ellenben azt mindvégig szem előtt kell tartani, hogy ebben a speciális esetben egészen más irányú elemzése szükséges a cselekedeteknek, ahol figyelembe kell venni azokat az okokat is, amiért valaki döntésétől eltérő módon cselekszik. Ezt a „jelenséget” nem elég pusztán az információs alap – erről később szólok – megváltozásával magyarázni, más tényezőket is figyelembe kell venni. Ilyen többek között a döntés meghozása és a cselekedet megtétele között eltelt idő, amikor preferenciáink sorrendje rövid távon belül változik (részletesen ld. ELSTER 1997, 38–58). Ekkor az információs alap nem változik, inkább a cselekvő személy érzései azok, melyek alapján preferenciái módosulnak – sőt, gyakran még azok sem. Tudom, hogy a dohányzás káros az egészségemre, le is akarok róla szokni, de amikor nem gyújtok rá egy jó ideje, mindig erős kísértést érzek, hogy elszívjak egy szál cigarettát.<sup>3</sup> A preferenciáim nem változtak, továbbra is le akarok szokni a dohányzásról, viszont minél régebben nem gyújtottam rá, annál inkább rövid távú érdekeim fognak vezérelni a dohányzással kapcsolatban, azaz minél hamarabb rá szeretnék gyújtani, hogy kielégítsem hirtelen támadt vágyamat. Az akaratgyengeséggel kapcsolatban annyi azonban itt is elmondható, hogy amennyiben létezik – márpedig erre utal a rengeteg példa is, melyeket könnyűszerrel találhatunk életünk során –, annyiban jó példája annak, hogy az emberek nem szükségképpen cselekednek racionálisan, még akkor sem, ha tudják, hogy mi lenne az. Hát még akkor, ha nem is tudják, hogy mi a racionális lépés abban a helyzetben.

## I.

Mit nevezhetünk racionalitásnak? Azzal kapcsolatban, hogy a racionalitásnak hány fajtája és milyen típusai vannak, nincs egyetértés a különböző szerzők között, csak abban egyeznek meg mindannyian, hogy egynél több értelemben használhatjuk a fogalmat, illetve abban, hogy a racionalitás többféle jelentése zavart okoz a tudományos vizsgálódásokban. Ennek megfelelően Lukes a racionalitás többféle fogalmát különbözteti meg (LUKES 1994). Egyrészt univerzális és kontextusfüggő racionalitást különböztet meg annak alapján, hogy az adott cselekvés racionalitásának magyarázata milyen mértékben függ az adott körülményektől, vagyis a magyarázat mennyiben támaszkodik univerzális tényekre, illetve egyedi körülményekre. Másrészt megkülönbözteti a hitekkel és a cselekedetekkel kapcsolatos racionalitást. Az előbbiekkal kapcsolatban öt kritériumot sorol fel, amikor a *hitek irracionalitásáról* beszélhetünk, ha azok illogikusak, abszurdak, hamisak, szituacionálisan specifikusak vagy *ad hoc* módon keletkeztek, és ha fenntartásuk indokoltsága valamilyen tekintetben hiányosnak tűnik. A *cselekedetek* kapcsán szintén öt kritériumot sorol fel, amikor ezek *racionalitásáról* beszélhetünk: (1) a cselekedet a célracionális értelmében racionális; (2) abban az értelemben racionális, amelyben egy cselekvés maximálisan racionálisnak mondott, ha a leghatékonyabb eszközök elfogadottak a cél elérésére; (3) abban az érte-

<sup>3</sup> Tekintsünk el a példa esetén a fiziológiai kényszertől, a nikotinfüggőségtől, s maradjunk csak a szokások terén. A példát Elstertől kölcsönöztem, vö. ELSTER 1997, 44.

lemben, melyben az eszközök a leghatékonyabbnak ítéltettek a cselekvő által; (4) abban az értelemben, melyben egy cselekedet ténylegesen hozzájárul a cselekvő hosszú távú céljaihoz; (5) végül abban az értelemben, melyben a cselekvő céljai azok, melyek valóban az övé kellenek, hogy legyenek (LUKES 1994, 292).

Follesdal ezzel szemben a racionalitás négy fajtáját különbözteti meg, melyek kapcsolatban állhatnak a cselekedetek értelmezésével és magyarázatával (FOLLESDAL 1994, 299–310). Az első szerint a racionalitás tulajdonképpen logikai konzisztencia. Ez megkívánja, hogy egy adott személy hitei logikailag konzisztensek legyenek egymással. E nézet lenne a legtágabban vett racionalitásfogalom, hiszen az egyén bármi- ben hihet, ezt nem kell alátámasztania semmivel, a lényeg, hogy ne keveredjen ellentmondásba saját magával. A második fajtája a racionalitásnak ennél jóval szűkebb értelmezésű. Ez ugyanis megkívánja, hogy hiteinket alátámasszák a rendelkezésre álló bizonyítékok. Ezt nevezi Follesdal a hitek jól megalapozottságán nyugvó racionalitásnak, de nevezhetjük episztemológiai értelemben vett racionalitásnak is. A harmadik fajta racionalitást az értékek jól megalapozottságának, vagy erkölcsi értelemben vett racionalitásnak nevezhetjük. Többen ugyan azt tartják, hogy míg választhatunk azon eszközök között, melyek többé-kevésbé racionális módon a cél felé vezethetnek bennünket, addig nincs olyan racionalitásfogalom, mely a célok értékelésére alkalmazható lenne. Follesdal ellenben úgy véli, hogy megfontolásaink és normatív ítéleteink is lehetnek többé-kevésbé racionálisak és racionális módon többé-kevésbé megalapozhatók. Erre példaként az átgondolás egyensúlyának módszerét hozza fel (vö. RAWLS 1997, 41–42; GOODMAN 1955, 65–68). A negyedik keret, melyen belül a szerző szerint a racionalitás tárgyalható, a döntéelmélet, vagy pragmatikai értelemben vett racionalitás. Eszerint a cselekedet egy-két lépésből álló folyamat eredménye. Először fontoló- ra vesszük, hogy melyek azok a cselekedetsorozatok, amelyek lehetségesek szá- munkra az adott szituációban. A következő lépés pedig az elképzelt alternatívák mérlegelése és a közöttük való választás. Az összehasonlításkor számításba vesszük hiteinket a különböző következmények valószínűségéről, illetve azokat az értékeket, melyeket ezekhez a következményekhez rendelünk.

Amiért van szükség arra, hogy a cselekvés racionalitásának fogalmát a lehető leg- pontosabban körülhatároljuk? A válasz nem a cselekedetben, hanem a magyarázat- ban rejlik. Ahhoz, hogy megértsük valakinek a cselekedeteit, ismernünk kell a hiteit és vágyait, melyeken cselekvése nyugszik. Mivel pedig nincs közvetlen hozzáférésünk a cselekvő hiteihez és vágyaihoz – ami a legegyszerűbb módja lenne ezek megfigyelé- sének –, ezért tetteiből kell ezeket kikalkulálnunk. Ezen a ponton lép be a racionalitás fogalma. Ugyanis azon az alapon próbáljuk a cselekvő személy hiteit és vágyait meg- érteni, hogy a személyt, illetve cselekedeteit racionálisnak gondoljuk. Ezt mintegy ál- landó premisszaként feltételezzük minden egyes magyarázatkor, függetlenül attól, hogy maga a cselekvő mennyiben volt tisztában saját indítékaival, illetőleg egyáltalán mennyiben cselekedett tudatos tervezés alapján. A racionalitás feltételezése tehát sa- játságosan a magyarázat fogalmához és magához a magyarázathoz kapcsolódik. Ma- guknak a cselekedeteknek kapcsán nincs értelme racionalitásról beszélni, kivéve né- hány elszigetelt esetet.<sup>4</sup> Mikor cselekszünk, nem az a lényeges, hogy mennyiben lesz

<sup>4</sup> Bár ahhoz, hogy egyáltalán cselekedetről beszélhessünk, már szükséges a racionalitás, hiszen ezáltal külön- böztethető meg például a kacsintás a szem rángásától (tikkelés). A továbbiakban a „cselekvések racionalitása” kifejezésben nem erről a racionalitásról lesz szó.

racionalis a választásunk, hanem az, hogy a magunk elé tűzött célt a lehető legjobban elérjük, akár racionálisan cselekszünk, akár nem. Ebben az esetben csak akkor beszélhetünk racionalitásról a cselekvés szempontjából, ha a racionalitás fogalma a hasznosság fogalmát jelenti. Ellenben azt láttuk, hogy a racionalitás nem kizárólag valamiféle hasznosságot takar.

Még néhány fontosabb megjegyzést tennék a cselekedetek megfigyelhetőségével kapcsolatban, mielőtt továbbmennék a kérdés vizsgálatával. A közgazdászok körében hosszú ideig népszerű volt az a nézet, hogy az emberek hitei és értékei meghatározásának egyetlen módja, hogy megvizsgáljuk a cselekvő tényleges döntéseit (FOLLESDAL 1994, 304–305). Ezt nevezték a felfedett preferenciák tanulmányozásának. Ám nem vették észre azt, hogy ez a módszer körben forgáshoz vezet, hiszen egy személy döntéseit azáltal magyarázzuk meg, hogy hiteihez és értékeihez fordulunk, és ugyanakkor hiteket és értékeket tulajdonítunk neki a döntései alapján. De szerezhetünk máshonnan is információkat a cselekvő hiteiről, nemcsak a döntéseiből. Ki lehet kérdezni az illetőt vágyairól, de ez sem a legjobb megoldás. Először is, nem mindig bízhatunk meg abban, amit valaki mond. Másrészt hazudhat valaki önmagának is, ábrándokat kergethet, amit valójában nem is tenne, ha tisztában lenne saját vágyaival. Végezetül – s talán ez a legfontosabb –, az az információ, melyet egy személytől kaphatunk azáltal, hogy megkérdezzük, alapvetően a viselkedésén alapul, mégpedig nyelvi viselkedésén (vö. FOLLESDAL 1994, 305). Míg a cselekvés ugyanis a hiteken és a vágyakon nyugszik, addig a beszéd-megnyilvánulás a cselekvő hitein és a szavak jelentésén. Persze megszoríthatjuk ezt annyiban, hogy azoknak a hiteknek, melyeken egy személy cselekedete nyugszik, illeszkedniük kell azokhoz a hitekhez, melyeket akkor tulajdonítunk neki, amikor megpróbáljuk értelmezni azt, amit mond. Az mindenestre tisztán látható, hogy nincs egyfajta külső rendszerünk, mely alapján biztosan ítélnénk meg valaki hiteit és vágyait. Tehát a hitek és a vágyak valamelyike számunkra hiányozni fog – ami alapján biztos tudást alakíthatnánk ki ezekről –, ugyanis nem egy meghatározott módon vannak ezek jelen. Egyrésztől ontológiai meghatározottságként, másrésztől pedig jelentéselméleti meghatározottságként. Magyarázatkor – illetve, amikor valakit kikérdezzük hiteiről és vágyairól – e kettőnek kell összhangban lennie.

Viszont, ha a cselekvés nem feltétlenül racionális – pontosabban csupán többé-kevésbé racionális –, akkor felmerül a kérdés, mennyi racionalitást kell feltételeznünk ahhoz, hogy a cselekvés magyarázata megálljon a saját lábán. A rövid választ úgy fogalmazhatnánk meg, miszerint eleget ahhoz, hogy értelmesen lehessen használni a hit, vágy stb. fogalmakat. Egyetérthetünk Davidsonnal abban, hogy a racionalitás konstitutív a hitek, vágyak és cselekedetek szempontjából (ld. többek között DAVIDSON 1994, 79–89). A cselekedet magyarázata és az interpretáció megkívánja egy premissza használatát, mely szerint a cselekvő racionális. Azt feltételezni, hogy egy ember racionális, elválaszthatatlan más hipotézisektől, melyeket az emberekről teszünk, nevezetesen, hogy vannak hiteik, vágyaik, értékeik stb. Viszont azt is látnunk kell, hogy az ember nem tökéletesen racionális. Ahhoz tehát, hogy megértsük egy adott személy viselkedését, meg kell próbálnunk annyira racionálisnak tekinteni, amennyire csak lehetséges. Ezt úgy kell megtenni, hogy amikor propozicionális attitűdöket tulajdonítunk egy személynek, ne próbáljuk meg maximalizálni a racionalitását, vagy egyeztetni a mienkkel, hanem támaszkodjunk az adott egyén személyes ismereteire, háttértudására, illetve arra, ezek hogyan formálódhattak a különböző tényezők hatásai alatt. Az ember nem mindig racionális, és nem szükséges mindig, bármibe kerüljön is

ez, racionálisnak tartanunk. Inkább olyannak kell feltételezni, aki mindig hajlamos lesz arra, hogy cselekvéseinek módjait a racionalitás irányában javítsa ki. Ebből következik, hogy az ember a racionalitással olyan fajta módon rendelkezik, mint egy másodrendű diszpozícióval, mely szerint, ha a cselekvő tudatára ébred cselekvése irracionálisának, akkor igyekezni fog hiteit, attitűdjeit és cselekvéseit oly módon megváltoztatni, amely racionálisabbá teszi ezeket. Az emberre tehát nem a racionalitás, hanem inkább a racionalitás irányába történő változás a jellemző.

## II.

A cselekvések elemzését a racionalitás egy mindennaposabb felfogásával kezdem. Ez nem más lenne, minthogy a racionalitás valamilyen ésszerűséget, logikát takar. Meglehetősen nehéz feladat annak megítélése, hogy egy cselekvés racionális-e, bár távolról igen egyszerűnek tűnhet. Nézzünk meg először is egy példát, mely megvilágítja e nehézségeket. Valaki szándékosan és akarattal megkerül egy falhoz támasztott létrát, mert úgy tartja, hogy ha átsétál alatta, az balszerencsét hoz rá. Mármost, nevezhető-e ez a cselekedet racionálisnak, vagy inkább irracionálisnak tekintendő?<sup>5</sup>

A babonás cselekedeteknél hajlunk arra, hogy irracionálisnak tekintsük ezeket, pusztán azért, mert a mögöttük álló hiedelemviláguk – melyek alapján a bennük hívó emberek véghezviszik a cselekedeteket – ellenkezik tudományos ismereteinkkel. A létra alatt átmenni nem jelent különösebb veszélyt, kivéve, ha óvatlanul mozgunk, meglökjük a létrát, és az a fejünkre esik. Ezzel szemben a babonás hit valamilyen ok-sági összefüggést lát ott, ahol mi nem. De ha ilyen egyszerű lenne a kérdés, nem hoztam volna fel ezt a példát. Ugyanis éppen azt szeretném bemutatni, hogy az ilyen és efféle cselekedetek – így többek között a babonán alapulók is – racionálisnak tekinthetők a cselekvő *egyén* szempontjából.<sup>6</sup> Előbb azonban tennék egy kitérőt az olyan válszok felé, melyek az irracionálisnak titulált hiteket kísérelik meg értelmezni.

Lukes véleménye szerint öt olyan álláspont létezik, melyekből kiindulva antropológusok és filozófusok választ keresnek a primitív mágikus és vallási hitekkel – vagyis a számunkra első látásra irracionálisnak tűnő hitvilágokkal – kapcsolatban (LUKES 1994, 285–292.). Az első válasz szerint a primitív vallásban és mágiában létező hitek irracionálisnak csak látszólagos, de valójában ezek nem konstituálnak problémát, mivel e hiteket szimbolikus jelenségekként magyarázhatjuk. A második álláspont szerint, melyet legmarkánsabban Elsdon Best képvisel, vannak bizonyos kritériumok, melyek egyaránt alkalmazhatók a primitív és a modern hitekre is, ám e kritériumok alapján a primitív hiteket még mindig érthetetleneknek tartjuk. A harmadik válasz azt a hipotézist tartalmazza, miszerint a primitív mágikus hitek tulajdonképpen jelenségekre adott magyarázatok. A primitív hitek ugyanúgy jelenségeket próbálnak magyarázni, mint a tudomány – vannak tudományos próbálkozások, pl. megfigyelés –, de ezek valahol elcsúsznak és eltérnek a tudománytól. Ez a hipotézis magában foglalja azt az állítást,

<sup>5</sup> Itt jegyzem meg, hogy ez felveti az eddig tárgyalt problémát is, a cselekvés és ennek magyarázata közti viszonyt. Könnyen belátható e példából ugyanis, hogy egy cselekvésnek nem kell feltétlenül racionálisnak lennie ahhoz, hogy a magyarázatban racionálissá tegyünk. A magyarázat részleteiről szoltam az előző részben, így erre a továbbiakban nem térek ki, ehelyett inkább a cselekvéseket vizsgálom meg közelebbről, hogy racionalitásuk és a magyarázatokban lévő racionalitás közti kapcsolatot megvilágítsam.

<sup>6</sup> Azonban, amennyiben adottnak vesszük a hiteit, nem csak a cselekvő szempontjából racionális a cselekvés.

hogy ezek a magyarázatok kielégítik a racionalitás bizonyos kritériumait, viszont többé-kevésbé tévesek és sikertelenek a tudomány kánonjával szemben. Eme álláspont fő képviselőinek Taylort, Frazert (ld. többek között FRAZER 1994) és Robin Hortont tekinti Lukes. Szerinte e szerzők véleménye a primitív hitről egyidejűleg racionalisztikus és lekicsinylő. Tehát ez a válasz egy adott racionális kritérium alkalmazását foglalja magában az első látásra irracionálisnak tűnő hitek számára. Így racionálisnak tekinti ezeket módszerüket, céljukat és formájukat tekintve, ellenben irracionálisnak szemléli őket tartalmukra nézve. A negyedik Lévy-Bruhl válasza, aki hangsúlyozza a különbséget a hitek tartalmának két fajtája – a tudományos gondolkodásra jellemző és a primitív társadalmakra jellemző – között. Eszerint a primitív hitek abban az értelemben misztikusak, hogy olyan erők, hatások mellett kötelezik el magukat, melyek nem érzékelhetők, ám mégis reálisak. Ezeket a hiteket „prelogikusnak” és „misztikusnak” tekinti Lévy-Bruhl, mivel például logikájuk szerint nem kényszerítettek arra, hogy elkerüljék a kontradikciókat (LUKES 1994, 289). De ugyanakkor fenntartja azt is, hogy a primitív misztikus és prelogikus vallási hitek a mi mércénk szerint irracionálisak ugyan, de más standardok szerint, mint reális és logikus jelenségekről beszélhetünk róluk. Vagyis röviden a tudományos és a primitív gondolkodás másról szól, és a kettő teljességgel összemérhetetlen. Az ötödik válasz szerint van lehetőség annak feltételezésére, hogy a látszólag irracionális primitív hitrendszerek racionálisnak interpretálhatók. E nézetet legmarkánsabban Winch képviseli (WINCH 1988; WINCH 1970). Szerinte, amikor látszólag irracionális hitrendszerekkel kerülünk szembe egy primitív társadalomban, akkor kontextuálisan adott kritériumokat kell keresni, amelyek alapján a primitív hiteket racionálisnak értelmezhetjük. Vagyis a kontextusfüggő racionalitás azt állítja, hogy egy adott társadalom primitív hiteit racionálisnak magyarázhatjuk az adott társadalom keretein belül, mivel ezek azok a kritériumok, melyek a racionalitás megállapításához szükségesek.

Amennyiben elfogadjuk Lukes felosztását arra vonatkozóan, hogy milyen válaszlehetőségek állnak a filozófusok és az antropológusok előtt, amikor primitív misztikus hiteket és vallásokat magyaráznak a tudomány szemszögéből, akkor a most következő cselekvésemélet leginkább a legutolsó válasz keretei között értelmezhető. A cselekvések racionalitása elsősorban kontextusfüggő, míg a racionalitás univerzalitása alapvetően a magyarázatokra jellemző azáltal, hogy minden cselekedetet a racionalitás szemszögéből ítélünk meg. Azt viszont, hogy melyik kontextusba helyezzük bele a cselekedetet, nem a racionalitás dönti el. Épp ellenkezőleg: az adott környezet, szituáció fogja a cselekvést meghatározni, s mikor a racionalitás szemszögéből magyarázunk, akkor az elsődleges feladat ennek a kontextusnak a felderítése. Nézzük meg ezt az eljárást részletesen.

Közhelynek számít, hogy az emberek cselekedeteikkel különböző céljaikat akarják megvalósítani. Ennek elérése érdekében igyekeznek az adott információk alapján a lehető legjobban cselekedni. Ahhoz, hogy ezt a kijelentést értelmezni tudjuk, három dolgot kell megvizsgáljunk. Az első az információs alap fogalma, a második a cselekvés objektivációja, míg a harmadik az, hogyan viszonyul ezekhez a racionalitás fogalma (HEMPEL 1965).

Kezdjük tehát az információs alappal. Egy választásnál figyelembe kell venni minden lehetséges információt, mely az adott körülményben elérhető. Ez adja a döntés empirikus alapját, ahol valójában nem is az empirikus tények szerepelnek, hanem az, hogy mely információk *elérhető*k tényként a döntéshozó számára. Ebből következően

egy döntés lehet racionális akkor is, ha azok az információk, melyek alapján meghozták őket, hiányosak vagy eltérnek a valóságtól. Felmerül viszont a kérdés, hogy ha a racionális cselekvések alapjának – az információs alaptól származó hiteknek – nem kell igaznak lenniük, hiszen hihetünk olyan dolgokban, melyek valójában nem igazak, akkor legalább jó indokok kellene ahhoz, hogy igaznak fogadjuk el őket. Ha tehát a döntéshozónak jó indokai vannak arra, hogy elfogadja az információs alapot, akkor racionálisnak tekinthető-e a cselekedete? Ezt inkább hajlunk elfogadni azzal az indoklással, hogy itt korlátozott értelemben vett racionalitásról beszélünk.<sup>7</sup> Ellentmond ennek az, hogy egy cselekvés magyarázatához nem szükséges ismernünk a cselekvő hiteit. Ha mégis ismerjük ezeket, akkor sem szükségszerűen kell elfogadnunk, hogy igazak. A babonás cselekedeteket elemezhetjük oly módon, hogy közben mi magunk nem fogadjuk el a babonákat. A cselekvő „jó indokait” viszont ebben az esetben is el kell fogadni, pontosabban fel kell térképezni, máskülönben a cselekedetét értelmetlennek nyilváníthatjuk.

A cselekvés objektivációjának tárgyalásakor vegyük a legegyszerűbb esetet, a szándékolt cselekvést, mely egy végső, kívánt állapotot idéz elő. Ekkor a cselekvő személy a cselekedet kiválasztásánál kizár egy sor olyan alternatívát, melyeket alapvetően elutasít, mert például megszegnek bizonyos kényszerítő feltételeket, mint amilyen a moralitás vagy a törvények. A cselekvő anélkül akarja elérni a végcél, hogy ezeket a kényszerítő feltételeket megszegné, azaz egy cselekedetet a cselekvés objektivációjának tekintetében a szándékolt végcél vagy végcélok és a kényszerítő normák együttes eredője határozza meg. Ha elfogadunk egy végcél, vagy normát, az előbb felvetett „jó indok” fogalma értelmetlenné válik, mivel egy cselekvés racionalitását ekkor csupán szigorúan relatív értelemben értelmezhetjük, mintegy alkalmasságként vagy az adott információk egy bizonyos megítéléseként, melyek a specifikus tárgy véghezvitelét befolyásolják.

Mit jelent viszont ez az alkalmasság, mely a cselekvés objektivációjának racionalitását bizonyos fokig meghatározza? Hogyan cselekedünk egyszerű döntési helyzetekben, olyankor, mikor adott egy konkrét végcél és a kényszerítő normák jól behatárolt csoportja? Ha az információs alap tartalmazza a lehetséges cselekedetek erényeinek általános törvényeit, melyek arra köteleznek, hogy véghezvigyük a cselekedet teljes objektivációját – melyet a szándékolt végcél és a kényszerítő normák együttes csoportja határoz meg –, akkor az így adott lehetséges cselekedetek közül bármelyiket racionálisnak vehetjük az adott kontextusban. Abban az esetben, ha az információs alap nem zár ki egyetlen lehetséges cselekedetet sem, és több egyforma esélyű cselekedet is lehetséges, melyek között egyforma eséllyel választhatunk, akkor még mindig kijelölhetjük a különböző lehetséges cselekedetek sikerességének numerikus valószínűségét. Ebben az esetben közülük bármelyik lehetséges cselekedetet racionálisnak számíthatjuk a teljes sikeresség esélyével, s ekkor a racionális döntés egyetlen feltétele, hogy a választott alternatíva értékét nem haladhatja meg egyetlen más alternatíva értéke sem.

De mi a helyzet abban az esetben, amikor a javasolt cselekvés objektivációja nem valósítja meg tökéletesen a specifikus végcél? Gondolok itt azokra az esetekre – és

<sup>7</sup> Itt abban az értelemben használom a korlátozott értelemben vett racionalitás fogalmát, miszerint a cselekvés maga racionális ugyan, de nem olyan mértékben, mintha mi magunk is elfogadnánk vagy igaznak vélnénk az információs alapot.

a hétköznapi életben inkább ezek fordulnak elő gyakrabban –, mikor a cél elérhető ugyan, de a lehetséges információk azt mutatják, hogy számos alternatív út van, és mindegyikhez különböző mellék- és utóhatások csoportja tartozik, melyek nem szerkesztési részek a cselekedetnek. A mellékhatások közül néhányat kívánatosnak látunk, néhányat nem. A teljes célt ilyen döntési helyzetekben ezen utóhatásokkal együtt kell – pontosabban kellene, ha tudnánk – ábrázolni és figyelembe venni. Azaz, ezekben az esetekben nem csak a kívánatos végcélok pusztán leírásából indulunk ki, hanem a különböző teljes kimenetek – amelyek tartalmazzák a mellék- és utóhatásokat – relatív kívánatosságának részletezéséből, melyek a lehetséges cselekvési folyamatokból erednek. A döntéshozás matematikai elmélete pontos számokkal fejezi ki ezeknek a különböző relatív kimeneteknek a hasznosságát.

Meg kell jegyezni azonban, hogy a relatív kimeneteknek – a cselekedet közvetlen hatásainak – a hasznossága nem minden esetben határozza meg a döntés kimenetelét, azt, hogy a döntéshozó mely kimenetet fogja előnyben részesíteni, még akkor sem, ha racionálisan cselekszik és gondolkodik. Ha ugyanis racionálisan cselekszik, akkor várható hasznának maximalizálására törekszik (egyszerűsítsük most le erre a racionalitás kritériumát), oly módon, hogy ebben cselekedetének minden lehetséges mellék- és utóhatása benne foglaltatik. Azaz a racionális cselekvő – a racionalitás előbb meghatározott kritériuma alapján – döntése előtt megvizsgálja a lehetséges cselekedeteket, ezek mellék- és utóhatásait, és végül amellettt dönt, amelyikről úgy ítéli meg, hogy hasznát a lehető legnagyobb mértékben maximalizálja. Vagyis egy cselekedet akkor válik racionálissá, ha a teljes kimenet várható hasznossága maximális olyan módon, hogy az alternatív cselekedetek várható haszna nem múlja felül ezt. Ez vezet az „egyet hátra, kettőt előre” stratégiához is, mely csak az idő függvényében vizsgálható. S hogy ezt miért tartom racionálisabbnak, mint az olyan cselekedeteket, melyek az azonnali kielégülést preferálják, nem törődve a későbbiekkel? A válasz egyszerű. Gondoljunk csak egy olyan emberre, aki ma minden élelmét felfalja, holott tudja, hogy jó ideig nem kap új táplálékot. Ebben az esetben sokkal racionálisabbnak – ha nem egyedül racionálisnak – tartjuk, ha valaki számol a jövőjével.<sup>8</sup>

Eddig a tökéletes – vagy teljes – információban hozott döntésekről beszéltem, melyben adott egy tökéletes háttérismeret, más szóval teljes informáltság, valamint egy tökéletes preferencia-sorrend – vagyis az egyén a saját preferenciáival teljes mértékben tisztában van, és ismeri ezek számára alkotott rangsorát –, és végül tökéletes belső számítási készség, mely révén a döntéshozó képes preferenciáit rangsorolni (HOLLIS 1994, 116). De ebből a rövid felsorolásból is kitűnik, hogy ilyen döntéshelyzet csak nagyon ritkán adódik az ember életében, ha egyáltalán adódik. Mikor például a közértben két, jól ismert konzerv között kell választanom, s ismerem vágyaimat, s azt, hogy melyik konzerv milyen mértékben enyhíti éhségemet, ebben az esetben talán beszélhetünk tökéletes informáltságban hozott döntésről. Bár ellenvetésként itt is felhozható az, hogy ez esetben sem ismerünk minden egyes részletet – hiszen lehet, hogy az egyik

<sup>8</sup> Bár az ehhez hasonló esetekben gyakran az akaratgyengeség is szerepet játszik, ahogy azt már láttuk, az „egyet hátra, kettőt előre” stratégiánál mégsem pusztán ennek elkerüléséről van szó. Itt azt az esetet vettem szemügyre, amikor valaki döntései meghozatalánál számol a jövővel, és hosszú távú vágyait részesíti előnyben a rövid távúakkal szemben. Az akrázia esetében azonban előbb a döntéshozó személy elhatározza magát e cselekvés mellett, majd mégis másképpen cselekszik. Látható, hogy az akaratgyengeség lényegében különbözik a rövid távú vágykielégítéstől, hiszen ez utóbbi akár racionális is lehet egy bizonyos mértékben, míg az előbbi még a cselekvő saját véleménye szerint is inkább irracionális cselekedet.

konzervnek 5 százalékkal magasabb a zsírtartalma. Ezen információk viszont a döntés szempontjából gyakran elhanyagolható részleteket tartalmaznak, melyekkel számolni már túlságos körültekintés lenne. Ha ugyanis minden egyes esetben minden információnak utánajárnánk, akkor már-már döntésképtelen helyzetbe kerülnénk, ráadásul háttér-információink alapján erre nincs is szükség. Ha mégis úgy érezzük, hogy igen, de minden információt mégsem szerezhethetünk meg, akkor beszélünk hiányos informáltságban hozott döntésekről.

A hiányos informáltságban hozott döntés egy fajtája nem a megszerezhető információk mennyiségét kevesli a döntés szempontjából – ahogy azt fentebb láttuk –, hanem a lehetséges kimenetek eredménye bizonytalan a döntés meghozásának pillanatában. Ez a bizonytalanságban hozott döntés, mikor az adott információs bázis megmutatja a különböző cselekvési lehetőségeket, és részletezi mindezek feltételeit együttesen kimerítő lehetséges kimeneteket, és bár nem jelöl ki egyetlen lehetőséget közülük, de minden lehetséges kimenetnél feltételezi, hogy megállapítható a hasznossága. Hogy mire gondolok, azt jól megvilágítja az alábbi példa, melyet Hempeltől kölcsönöztem (HEMPEL 1965, 466–467). Vegyünk négy golyót, melyek mindegyike más-más anyagból készült. Az egyik platinából, a másik aranyból, a harmadik ezüsből, míg az utolsó ólomból. Az értékük 1:10:100:1000 arányban viszonyul egymáshoz, a legértékesebb a platina, aztán az arany, az ezüst, végül a legértékeltenebb az ólom. A golyók súlya, nagysága és tapintása megegyezik. A golyókat rakjuk két urnába, az egyikbe a platinát és az ólmot, a másikba pedig az aranyat és az ezüstöt. Ezután megkérünk valakit, hogy húzzon az urnák egyikéből, és a kihúzott golyó értékét megkapja. Mit racionális ilyen esetben tenni? Húzhat az illető abból az urnából, melyben az arany és az ezüst van, ekkor szerencsés esetben az arany értékét kapja meg, szerencsétlenebb esetben az ezüstét. Húzhat viszont a másik urnából is, ekkor szerencsésebb esetben az arany értékének tízszeresét érő platinát húzza, szerencsétlenebb esetben viszont az értéktelen ólmot.

Bármilyen meglepőnek tűnik, mégis mind a két urnából való húzás racionális cselekedetnek minősül. Ugyanis több racionális cselekedet közül választhatunk, vérmérsékletünkötől függően. A pesszimistább esetben az úgynevezett maximin szabály alapján járunk el, amikor a minimális haszon maximalizálása a célunk, azaz a választott cselekedet legrosszabb lehetséges kimenete is jobb, vagy legalább olyan jó, mint az összes többi cselekedet legrosszabb kimenete. Vagyis a számunkra kedvezőtlen lehetőségek közül a legjobb választása, amivel veszteségeinket csökkentjük minimálisra. Példánkban e szabály alapján az aranyat és ezüstöt tartalmazó urnából kell húzni, hiszen rosszabb esetben is – ha az ezüstöt húzzuk – jobban járunk, mintha ugyanez fordulna elő a másik urnánál, ahol az ólmot húzzuk. Optimistább esetben viszont a maximax szabály alapján járhatunk el, mikor azt a lehetőséget választjuk, amelyik a lehető legtöbb hasznot hajtja számunkra. A fenti példában tehát a platinát és ólmot tartalmazó urnából húzunk e szabály alapján, hiszen a legjobb esetben nagyobb haszonhoz jutunk így, mintha a másik urnából húznánk. Látható tehát, hogy két, egymástól teljesen eltérő választási lehetőség egyformán racionális cselekedethez vezet. Egyben cáfolja azt is, hogy racionálisan az adott lehetőségek közül csak egy cselekedetet lehet végrehajtani, minden más cselekedet pedig irracionális lenne. Jól látható ebben a példában az is, amiről az írásom elején beszéltem, miszerint egy cselekedet racionalitását nem egy külső szemlélő határozza meg, hanem maga a cselekvő, mikor bizonyos szabályt követ. Ha ugyanis valaki egy adott cselekvési szabály mellett kötelezi el magát – mivel vélemény-

nye szerint ez növeli legjobban a hasznát –, s ha e szabály szerint is cselekszik, akkor racionálisnak is nevezhető. Ellenben nem neveznénk racionálisnak azt, aki elkötelezi magát egy szabály mellett, azonban másként cselekszik. Ha a maximin szabályt részesíti előnyben, mintegy biztonsági játékot játszva, akkor irracionális a platina-ólom urnából húznia, hiszen pont ellentétes módon szándékozta hasznát maximalizálni, illetve veszteségeit minimalizálni. Ekkor, ha nincsenek észérvei tettének megváltoztatására, ő maga sem tarthatja saját viselkedését racionálisnak.

Az eddigiekből látható tehát, hogy egy cselekvés racionalitását nem a célok befolyásolják, hiszen azok adottak – a döntéshozónak a saját hasznának a maximalizálása a célja –, hanem inkább a vérmérséklet, a merészség. Mit értek ez alatt? Az egyéni cselekvések a cselekvő szempontjából többé-kevésbé racionálisak, hiszen az egyén általában tud felhozni érveket, szabályokat, melyek vonalán cselekedetét végrehajtja. Azonban azt meg kell jegyezni, hogy a racionalitás fogalma az egyéni cselekedeteknél korántsem mindig ugyanazt jelenti. Egy cselekedetet nem ítélnénk meg úgy, hogy vagy van benne racionalitás, vagy nincs, hanem az emberek többé-kevésbé racionálisan cselekednek, emócióik általában bizonyos fokig befolyásolják döntéseiket, és ezáltal cselekedeteiket is. Nem lehet azt mondani, hogy valaki racionálisan ezt és ezt teszi, míg nem racionálisan amazt. Mint az előbb is láttuk, vannak esetek, mikor több cselekedet is racionális, s azt, hogy melyik járt az egyén számára több haszonnal, csak abban az esetben tudhatjuk meg, ha már ismerjük cselekedetei következményeit, sőt nagyon gyakran még ekkor sem, s csak hipotéziseink lehetnek. A racionalitás nem jelent tehát kizárólagosságot, sőt döntéseinkhez még csak támpontot sem nyújt. Miért fontos erről beszélni egy cselekvésemélet tárgyalásakor? A válasz egyszerű: mert a cselekedetek általában racionálisak, vagy legalábbis magyarázataiknál próbálunk racionális alapot keresni, mintha ez egy híd lenne, mely két ember cselekvéseit, döntéseit egybekapcsolja. Racionálisan próbáljuk megérteni a nem racionális cselekedeteiket is, sokszor még a legösztönösebb tettekben is értelmet keresünk.

Végezetül foglaljuk össze, hogy az eddig felvázolt cselekvésemélet alapján hogyan magyarázható meg az írás elején megfogalmazott példa a babonás viselkedésről. Adott egy bizonyos szituáció, melyben az egyénnek döntenie kell arról, hogyan fog cselekedni. Az egyén olyan hittel rendelkezik, miszerint, ha átmegy a létra alatt, akkor balszerencse éri, s e kettő egymással ok-okozati kapcsolatban áll. E hitét vagy a tapasztalat, vagy mások elbeszélései, vagy mindkettő közösen alakította ki, mindenestre feltételezhető, hogy „jó indoka” van ezt hinni. Az egyén célja, hogy maximalizálja nyereségét és minimalizálja veszteségeit. Mármint, ennek érdekében el kíván kerülni minden olyan cselekedetet, melyek számára a későbbiekben balszerencsét hozhatnak.<sup>9</sup> Ezen ismérveket figyelembe véve az egyén úgy fog dönteni, hogy még mindig jobban megéri neki egy kis kerülőt tenni, mint balszerencsét hozni a saját fejére. Adott tehát az információs alap, mellyel egy adott cselekvés mellett kötelezi el magát a cselekvő. A cselekvés objektivációját megvizsgálva arra a megállapításra jutunk, hogy nem lépnek fel kényszerítő normák, melyek megakadályoznák ezt a cselekvést – hiszen a babonára vonatkozóan nincsenek törvények vagy erkölcsi szabályok – tehát az objektiváció teljes lehet. A babonás résztvevő tehát akkor cselekszik a legracionálisabban, ha megkerüli a falhoz támasztott létrát, akár elkerüli ily módon a bajt, akár

<sup>9</sup> Itt szükséges megjegyezni, hogy maga a balszerencse is, mint olyan, fiktív dolog, amiben az egyén vagy hisz, vagy nem. Ha babonás, akkor valószínűleg ebben is hinni fog.

nem. Ha ugyanis valaki kijelentené, hogy ő babonás és hisz abban, hogy létra alatt átmenni balszerencsét hoz rá, azonban egy ilyen szituációban mégis nyugodtan átsétál alatta, akkor azt feltételeznénk, hogy hazudott, és valójában nem hisz a babonákban. Ha megerősítené, hogy hisz, akkor viszont azt kell feltételeznünk: nem vette észre a falhoz támasztott létrát. És ha azt is tudjuk, hogy látta ezt, akkor irracionálisnak minősítenénk tettét, mindaddig, míg jobb magyarázatot nem találunk.

De mi a helyzet abban az esetben, ha a kényszerítő normák kizárják az elfogadott legjobb cselekedetet? Az illető például mélyen vallásos személyiség, s mint ilyen, „hivatalból” elutasít minden babonát, ellenben mégis hisz benne, bár tisztában van a babona elleni érvekkel, és ennek „irracionalizmusával” is. Ekkor nem mehet át a létra alatt – mert ez balszerencsét hozna rá –, de ki sem kerülheti nyíltan, mivel akkor mások nyilvánítanak babonásnak, amit szintén el akar kerülni. Cselekedete attól fog függeni ezek után, hogy melyik kényszert érzi erősebbnek. Ha annyira fél a balszerencsétől, hogy ezért képes akár gúny céltáblájává is kitenni magát, akkor megkerüli a létrát. Ha viszont a közösség megbecsülését többre értékeli, akkor vállalva a „veszélyt”, átmegegy a létra alatt – közben persze magában arra gondol, mekkora áldozatot hozott a köz nyomásának engedve. A legvalószínűbb azonban, hogy megpróbál olyan cselekedetet keresni, mely mindkét normának eleget tesz – például úgy tesz, mintha csak pusztán véletlen folytán kerülné meg a létrát. És talán ekkor cselekszik a legracionálisabban.

#### IRODALOM

- DAVIDSON, Donald 1993. Az irracionális paradoxonai. In Szummer Csaba – Erős Ferenc (szerk.): *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Budapest, Cserépfalvi. 159–180.
- DAVIDSON, Donald 1994. Psychology as Philosophy. In Martin, Michael – McIntyre, Lee C. (eds.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press. 79–89.
- ELSTER, Jon 1997. *A társadalom fogaskerekei*. Budapest, Osiris.
- FOLLESDAL, Dagfinn 1994. The Status of Rationality Assumptions in Interpretation and in the Explanation of Action. In Martin, Michael – McIntyre, Lee C. (eds.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press. 299–310.
- FRAZER, James G. 1994. *Az aranyág*. 2. kiad. Budapest, Századvég.
- GOODMAN, Nelson 1955. *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- HEMPEL, Carl G. 1965. Aspects of Scientific Explanation. In *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York, Free Press. 331–497.
- HOLLIS, Martin 1994. *The Philosophy of Social Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LUKES, Steven 1994. Some Problems about Rationality. In Martin, Michael – McIntyre, Lee C. (eds.): *Readings in the Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass., MIT Press. 285–298.
- RAWLS, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Budapest, Osiris.
- WINCH, Peter 1970. Understanding a Primitive Society. In Wilson, Bryan R. (ed.): *Rationality*. Oxford, Blackwell. 78–111.
- WINCH, Peter 1988. *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest, Akadémiai.

