

# A VÉGTELEN MINT AJÁNDÉK

## INFINITY AS GIFT

Bernáth László

PhD, fiatal kutató, Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, Budapest  
egyetemi adjunktus, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Logika Tanszék, Budapest  
bernathlaszlo11@gmail.com

### ÖSSZEFOGLALÁS

Számos filozófus érvelt amellett, hogy a végtelen ideig tartó létezés üressé és értelmetlenné tenné az életet. Ezzel szemben amellett kívánok érvelni, hogy éppen ellenkezőleg, a végtelenbe nyúló élet teszi lehetővé, hogy életünk valódi értelemmel bírjon. Az érv azon alapszik, hogy bármely eseménynek csak akkor lehet értelme, ha az esemény vagy megmutatkozik valaki számára, vagy egy ilyen eseményt eredményez, és e megmutatkozás nem veszíti el végérvényesen a jelentőségét annak a számára, akinek megmutatkozik. Ez utóbbi pedig csak akkor lehetséges, ha az, aki átéli a szóban forgó eseményt, nem pusztul el örökre.

### ABSTRACT

Many philosophers argued that a life with infinite time would be meaningless and empty. Contrary to this, I argue that only an infinite life can be meaningful. The argument is based on two claims. First, any event of our life may be meaningful only if it either produces an event which has phenomenological characteristics, or is an event itself which has phenomenological characteristics. Second, if the relevance is lost of these positive phenomenological characteristics, then the phenomenological characteristics in question do not make any event meaningful after all. If these claims are right, any event can be meaningful only if there is life with infinite time.

**Kulcsszavak:** élet értelme, fenomenológiai karakter, halhatatlanság, végtelen

**Keywords:** meaning of life, phenomenological character, immortality, infinity

### BEVEZETÉS

Hétköznapi tapasztalatunk egyike, hogy mások halála olykor azt az érzést kelti bennünk, hogy az élet tulajdonképpen értelmetlen, hiábavaló az a sok küzdelem, amit végig kell harcolnunk életünk során. Ám nagyon nehéz megmondani, hogy

mi lenne ennek az érzésnek a racionális alapja, hogyan lehetne érvek formájába önteni, hogy a halál mint a teljes és végleges megsemmisülés eseménye valóban veszélyezteti életünk értelmességét. Sokkal nehezebb, mint az ellentétes vélelmenyt, amely szerint részben éppen a halál teszi lehetővé, hogy az életnek legyen értéke. Hiszen az élet korlátozottsága és egyszerűsége mintha önmagában érthetővé tenné, hogy miért kellene életünket oly nagyra értékelni. E gondolatmenetet könnyű megtámogatni azokkal az érvekkel, melyeket többek között Bernard Williams is hangoztat abban a cikkében, amely újraindította az angolszász analitikus filozófiában azt a vitát, hogy vajon a halhatatlanság feltétele vagy akadálya az élet értelmességének (Williams, 1973). Williams szerint a végtelen hosszúságú élet vagy csömörhöz és unalomhoz, vagy identitásunk elvesztéséhez vezetne, mivel az unalom elkerüléséhez újra és újra gyökeresen meg kellene változnunk ahhoz, hogy élvezni tudjuk a végtelen létezt (erről bővebben lásd e számban Komlósi Andrea tanulmányát az *1467–1481.* oldalakon).

Mégis arra vállalkozom, hogy racionális formába öntsem azt az intuíción, hogy a halál mint végső megsemmisülés veszélyezteti az élet értelmét. Hogy ennek az intuíciónak egy racionális interpretációját adjam, nincs szükség egy döntő érvre amellet, hogy a halál értelmetlenné teszi az életet. Elegendő, ha a konklúziót olyan premisszákra építem, amelyek racionálisan elfogadhatóak.

Mielőtt felvázolom az érvt, meghatározom, mit értek azon a kifejezésen, hogy „ $x$  értelmetlen”. Tetszőleges  $x$  akkor értelmetlen, ha egy racionális és minden releváns ismerettel, valamint szükséges hatalommal rendelkező ágens számára összességében nem volna indokolt létrehozni  $x$ -et. Ez akkor van így, ha  $x$ -nek végső elemzésben nincs jelentős pozitív értéke. Következésképpen, egy emberi élet akkor értelmetlen, ha az illető életútja olyan, hogy végső elemzésben nem rendelkezik olyan pozitív értékkel, ami miatt érdemes lett volna azt létrehozni. Az emberi élet általában véve akkor értelmetlen, ha nem lehetséges olyan életút megvalósítása, amely olyan nem elhanyagolható pozitív értékkel rendelkezik, amely létrehozására megfelelő indokot szolgáltatna. Így amikor azt állítom, hogy az életet a halál értelmetlenné teszi, akkor azt ebben a kontextusban úgy kell értelmezni, hogy amennyiben mindenkinek az életútja a halállal egyszer s mindenkorra befejeződik, akkor nem lehetséges, hogy az emberi életutak rendelkezzenek olyan pozitív értékkel, amely elégséges indokot szolgáltatna létrehozásukra.

A fenti meghatározás követi az „értelmes cselekvés” kifejezéssel kapcsolatos előzetes intuíciónkat. Egy lyukakkal tűzdelt esernyő fejük fölé emelése azért értelmetlen, mert semmilyen pozitív értéke nincsen, ugyanott tartunk, mintha egyáltalán nem emeltük volna a fejük fölé. Nincs jó indok létrehozni azt az eseményt, hogy a lyukas esernyő a fejük fölé kerül. Ehhez hasonlóan, értelmetlen valakit pusztán szórakozásból megkínózni, mert ugyan a kínzó perverz öröme (talán – bizonyos filozófiai előfeltevések mellett –) önmagában jónak tekinthető, de minden jóérzésű ember szerint ezt az „értéket” végső elemzésben elhomá-

lyosítják azok a morális és egyéb negatívumok, amelyek ehhez az eseményhez tapadnak. Összességében nincs jó indok arra, hogy valakit szórakozásból megkínnozzunk, ezért ez egy értelmetlen cselekvés.

David Benatar (2006) amellett érvel, hogy egy emberi élet létrehozása és leélése úgy értelmetlen, mint a kínzás: túl sok szenvedéssel jár, és ezért morálisan oly mértékben negatív jelenség, hogy az apró pozitívumok nem teszik értelmessé. Ezzel szemben az általam előadott érv azt igyekszik bizonyítani, hogy amennyiben a halál azonos a megsemmisüléssel, életünk úgy értelmetlen, mint egy lyukas esernyőt a fejünk fölé tartani – nincs értelme annak, hogy leéljük, ugyanitt tartanánk, ha meg sem születtünk volna.

### AZ ÉRV

Úgy vélem, hogy azt az intuíciót, amely szerint az életet a halál értelmetlenné teszi, a következőképpen kellene racionális formában kifejtenuk (hasonló érv található Bernáth, 2011-ben).

1. Minden  $x$  entitás (legyen az dolog, esemény stb.) azon keresztül válhat értelmessé, hogy jobbá teszi egy megismerő élményeit.
2. Ha végső elemzésben irreleváns, hogy egy adott  $t$  intervallumban  $S$  megismerőnek  $x$  jobbá tette-e  $S$  élményeit, akkor  $x$   $S$  megismerő vonatkozásában nem nyer értelmet.
3. Ha a halál azonos a végső megsemmisüléssel, és  $S$  meghal, akkor végső elemzésben irreleváns, hogy  $S$  életútja során bármilyen jobbá tette-e  $S$  élményeit.
4. Minden megismerő meghal.

Konklúzió: Semminek nincs értelme, így az emberi életnek sem.

Az érvnek ez az egyszerű formája ugyan jól áttekinthetővé teszi az érv szerkezetét, de nem túl meggyőző, két okból. Az egyik az, hogy elsőre nem derül ki belőle, hogy – a 4.-et leszámítva – miért kellene elfogadnunk a premisszáit. A másik probléma, hogy első ránézésre az sem világos, hogy mit mondanak pontosan az egyes premisszák. Az alábbiakban azt igyekszem megmutatni, hogy mit mond és miért plauzibilis az első három premissza.

#### 1. Az értelmesség mérsékelt szubjektivista elmélete

Hogy belássuk, miért plauzibilis az érv első premisszája, térjünk vissza a lyukas esernyő példájához. A lyukas esernyő használata azért értelmetlen, mert akár a fejünk fölé tesszük, akár nem, ugyanúgy elázunk. Egy jó esernyő használata pedig azért tűnik értelmes tevékenységnek, mert megakadályozza, hogy bőrig ázzunk. De ez nem minden. Tegyük fel, hogy az illető számára örömet okoz, ha

elázik, és kizárható, hogy bármilyen negatív következménye legyen ennek az eseménynek. Van-e értelme ilyen körülmények között, hogy a járókelő esernyőt tart a feje fölött? Úgy tűnik, hogy nem sok. Amit cselekedetével elér, az pusztán annyi, hogy megfosztja magát néhány örömteli pillanattól.

Az esernyőhasználat értelme e példa tükrében tehát abban gyökeredzik, hogy jó élményeket, azaz pozitív fenomenalitással rendelkező tapasztalatokat okoz, illetve, kicsit pontosabban, hogy megakadályozza negatív fenomenális tapasztalatok kialakulását. Jobbá teszi az esernyőhasználó élményeit, mint nélküle lettek volna.

Hogy az értelmességgel összefüggésben az élményeké és nem a preferenciáké a kulcsszerep, könnyen meg lehet mutatni. Tegyük fel, hogy valaki szenved attól, ha elázik, de preferálja azt, hogy elázik, mert azt hiszi, hogy ez egészségesebbé teszi. Világos, hogy ebben az esetben hiába preferálja azt az illető, hogy elázik, nincs értelme annak, hogy hagyja magát elázni. Nem a preferenciák, hanem a ténylegesen előidézett pozitív élmények számítanak.

Mindez nem feltétlenül jelenti azt, hogy a szubjektív élmények volnának a valódi értelemhordozók. A fentiek azzal az állásponttal is összeférnek, hogy a fenomenalitással rendelkező pozitív mentális események bekövetkeztének önmagukban nincs értelme, csupán azoknak az eseményeknek, amelyek ilyen pozitív fenomenalitással bíró mentális eseményeket okoznak. Ezért állítom azt, hogy az értelmesség kritériumainak ez egy mérsékelt szubjektivista elmélete, hiszen összefér egy olyan mérsékelt objektívizmussal, amely szerint alapvetően nem mentális eseményeknek van értelmük, hanem elmefüggetlen eseményeknek.<sup>1</sup> Ez az elmélet tulajdonképpen csak azokkal áll szemben, amelyek szerint az okozott mentális eseményektől olykor teljesen független az, hogy egy elmefüggetlen eseménynek (vagy dolognak stb.) van-e értelme.

Az értelmesség egyik kritériumának azt nevezni, hogy a szóban forgó dolog vagy esemény jobbá tegeje valaki élményeit annál, mint amilyenek nélküle lettek volna, egy plauzibilis állítás, mivel nemcsak jól harmonizál azzal, ahogyan egyes esetekkel kapcsolatban megítéljük, hogy valami értelmes-e, vagy sem (lásd fentebb az esernyős példákat), de viszonylag egyszerű magyarázattal is szolgál ezekre az intuíciókra.

Ugyanakkor a pusztán intuíciókon alapuló elméletek nagyon sérülékenyek, mivel ha kiderül, hogy vannak más releváns intuíciók, amelyekkel nem áll összhangban az elmélet, az kártyavárként dőlhet össze. Ezért néhány általánosabb érvet is szeretnék bemutatni az értelmesség mérsékelt szubjektivista felfogása mellett. Először is, ha valami éppen örömet okoz nekünk, akkor és csakis akkor

<sup>1</sup> Egyébként a legtöbb általam ismert elmélet csupán amellel köteleződik el, hogy elmefüggetlen és objektív események és dolgok az értelmes élet nélkülözhetetlen alapjai, de nem vetik el, hogy a szubjektív tapasztalatok is saját jogukon járulnak hozzá az élet értelmességéhez (lásd Nozick, 1981; Singer, 1996; Kekes, 2000; Flanagan, 2007; Wolf, 2010).

vagyunk képtelenek kétségbe vonni az értelmességét – minden más esetben erre még akkor is képesek vagyunk, ha egyébként mélyen meg vagyunk róla győződve, hogy a szóban forgó dolog vagy esemény értelmes. A pozitív élmények ennyiben az értelmesség egyértelmű jelei számunkra – és mi más tenné ezt racionálissá, ha nem az a tény, hogy az egyes dolgok vagy események az örömről keresztül nyernek értelmet?

Ezzel párhuzamos az a megfigyelés, hogy a fájdalom és a szenvedés miatt kérdőjelezzük meg az események és általában a lét értelmét. De talán ennél is érdekesebb, hogy az olyan fontos tevékenységek során, mint a morális kötelességek teljesítése vagy a mások iránti gondoskodás értelmében is elkezdünk kételkedni, amint nem látjuk, hogy általuk jobbra fordulnának a dolgok. Ilyenkor valamilyen átfogó, a moralitást és a mások megsegítését nagyra tartó világnézetre van szükségünk ahhoz, hogy a nehézségek ellenére akkor is a moralitást és mások érdekeit tartsuk szem előtt, amikor ez végeredményben látszólag senkin nem segít. E szempontból leghatékonyabb motiváló erővel azok a vallások és filozófiák rendelkeznek, amelyek megmagyarázzák, hogy a látszólag értelmetlen fáradozás minden látszat ellenére sokat jelent Istennek, embertársainknak, esetleg a jövő generációinak számára. Ám még ha valakit motiválnak is ilyen elgondolások, amennyiben nem tapasztalja, hogy tevékenysége valakinek, akár közvetetten is, örömet okoz, a bizonytalanság nem szűnik meg egészen.

Összefoglalva: az intuíciónkkal való összhang mellett a mérsékelt szubjektivizmus mellett legerősebb érv az, hogy igazolja azt az eljárást, ahogyan a hétköznapiak során megítéljük egy-egy esemény értelmességét. Nevezetesen, hogy akkor éljük át, hogy bizonyosak vagyunk valaminek az értelmességében, ha úgy látjuk: a szóban forgó dolog vagy esemény pozitívabbá tette valakinek fenomenális karakterrel rendelkező mentális eseményeit, és akkor bizonytalanodunk el, ha ezt nem tapasztaljuk.

## 2. Érzéketlenség, elfeledett álmok, múlt és jövő közötti aszimmetria

Ugyan többnyire úgy érezzük, van értelme annak, ami jobba teszi mások életét, de ez nem mindig van így. Ha valakit valamiért nem érdekel, hogy mások hogyan érzik magukat, semmit sem számít, hogy egy adott pillanatban valami javította mások életminőségét. Ebben a cipőben jár az az unatkozó dúsgazdag ember, aki szétosztja vagyonát a szegények között, de nem azért, mert érdekli a sorsuk, hanem mert nem tud mit kezdeni magával és a pénzével. Az ilyen ember nem látja értelmét az adakozásának, mert úgy véli, mindegy, hogy az adakozás címzettjei sírnak-e vagy nevetnek.

Ennek persze nem feltétlenül van bármiféle objektív érvényessége: az unatkozó dúsgazdag adakozónak alighanem – érvelhetnénk – egyszerűen nincs igaza;

mivel végső soron számít az, hogy a szegények élete milyen minőségű, van értelme az adakozásának, még ha ő ezt nem is látja be. Fokozza gyanúkat az a tény, hogy a fenti példa főszereplőjének hozzáállása igencsak idioszinkratikus, legtöbbször számára örömet okoz, ha különösebb áldozathozatal nélkül másoknak adni tudunk.

De mi a helyzet akkor, ha valamilyen kontextusban éppen az volna a kivételes, ha érdekelne a magunk vagy a másik élményeinek minősége? Íme, erre is egy példa.

Egyikünk sem foglalkozik azzal, hogy milyen minőségűek az elfeledett álmok. Nem igazán aggódunk amiatt, hogy ezek az álmok akár rosszak is lehetnek, vagy, hogy minőségük ingadozik a közepes és a jó között. Senki sem fektetne pénzt egy olyan kutatásba, amely az ilyen álmok fenomenológiai minőségét javítja fel, és ha valaki piacra bocsátana egy ilyen gépet, alig lenne valaki, aki komoly összeget áldozna rá (s az a kevés is, aki mégis, alighanem „brahiból” tenné). Ez annak ellenére igaz, hogy elfeledett álmaink összességükben akár éveket is kitehetnek – mégsem érdekel az egész senkit. Úgy érezzük, nincs értelme ezeknek az álmoknak a minőségét javítani, mert az ébren töltött időszakot ezeknek a minősége nem befolyásolja, s az, hogy hogyan érezzük magunkat ezeknek a feledésre ítélt álmoknak az átélése közben, irreleváns.

Az elfeledett álmoknak a rövid időtartama önmagában nem magyarázza, hogy miért irreleváns, hogy mi ezeknek az álmoknak a tartalma – hiszen összességében akár évekről is beszélhetünk, és máskor igenis foglalkoztat bennünket az, hogy magunknak vagy szeretteinknek hogyan alakul a sorsuk egy-egy év alatt. De akkor mi alapján tekinthetjük igazoltnak azt, hogy semmibe vehetjük ezeknek az álmoknak a problémáját?

Nos, egy jól ismert aszimmetria segíthet magyarázatot találni. Ezt az aszimmetriát Derek Parfitnak egy éppen idevágó példájával szeretném szemléltetni. „Kórházban vagyok, műtetre várok. A műtét, amire várok, teljesen biztonságos és mindig sikeres. Mivel ezt tudom, nem félek a kimenetelétől. A műtét lehet rövid, de hosszú ideig is eltarthat. Mivel együtt kell működnöm a sebésszel, nem kaphatok érzéstelenítést. Korábban már volt részem ilyen beavatkozásban, és emlékszem, milyen fájdalmas. Éppen mivel ennyire fájdalmas, az új eljárásrend szerint a betegekből kitörlik a műtét emlékét. Kapnak egy gyógyszert, aminek következtében nem emlékeznek az elmúlt pár órára.

Éppen most ébredtem fel. Nem emlékszem az elalvásom körülményeire. Megkérdelem a nővért, eldöntötték-e, hogy mikor lesz a műtét, és meddig kell tartania. Azt feleli, hogy ismeri a tényeket rólam és a mellettem fekvő betegről, de nem emlékszik, melyik tény melyikünkre vonatkozik. Pusztán annyit mondhat, hogy a következő állítások igazak. Lehet, hogy én az a beteg vagyok, akit tegnap műtöttek. Ez esetben az én műtétem volt a leghosszabb ilyen műtét, tíz órán át tartott. De az is lehet, hogy én az vagyok, akinek holnap lesz egy rövid műtétje. Vagy az

a helyzet, hogy tegnap szenvedtem tíz órán át, vagy az, hogy holnap fogok szenvedni egy órán keresztül.

Arra kérem a nővért, hogy derítse ki, melyik az igaz. Miközben ennek utánajár, tisztában vagyok vele, melyiket szeretném jobban. Ha megtudom, hogy az első lehetőség az igaz, igencsak megkönnyebbülök.” (Derek Parfit, 1984, 165–166., idézi Fischer, 2015, 252–253., fordította Sutyák Tibor)

Bár első ránézésre a példa egyszerűen csak ellentétben áll az elfeledett álmokkal szemben tanúsított hozzáállásunkkal, arra kérem az olvasót, hogy legyen türelmes. E szövegrészlet éppen, hogy segít megérteni közömbösségünket.

Parfit itt azt mutatja be, hogy aszimmetrikusan viszonyulunk múltbéli és jövőbéli fenomenális karakterrel rendelkező mentális eseményeinkhez. A múltbéli mentális események érdektelenek számunkra, amennyiben nincsenek valahogy kihatással a jelenben vagy a jövőben bekövetkező mentális eseményeinkre. A fenti példában Parfit számára teljesen érdektelen, hogy a múltjában jelen van-e tízórányi fájdalom, vagy sem, hiszen ha így is van, azok a történések már soha többé nem fogják megkeseríteni az életét. Viszont ha lesz a későbbiekben ilyen egyórás műtét, akkor az nemsokára mégiscsak jelen lesz, és igenis komolyan zavarni fogja őt.

Ami fontos különbség a jövőbéli elfeledett álmok és a fenti műtét között, az nem a fájdalom mértéke. Ha egy gép segítségével tudomásunkra jutna, hogy minden egyes elfeledett álmunk során szörnyű fájdalmakat élünk át, akkor egy ideig furcsa lenne lefeküdni aludni, de gyorsan megszoknánk, és végül is ismét nem érdekelne bennünket az egész. Az időtartam sem releváns: jövőbéli elfeledett álmainknak az összege jóval meghaladja az egy órát, mégsem adnánk egy forintot se, hogy fájdalom nélkül megússzuk ezeket (míg a fenti példa főszereplője minden bizonnyal adna nemcsak, hogy egy forintot, de bizony néhány fontot is, ha fájdalom nélkül megúszhatná az egyórás műtétet). Az sem ad megfelelő magyarázatot, hogy az összes jövőbéli elfeledett álmunk nem alkot egyórás összefüggő egészet. Ha nemcsak azt tudnánk meg, hogy elfeledett álmaink mind igencsak fájdalmasak, hanem azt is, hogy szubjektíve két óra hosszúnak is megéljük mindegyiket, akkor ugyan a hideg futkosna végig a hátunkon, de néhány hét után hozzászoknánk a gondolathoz, és ugyanolyan nyugodtan fekvőnénk le, mint korábban.

Mi hát a különbség? Az, hogy az elfeledett álmainkra nem szimplán mint valami eljövendőre tekintünk, megtanultuk, hogy nem ez a helyes szemléletmód. Hanem valami olyasmire, mint ami ugyan eljön, de soha többé nem lesz hatással ránk. Mivel így tekintünk elfeledett álmainkra, ezért nem érdekelnek minket. És mert a fenti példa főszereplője nem tanult meg így tekinteni az előtte álló egyórás műtétre, ezért nem tartja azt érdektelennak. Ez magyarázza azt a különbséget is, hogy míg értelmetlennak tartanánk azt, hogy valaki kifejlesszen egy olyan gépet, amely pozitív fenomenológiai karakterisztikát ad azoknak az

elfeledett álmainknak, amelyek amúgy negatívak lennének, addig a fenti példa főszereplője és talán sokan mások is értelmesnek tartanak egy olyan tabletta kifejlesztését, ami örömtelivé teszi az előtte álló egyórás, bár a későbbiekben feledésre ítélt műtétet.

Az igazi probléma, hogy mivel az elfeledett álmok és a feledésre ítélt műtét között nincs releváns különbség, csak az egyik viszonyulás lehet racionális. Vagy az elfeledett álmaink minőségének javítására tett törekvéseket kellene hirtelen értelmes tevékenységnek tartanunk, vagy Parfit hősének abbéli reménykedését, hogy elkerüli a feledésre ítélt egyórás műtétet.

Két összefüggő érvem van amellett, hogy miért az elfeledett álmokat semmibe vevő viszonyulás a racionális. Az első az, hogy Parfit hősének attitűdje arra épül, hogy egy aspektust nem vesz figyelembe, míg az elfeledett álmok semmibevétele arra épül, hogy ugyanazt az aspektust nagyon is figyelembe vesszük. Parfit hősének eszébe se jut, hogy az egyórás műtét végeztével soha többé nem lesz hatással rá, míg amikor az elfeledett álmokról gondolkodunk, ezt az aspektust szem előtt tartjuk. Nehéz volna megmondani, hogy ez az aspektus miért irreleváns, ráadásul amint gyakorlatot szerzünk abban, hogy elfeledett műtétként tekintünk az egyórás fájdalmas műtétre, azonnal úgy érezzük, hogy irreleváns, milyen a műtét minősége. Gondoljunk csak bele: elvileg lehetséges, hogy minden egyes elfeledett álmunk egy egyórás fájdalmas műtét, de ha ez ki is derülne, nem foglalkoznánk vele különösebben.

A második egy „matematikai” jellegű érv, és azt hiszem, valójában ez húzódik meg az előző érv mögött. Az elfeledett álmok  $t$  intervallumban relevánsak, és  $t \times 80$  (és most szándékosan egy igen kis számot írtam ide) időintervallumban irrelevánsak az álmodó személy viszonylatában. Ezért *összességében* még az álmodó személyével összefüggésben is irrelevánsak ezek az álmok – jöllehet semmi egyébnek köszönhetően nem nyerhetnek ezen álmok valamiféle relevanciát –, hiszen még az ő vonatkozásában is csak nagyon kicsi ideig van relevanciájuk ahhoz képest, hogy milyen nagyon hosszú ideig irrelevánsak. Ez az aránytalanság érvényesül az egyórás elfeledett műtét esetében is. Ahhoz képest viszonylag rövid ideig bír relevanciával a műtét annak alanya számára, hogy milyen hosszú ideig nem igaz az, hogy ez a műtét alanya számára érdekes lenne.

Ezért racionális az, ha azt mondjuk: mind az elfeledett álmok, mind a feledésre ítélt egyórás műtét esetében még az azokat átélő alany vonatkozásában is érdektelen, milyen fenomenális karakterrel járnak. Következésképpen, az elfeledett műtétek és álmok alanyainak fenomenális állapotaira való hivatkozással nem adhatunk értelmet azoknak a cselekedeteknek, amelyek jobbá tennék az elfeledett álmok és műtétek fenomenális karakterét. Azaz az elfeledett álmok elemzésével elérkeztünk ahhoz, hogy belássuk, plauzibilis az érv második premisszája: „ha végső elemzésben irreleváns, hogy egy adott  $t$  intervallumban  $S$  megismerőnek  $x$  jobbá tette-e  $S$  élményeit, akkor  $x$   $S$  megismerő vonatkozásában nem nyer értelmet”.



### 3. A halál mint megsemmisülés és az élet értelmetlensége

Ha valaki egészen idáig követte a gondolatmenetet, akkor már sejtheti, hogy a 3. premissza igazolásához már minden adva van. Emlékeztetőül, a hármas premissza így hangzik:

Ha a halál azonos a végső megsemmisüléssel, és  $S$  meghal, akkor végső elemzésben irreleváns, hogy  $S$  életútja során bármi jobbá tette-e  $S$  élményeit.

A probléma a halállal mint végső megsemmisüléssel, hogy garantálja, életünk minden egyes eseményére és szereplőjére igaz lesz az, hogy eltörpül azon időintervallumok hossza, amelyekben pozitívan alakítják mentális állapotunk karakterét azoknak az időintervallumoknak összesített hosszához képest, amely időintervallumokban ez nem így van. Tegyük fel, hogy az életünk egy fontos eseménye nagyon sok pozitív élménnyel ajándékoz meg: mondjuk egy kutyus örökbefogadása. Ezért úgy tűnik, hogy a mentális állapotaink fenomenális karakterének javítása miatt van értelme a kutyus örökbefogadásának. Ám ez illuzórikus, ha a halál azonos a végleges megsemmisüléssel: egyszer csak meghalok, és mivel már nem élek át egyetlen fenomenológiai karakterisztikával rendelkező mentális eseményt sem, ezért a jövő minden további pillanatára igaz lesz az, hogy az én mentális eseményeimet semmilyen mértékben nem befolyásolja, hogy örökbe fogadtam-e a kutyust, vagy sem. Mivel azonban a kutyus örökbefogadása túlnyomórészt nem befolyásolja, hogy milyen fenomenológiai karakterrel rendelkező eseményekben van részem (hiszen a születésem utáni idősáv nagyobb részében semmilyen fenomenológiai karakterrel rendelkező eseményben nincs részem, akármi is történt az életemben), ezért *összességében* ezek az események elhanyagolható mértékben befolyásolják, hogy milyen fenomenális karakterrel rendelkező eseményeket élek át. Éppen úgy, mint az elfeledett álmok vagy azok a cselekedetek, amelyek esetleg sikeresen feljavítják elfeledett álmaim minőségét.

Hogy jobban látható legyen, életünk miért hasonló az elfeledett álmokhoz amennyiben a halál azonos a megsemmisüléssel, vegyük a következő gondolat-kísérletet. Tegyük fel, hogy egy szép napon egy angyal jelenik meg számunkra (valóságos mivoltához kétség sem fér), és azt állítja, amit életnek hiszünk, az valójában csak egy hosszú álom, amit a világban élő többi emberrel közösen álmodunk. A halál nem más, mint ébredésünk pillanata, amikor elkezdődik az igazi örök élet, amelyben semmire sem fogunk emlékezni a történetekből, és amelyre semmilyen hatással nincs az, hogy most hogyan élünk. Már öröktől fogva eldólt, hogy az ébredés után milyen lesz a személyiségünk, milyenek lesznek hiteink, vágyaink, és így tovább. Azt hiszem, mindnyájan úgy éreznénk, hogy ha így van, akkor végül is az élet, amit most élünk, nem egyéb, mint egy értelmetlen epizód, amelyben nincs jelentősége annak, hogy mi történik vagy nem történik meg; amin egyszerűen túl kell esnünk, mielőtt kezdődhetne az igazi élet. Elke-

rülhetetlen volna, hogy életünket ne feledésre ítélt álomnak tekintsük, hiszen az volna: feledésre ítélt álom.

Most tételezzük fel, hogy már éppen megemésztettük volna, amit az angyal mondott, amikor váratlanul így szól: „éppen most kaptam a hírt, hogy a fenti terv ma le lett fújva. Miután vége az evilági életeteknek, és felébredtek, kénytelenek leszünk azonnal megsemmisíteni benneteket – sajnálom.” És eltűnik. Amellett, hogy ez felébresztené a gyanút, hogy ezek az angyalok valójában démoni lények, semmivel sem értékelődne fel az evilági életünk. Nem tűnne úgy, hogy a felébredés utáni azonnali megsemmisülés a mostani álmvilágot és annak történéseit értelmessé tette volna – éppen ellenkezőleg, úgy tűnne, hogy csupán egy értelmes élet lehetősége tűnt el egyszer és mindenkorra az angyal rossz hírének köszönhetően. De ez azt jelenti, hogy az angyal megjelenése és hírei nem tettek mást, mint ráébresztettek arra: életünk mindig is egy feledésre ítélt álom volt csupán, értelmetlen intermezzo a nemlét végtelenbe nyúló hiátusai között.

Talán sokan úgy válaszolnának, hogy a valódi élet és az angyal híreinek fényében szemlélt élet között fontos különbség, hogy az életünk, az igazi élet, *igazi*, nem pedig álom csupán, ahogy az angyal mondja. Ám nem világos, hogy ez a „valódiság” miért lenne releváns életünk értelmességével kapcsolatban. A közösen álmodott elfeledett álom és a valódi élet között csak annyi a különbség (amennyiben a halál azonos a megsemmisüléssel), hogy az elmék számára kialakuló, fenomenális karakterrel rendelkező mentális állapotok szabályszerűségéért valamiféle program vagy isteni kéz felelős, amely konzisztenssé teszi egymással az individuumok álmait, míg ezt a szerepet a valódi életben a természeti törvények által irányított anyagi valóság vállalja át. Nem világos, hogy ennek a különbségnek miért lenne bármiféle szerepe.

Egy másik ellenvetés már sokkal komolyabb. Ez abból indul ki, hogy az életünk során vannak morális kötelességeink, amelyeket teljesítenünk kell, tekintet nélkül arra, hogy a halál a végső megsemmisüléssel egyenértékű, vagy sem. Például ha egy ártatlan embert kínoznak, és nagyobb áldozathozatal nélkül van lehetőségünk arra, hogy ezt megakadályozzuk, akkor kötelességünk ezt megtenni, tekintet nélkül arra, hogy a halál azonos-e a megsemmisüléssel, vagy sem. Mivel engedelmeskednünk kell morális kötelességeinknek, nem mindegy, hogy engedelmeskedünk-e nekik, vagy sem, tehát kell hogy legyen értelme a morális kötelességek teljesítésének.

A fenti példát csak egy kicsit kell módosítanunk, hogy belássuk, a morális kötelességek létezéséből nem következik az, hogy bármilyen cselekedetnek lenne értelme. Tegyük fel, hogy azt látjuk, valaki kínozz valakit. Abban az episztémikus helyzetben, amelyben vagyunk, megalapozottan jutunk arra a következtetésre, hogy egy ilyen helyzetben kötelességünk közbelépni. Ám nem tudjuk, hogy a kínzó és az áldozat egyaránt érzések nélküli robotok,

amelyek néhány perc múlva maguktól is megsemmisülnek. Közbe kell-e lépünk, hogy megakadályozzuk a „kínzást”? Igen, nehéz volna vitatni, hogy ez morális kötelességünk. Ha helyes mérlegelés után egy adott helyzetben kétségtelennek látszik, hogy valamit megtenni morális kötelességünk, akkor azt morálisan kötelesek vagyunk megtenni. Ugyanakkor egyértelmű, hogy a közbeavatkozásnak nincs értelme, hiszen az egésznek anélkül is vége lenne, hogy közbeavatkoznánk, ráadásul a szóban forgó különös eseménysor nem jár sem negatív következményekkel, sem deontikus értelemben vett morális kötelességek áthágásával.

Ha a halál azonos a megsemmisüléssel, akkor az előzőekből az következik, hogy bár engedelmeskednünk kell morális kötelességeinknek, végső soron nincs értelme annak, hogy teljesítjük ezeket a kötelességeket. Ez persze egy sajátos feszültséget szül, amit, ha komolyan vesszük a moralitást, mindenképpen fel szeretnénk oldani. Az alábbiakban egy nyilvánvaló módját elemzem annak, hogy hogyan lehet ezt megtenni.

#### 4. A negyedik premissza tagadása mint a probléma megoldása

Ha az érv első három premisszája plauzibilis, abból az következik, hogy plauzibilis azt állítani, hogy amennyiben a halál azonos a megsemmisüléssel, és minden egyes megismerő megsemmisül egyszer, abban az esetben az életünknek nincs értelme. Ha ebből a perspektívából tekintünk a végtelen ideig tartó élet lehetőségére, akkor úgy tűnik, annak megvalósulása nem átok, hanem áldás: lehetővé teszi, hogy életünk értelmessé váljon.

Ennek két módja van. Az egyik annak feltételezése, hogy léteznek más olyan megismerők, akiknek számára életünk pozitív fenomenális karakterrel rendelkező mentális eseményeket eredményez anélkül, hogy e folyamat egyszer örökre lezárulna. Például, ha valaki szerint létezik egy olyan Isten, aki számára életünk lehet örök örömforrás, mivel életünk értékes eseményeit emlékezetében megtartja, annak a számára a fenti érv nem jelent problémát, mivel megfelelő módon veti el a negyedik premisszáját.

Jóllehet, ez a feltételezés megoldja az érv által felvetett problémát, mégsem teszi életünk értelmességére nézve egészen érdektelenné, hogy vajon mi rendelkezünk-e örök élettel, vagy sem. Hiszen ha bármely cselekedetünk csupán Isten nézőpontjának köszönhetően értelmes, akkor mi magunk nem rendelkezünk azzal a státusszal, hogy reánk tekintettel nyerne bármi is értelmet. Ez egyrészt azért is problematikus, mert fogalmunk sem lehet arról, hogy egy esemény végül is értelmet nyer-e, vagy sem, mivel az nem számít, hogy egy-egy esemény vagy dolog végül is milyen fenomenális karakterrel rendelkező mentális eseményeket okoz számunkra vagy bárki más számára – leszámítva Istent. Másrészt konfliktusban áll azzal a természetes hozzáállással, hogy a legtöbb

dolog értelmét elsősorban nem ahhoz kötjük, hogy Istennek örömet okoz-e, hanem ahhoz, hogy az másoknak vagy önmagunk számára értelmesnek látszik, és ezért mély és kielégítő örömet okoz. Ezért úgy tűnik, hogy ahhoz, hogy az élet értelmének problémáját úgy oldjuk meg, hogy azt teljesen harmonizáljuk hétköznapi gondolkodásmódunkkal, arra van szükség, hogy Isten helyett vagy mellett önmagunk, szeretteink és végső soron minden emberi lény végtelenbe nyúló létezését feltételezzük.<sup>2</sup>

## ÖSSZEFOGLALÁS

Ha a tanulmányban bemutatott érv plauzibilis, akkor a végtelen élet nem lehetetlené, hanem lehetségessé teszi azt, hogy életünk végül is értelmes legyen. Az érv alapján önmagunk és embertársaink halhatatlanságának nagy és pozitív jelentősége van, hiszen az élet értelmével kapcsolatos hétköznapi vélekedéseinket csak akkor tarthatjuk fenn, ha mi magunk is végtelenbe nyúló étellel rendelkezünk (nemcsak más halhatatlan lények rendelkeznek az örök étellel). Máskülönben így vagy úgy, de radikálisan újra kellene gondolnunk azt, hogy miről jelenthetjük ki: végső soron van értelme.

A szerző a tanulmány megírásakor a Magyar Tudományos Akadémia Bolyai János Kutatási Ösztöndíjában (BO/00432/18/2), valamint a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH Posztdoktori OTKA Posztdoktori Kiválósági Program (PD131998) támogatásában részesült. A tanulmányhoz vezető kutatás során a szerző az OTKA K132911 és K123839 projektjeinek, illetve az ELTE BTK Felsőoktatási Intézményi Kiválósági Program „Önvezető autók, automatizáció, normativitás: Logikai és etikai kutatások” kutatócsoportjának támogatását élvezte.

<sup>2</sup> Egy, az élet értelmét kizárólag Istenre alapozni kívánó filozófus érvelhetne úgy, hogy mivel valamilyen elgondolás miatt jó okunk van feltételezni, hogy Isten szereti az emberi lényeket, ezért közvetetten nagyon is fontos, hogy az egyes események vagy dolgok jó fenomenológiai karakterrel rendelkező eseményeket idéznek elő bennünk, vagy sem. Ugyanis Isten annak örül – bizonyos, főként talán morális korlátok között –, ha valami örömet okoz nekünk. Ezért igenis helyesen tesszük, ha cselekvéseink egyik vezérelve az, hogy mi okoz örömet magunknak és másoknak, mi az, amit mi magunk értelmesnek tudunk látni. Ám ha valaki úgy véli, hogy saját nézőpontunknak ilyen közvetett értelemben van döntő szerepe abban, hogy mi nyer értelmet, és mi nem, az minden bizonnyal úgy véli, Isten számára igen nagy és nem feltételes értéke van az emberi életnek. Egy ilyen gondolkodásmód háttéréből nehéz volna más konklúzióra jutni, mint hogy az emberi élet végtelensége ezen Isten számára is igen nagy értéket képvisel. Ezért ha a feltételezett istenség mindenható vagy ahhoz közel áll, racionális feltenni, hogy az emberi halhatatlanság is teljesül.

## IRODALOM

- Benatar, D. (2006): *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford: Calendron Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199296422.001.0001
- Bernáth L. (2011): Az értelmes élet néhány feltételéről. *Elpis*, 9, 63–92. [http://elpis.hu/issues/9/elpis9\\_bernath.pdf](http://elpis.hu/issues/9/elpis9_bernath.pdf)
- Fischer, M. (2015): *Szabadság, felelősség és az élet vége*. (ford. Sutyák T.) Budapest: Typotex Kiadó
- Flanagan, O. (2007): *The Really Hard Problem: Meaning in a Material World*. Cambridge: MIT Press
- Kekes, J. (2000): The Meaning of Life. In: P. French – H. Wettstein (eds.): *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 24; *Life and Death: Metaphysics and Ethics*. Malden: Blackwell Publishers, 17–34. DOI: 10.1111/1475-4975.00018, <http://facultypages.morris.umn.edu/~mcollier/Intro%20to%20Philosophy/kerkes%20meaning%20of%20life.pdf>
- Nozick, R. (1981): *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press
- Parfit, D. (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press
- Singer, I. (1996): *Meaning in Life*. Volume 1: *The Creation of Value*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Williams, B. (1973): The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In: Williams, B.: *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 82–100. DOI: 10.1017/CBO9780511621253.008, <https://wmpeople.wm.edu/asset/index/cvance/williams>
- Wolf, S. (2010): *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton: Princeton University Press